

Ética e Tecnologia

Ensaaios sobre Levinas, Técnica e Leibniz

André Brayner de Farias
Carla Jeane Helfemsteller Coelho
Jelson Oliveira
Patricia Coradim Sita
William de Siqueira Piauí
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Ética e Tecnologia

Ensaio sobre Levinas, Técnica e Leibniz

Conselho Editorial/Comitê Científico

Magali Mendes de Menezes

André Brayner de Farias

Carla Jeane Helfemsteller Coelho

Cristiano Bonneau

Vivianne de Castilho Moreira

Ética e Tecnologia

Ensaaios sobre Levinas, Técnica e Leibniz

André Brayner de Farias

Carla Jeane Helfemsteller Coelho

Jelson Oliveira

Patricia Coradim Sita

William de Siqueira Piauí

(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Editora Adjunta

Daniela Valentini

Produção Editorial

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E84	Ética e tecnologia: ensaios sobre Levinas, Técnica e Leibniz. / organizadores, André Brayner de Farias ... [et al.]. 1. ed. (ebook) Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 254 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)
	Modo de Acesso: World Wide Web: < https://www.institutoquerosaber.org/editora > ISBN: 978-65-5121-024-2 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.85
	1. Filosofia.
	CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação..... 13

PARTE I

Levinas e a urgência ética da política

A presença do Terceiro e a questão política no pensamento de Emmanuel Lévinas

George Gomes Ferreira 23

Emmanuel Lévinas e a generosidade do pensamento grego

Edvaldo Antonio de Melo & Cristiane Pieterzack..... 53

Humanidade e animalidade: a diferença antropológica em Jonas, Levinas e Simondon

Ozanan Vicente Carrara..... 69

PARTE II

Técnica, tecnologia e seus desafios

Antropologia negativa, biotécnica e natureza humana: sobre o significado de humanização

Maurício Fernandes 95

Técnica e ontologia dos objetos sociais no pensamento de Maurizio Ferraris

Rossano Pecoraro..... 115

Tecnologia da vida e o fantasma na máquina: explorações sobre os fundamentos tecnológicos do processo corpo-alma
Maurício Fernandes & Marco Aurélio Martins Rodrigues..... 133

PARTE III

Ensaio sobre a filosofia de Leibniz

Refutação inédita de Espinosa por Leibniz: uma outra introdução à Teodiceia
William de Siqueira Piauí 169

Completeness de notas, consistência conceitual e instanciamento
Elliot Santovich Scaramal..... 181

Universalização e logicidade: o projeto de uma nova linguagem na filosofia de Leibniz
Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu 199

Ordem e entropia no pensamento de Leibniz
Cristiano Bonneau 215

As ideias inatas em Leibniz: a crítica leibniziana à Locke nos *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*
André Luiz França Dourado 227

Deus: razão, ação e bondade em Leibniz
Marcos Fábio Alexandre Nicolau 241

Apresentação

É com grande satisfação que reunimos neste volume os trabalhos apresentados pelos Grupos de Trabalho Levinas, Filosofia da Técnica e da Tecnologia e Leibniz da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Goiânia em 2022.

Os textos da primeira seção desta coletânea são uma pequena amostragem do que os pesquisadores em Levinas tem feito no Brasil destes anos caracterizados por extremismos, não apenas climáticos mas principalmente políticos. Naturalmente Levinas ocupa seu justo lugar na arena da discussão filosófica mais urgente. Sim, porque nunca importou tanto como agora uma radical crítica ética da política; e porque talvez, tanto quanto no contexto das guerras mundiais, cabe hoje a sentença levinasiana de que a política é a arte de ganhar a guerra por todos os meios possíveis (*Totalité et infini*, 1961). Os extremismos explicitam as desigualdades e suas conveniências, seus oportunismos. Levinas reaparece no horizonte afirmando mais uma vez a condição de todos os condicionamentos políticos: a *ética como filosofia primeira*.

O trabalho de **George Gomes Ferreira** traz a questão do terceiro em Levinas, conceito-chave para uma teoria política levinasiana. Ferreira se dedica a mostrar como o Terceiro é a exigência ética mais radical e desafiadora que o pensamento ético levinasiano, calcado na assimetria da relação com o infinito, o Rosto, propõe e implica como consequência sua. As relações sociais exigem a simetria das instituições. É possível institucionalizar a ética? É possível inventar uma política a altura das exigências incondicionais da ética?

O trabalho de **Edvaldo Antonio de Melo** e de **Cristiane Pieterzack** propõe um diálogo levinasiano com o pensamento antigo, Platão e Aristóteles, a partir do tema da generosidade. Para tanto os autores se concentram no livro *Humanismo do outro homem*, onde encontramos algumas das reflexões levinasianas sobre o platonismo. Haveria em Levinas um resíduo do ser, assim como no bem além do ser platônico encontraríamos uma reserva do outro?

Finalmente, o trabalho de **Ozanan Vicente Carrara** traz um diálogo bastante provocativo para um tema notadamente sensível à condição biopolítica destes séculos XX e XXI, a relação entre animalidade e humanidade. Os autores escolhidos para o diálogo são Hans Jonas, que defende uma excepcionalidade evolutiva do ser humano rumo ao fardo da responsabilidade, e Gilbert Simondon, que propõe uma filosofia dos devires, que não seria bem uma ontologia mas uma ontogênese, onde os seres são pensados como perpétuo estado de inacabamento, tanto animais, como humanos e objetos técnicos. O que seria pensar nesses termos o diferencial antropológico? Carrara abre caminho para pensar as limitações do pensamento levinasiano face à questão dos animais, bem como em relação aos chamados objetos técnicos, cada vez mais complexos e desafiadores.

A segunda seção contém três artigos apresentados no GT de Filosofia da Técnica e da Tecnologia. No primeiro deles, **Maurício Fernandes** (PPGFIL/UFPI) desenvolve o conceito de humanização a partir da articulação temática entre “antropologia negativa, biotécnica e natureza humana”. Para o autor, o debate em torno do avanço tecnocientífico pode ser entendido a partir de duas posições alternativas: a euforia e a cautela diante da aplicação tecnológica em vista do chamado melhoramento da espécie humana. Para Fernandes, esse projeto acaba por impactar o que se compreende como humanização e, para compreendê-lo, o autor recorre aos conceitos de “antropologia negativa”,

cunhado por Günther Anders e de “antropologia normativa” de Jürgen Habermas. O texto, portanto, analisa essas duas posições frente às intervenções biotécnicas, demonstrando como elas se articulam diante do cenário que inclui alterações tão significativas naquilo que se compreende como processo de humanização.

Rossano Pecoraro (UNIRIO), por sua vez, apresenta seu artigo intitulado **Técnica e ontologia dos objetos sociais no pensamento de Maurizio Ferraris** no qual analisa a transição do pensamento hermenêutico e pós-moderno para o realismo crítico, exemplificado pelo percurso filosófico de Maurizio Ferraris. O autor demonstra como Ferraris passa de uma visão que enfatiza a interpretação dos fenômenos para um “novo realismo” que reconhece a objetividade dos fatos independentemente das interpretações. Ele critica a concepção romântico-idealista que subjaz à tradição hermenêutica europeia, defendendo a importância da “letra” sobre o “espírito” na formação da realidade social e institucional. Pecoraro demonstra a importância da centralidade da “documentalidade” na construção do mundo social de Ferraris, argumentando que os dispositivos técnicos de escrita, registro e armazenamento são fundamentais para a vida social contemporânea. Nesse sentido, ele propõe uma teoria unitária que vê a mente humana como uma “tábula” que recebe inscrições, criticando o dualismo alma/corpo e sugerindo que a alma sobrevive na forma de registros documentais. Como bem demonstra Pecoraro, essas ideias têm implicações profundas para a compreensão da natureza da realidade social e do papel da tecnologia na vida humana. O artigo termina por demonstrar como Ferraris destaca a distinção entre ontologia e epistemologia, criticando a redução do ser ao saber e propondo uma ontologia descritiva realista. Ele diferencia objetos naturais, ideais e sociais, ressaltando a dependência dos últimos em relação aos sujeitos. Além disso, aborda a questão ético-política da técnica, argumentando que esta amplifica as dimensões da natureza humana e não é a antítese

do humano. Dessa forma, Ferraris alerta contra a desresponsabilização da humanidade ao culpar a técnica, desmistificando ideologias que propagam o medo do domínio das máquinas sobre os humanos.

O terceiro texto, de autoria de **Maurício Fernandes** (UFPI) e **Marco Aurélio Martins Rodrigues** (UFU) tem como título **Tecnologia da vida e o fantasma na máquina: explorações sobre os fundamentos tecnológicos do processo corpo-alma**. Nesse artigo, os autores abordam as bases epistêmicas a partir das quais se dá a relação com o mundo, especialmente no que tange ao mecanicismo e a ciência moderna, na forma de uma tentativa de domínio sobre o mundo e da própria constituição biofísica do ser humano, que também se torna um objeto tecnocientífico. O texto aborda a crítica à gramática mecanicista, que reduz o humano à sua constituição biológica, limitando a geração de sentido. Exploraremos a formação biológica fetal e a relação corpo-alma, considerando a presença da técnica desde o início da vida. Os autores do artigo se empenham em demonstrar como este debate visa ampliar a compreensão através da intersecção entre a Filosofia da Tecnologia e a Filosofia da Biologia.

Abrindo a terceira seção, que reúne pesquisadores dedicados à discussão e análise da filosofia de G. W. Leibniz e das questões correlatas à sua obra, apresentamos o artigo **Refutação inédita de Espinosa por Leibniz: uma outra introdução à Teodiceia**, escrito por **William de Siqueira Piauí**. O artigo oferece uma interessante incursão na história do pensamento filosófico, explorando as complexas relações entre as obras de Leibniz e a filosofia de Spinoza. A partir da publicação das *Animadversiones ad Joh. Georg. Wachterilibrum De recondita hebræorum philosophia* por Louis-Alexandre Foucher de Careil em 1854, sob o título *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Piauí mostra como esse texto revela-se um precursor crucial para o entendimento de partes fundamentais dos *Ensaio de Teodiceia*. Neste contexto, o autor do artigo

delinha os principais pontos das *Animadversiones* e sua relevância para a compreensão da crítica leibniziana às ideias de Spinoza, especialmente em relação aos conceitos de Deus, substância e necessidade.

Na sequência apresentamos o trabalho elaborado por **Elliot Santovich Scaramal, Completeude de notas, consistência conceitual e instanciação**. Nesse artigo, Scaramal oferece uma análise sobre um dos aspectos mais fundamentais da filosofia de Gottfried Wilhelm Leibniz: sua lógica das noções completas e a relação delas com o conceito de substância. O texto aborda de maneira meticulosa e detalhada as complexidades subjacentes às definições leibnizianas de noções completas, um tema central que perpassa diversas obras do filósofo. A partir de uma investigação das análises de Leibniz sobre substância entre a década de 1670 e 1680, o texto revela três classes distintas de definições de noções completas, destacando suas nuances e implicações. O autor examina criticamente essas definições, demonstrando sua equivalência e apontando eventuais divergências. Nesse sentido, o autor explora a relação entre noções completas e substâncias individuais, constituindo-se como uma contribuição valiosa para pesquisadores da filosofia de Leibniz e da lógica modal.

Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu apresenta o texto **Universalização e logicidade: o projeto de uma nova linguagem na filosofia de Leibniz**. O trabalho analisa o projeto de Leibniz para uma nova linguagem universal, um empreendimento que visava não apenas unificar os povos, mas também todo o conhecimento humano. Explorando as raízes metafísicas dessa proposta, o texto destaca a concepção de Leibniz sobre uma única substância criada por Deus como o fundamento do mundo, um conceito que se estende até mesmo à idealização de uma língua que transcendesse as barreiras linguísticas e culturais. A análise é embasada em obras fundamentais de Leibniz como *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* e *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*, bem como em comentadores

contemporâneos que fortalecem os argumentos apresentados. Nesse sentido, o texto aborda o legado de Leibniz na simplificação de uma linguagem universal através de contribuições como os números binários, cujo impacto reverbera na programação computacional, na lógica e na comunicação entre as pessoas até os dias atuais.

Na sequência, **Cristiano Bonneau** apresenta **Ordem e entropia no pensamento de Leibniz**. Questões fundamentais da filosofia leibniziana como necessidade, finalidade e providência divina são o foco inicial da sua investigação, e a partir delas o autor traça um panorama abrangente das análises leibnizianas sobre o caos, a desordem e o papel da razão no entendimento do mundo. Em um século permeado por debates sobre a autonomia do mal e do irracional, o autor mostra que Leibniz incorpora algumas dessas discussões em sua filosofia, defendendo que essas questões não podem ser consideradas de maneira isolada no universo ordenado que ele concebe. Nesse sentido, o trabalho investiga a relação intrínseca entre a razão, a ordem e a desordem dentro do plano divino, e mostra como essa relação pode ser interpretada como um mistério além da compreensão humana. Além disso, o autor propõe uma análise sobre a entropia no pensamento de Leibniz, destacando sua relevância na construção de uma ética universal e no avanço das ciências. Reconhecendo a complexidade e a multiplicidade de temas presentes no pensamento leibniziano, o autor convida o leitor a explorar essas ideias originais e a transitar entre os diversos caminhos conceituais propostos.

André Luiz França Dourado apresenta **As ideias inatas em Leibniz: a crítica leibniziana à Locke nos Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano**. Neste ensaio, o autor apresenta e discute algumas conexões entre a ontologia e a epistemologia no pensamento de Gottfried Wilhelm Leibniz. Situando Leibniz em seu contexto histórico, marcado por transformações profundas na filosofia moderna, o autor destaca a crítica do filósofo às ontologias anteriores e aos sistemas epistemológicos emergentes, com ênfase especial na obra *Ensaio sobre*

o *Entendimento Humano* de John Locke. Explorando a questão do inatismo e sua relação com o conceito de mônada, o artigo busca apontar como a ontologia leibniziana se conecta à sua epistemologia, destacando a importância das mônadas como elementos essenciais para a compreensão da proposta leibniziana.

Finalizando a seção dedicada ao GT Leibniz, temos o artigo de **Marcos Fábio Alexandre Nicolau, Deus: razão, ação e bondade em Leibniz**, que visa proporcionar uma introdução acessível aos *Ensaios de Teodiceia* de Leibniz, uma obra central que encapsula sua filosofia do sistema da harmonia pré-estabelecida. A redação dessa obra em si é fascinante, originando-se tanto da necessidade do filósofo de esclarecer seu sistema em resposta às críticas de seus contemporâneos, quanto de um pedido de sua nobre interlocutora, a rainha Sophie Charlotte, que lhe dirigiu uma série de questões sobre o Dicionário Histórico e Crítico de P. Bayle. Este contexto revela o estímulo que levou o autor a escrever. O propósito do artigo é, portanto, convidar os leitores a explorar a Teodiceia, obra que temos à nossa disposição, em língua portuguesa, em duas excelentes traduções: a já clássica tradução de William de Siqueira Piau e Juliana Cecci Silva, e a recente tradução de Tessa Moura Lacerda e Celi Hirata. Estas traduções certamente incentivarão o estudo da Teodiceia no Brasil, estimulando pesquisas e a formação de grupos de leitura voltados para a iniciação científica e filosófica, o que se constitui como objeto do nosso GT.

Nesse sentido, as atividades contínuas e instigantes dos integrantes dos GTs representam, como mostram os trabalhos aqui publicados, uma valiosa ocasião para a disseminação e o debate da filosofia no Brasil. Agradecemos aos participantes que enviaram os seus trabalhos para compor a presente edição e desejamos a todos uma ótima leitura!

Ética e Tecnologia: ensaios sobre Levinas, Técnica e Leibniz

André Brayner de Farias

Coordenador do GT Levinas e presidente do Cebel, 2021-2023

Jelson Oliveira

Coordenador do GT Filosofia da Técnica e da Tecnologia

Patricia Coradim Sita

Coordenadora do GT Leibniz

PARTE I

Levinas e a urgência ética da política

A presença do Terceiro e a questão política no pensamento de Emmanuel Lévinas¹

George Gomes Ferreira²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.01>

1 Introdução

Pensar a política a partir das ideias do franco-lituano Emmanuel Lévinas significa ouvir um discurso profundamente silencioso, que se recusa, a todo custo, produzir alguma vibração. Talvez seja por isso que esse esforço tenha demorado tanto para adquirir a sua importância no meio acadêmico. Apesar de termos registros de algumas preocupações em torno do assunto, que remontam ao final da década de 1970³, foi somente na década de 1990 que sua produção filosófica começou a ser lida numa perspectiva política. Atualmente, é consenso que seu pensamento, ainda que não constitua propriamente uma filosofia política, nos permite avaliar as estruturas de dominação que nos cercam, e, principalmente, reconhecer os riscos, sempre iminentes, de cedermos cada vez mais espaço à barbárie.

Uma leitura política de Lévinas, no entanto, que faça valer a sua noção radical de ética, ainda se mostra um grande desafio. O caráter

¹ O presente estudo faz uso dos resultados parciais de pesquisa de mestrado em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – PPGFil/UECE.

² Mestrando no PPGFil/UECE e professor de Filosofia da rede estadual de educação básica do Ceará.

³ O registro mais antigo sobre o tema, encontrado apenas em notas bibliográficas, é o artigo *Emmanuel Lévinas et la politique*, de Guy Petitdemange, publicado em 1978 na revista *Projet*. Cf. LUUTU, Vincent Tsongo. *Penser le socio-politique avec Emmanuel Lévinas*, Profac, 1993, p.

enfático de sua descrição da alteridade, na qual o Eu surge a partir de uma estrutura subjetiva inteiramente voltada — e devotada — ao outro, pode eclipsar importantes análises sobre temas como a liberdade, o poder e o Estado. Por isso, importa reconhecer, como pretendemos fazer neste estudo, o valor da *questão política* em toda a sua dimensão crítica, procurando revelar o significado da resistência levinasiana à reflexão sobre *a política*, mas também sua abertura ao sentido *do político*, dado na *presença do terceiro*.

Lévinas evitou fornecer os elementos concretos de que precisamos para inscrever sua noção de responsabilidade ética no campo das relações políticas, mas apontou muito claramente, na última fase de seu pensamento⁴, que a figura que melhor representa a questão é a do terceiro no seu clamor pela justiça. Vem dele a necessidade de instituir uma relação mediada com o outro, de medir-se a proximidade e limitar a responsabilidade. Sua presença, que até o final dos anos 1960, auge da produção filosófica de Lévinas, se deu de modo muito discreto, passou a ser considerada a principal forma de aproximação entre ética e política a partir de então. O que nos leva a perguntar: como a presença do terceiro assume tamanha centralidade? Como ela se torna a própria colocação da questão política? Estaria ela ligada, mais profundamente, ao sentido mesmo da ética em Lévinas?

Cabe, portanto, no presente estudo, não apenas recolocar a questão, mas, sobretudo, reconduzir a discussão para o núcleo mais denso do problema, onde o terceiro, sempre presente, mas ainda assim inesperado, é entendido como *necessário*, reorientando o olhar sobre o significado mesmo da ética levinasiana. Por isso, longe de querer rever toda a sua filosofia, nosso esforço deve buscar um reposicionamento da questão no desenvolvimento de suas ideias, em diferentes escritos, fases

⁴ Fase representada aqui pelas ideias reunidas no livro *De outro modo que ser ou mais além da essência*, publicado em 1974.

e abordagens de seu pensamento, mas principalmente, na passagem de *Totalidade e Infinito* (1961) para *De outro modo que ser ou mais além da essência* (1974).

2 Ética e política em Lévinas: colocando a questão

A filosofia de Lévinas constitui uma profunda defesa do humano na linha tênue que separa o humanismo de sua completa inumanidade. Ela põe em questão toda a violência que somos capazes de cometer no exercício de nossa liberdade, e denuncia todo o horror que podemos consentir em nome da própria razão. Ao meditar sobre os eventos dramáticos do século XX, alguns, vividos por ele pessoalmente⁵, aponta em seu texto *O sofrimento inútil* (1982): “sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética” (Lévinas, 2004b, p. 136).

Desse modo, o trágico envolve não apenas o mal realizado com nossas próprias mãos, mas também a confiança numa razão incapaz de nos manter ligados uns aos outros, no sofrimento diuturno que ocorre alhures. Para Lévinas, a ética é, acima de toda liberdade, a resposta imediata ao outro que se impõe desde a estrutura mesma da nossa subjetividade, a responsabilidade na qual emerge um Eu insubstituível, único na sua condição de sujeito, de *sub-jectum*⁶, de *ser-para-o-outro*.

Mas situar a ética no campo inaugural das relações entre os homens, como *filosofia primeira*, envolve destituir o *primado da ontologia* no pensamento ocidental. A filosofia de Lévinas, portanto, também é uma denúncia de toda violência e atrocidades cometidas — e

⁵ É preciso dizer que Lévinas, judeu lituano, nascido em 1906, naturalizado francês em 1930, foi mantido prisioneiro pelos alemães de 1940 a 1945, teve quase toda sua família assassinada pelos nazistas na Lituânia.

⁶ O sujeito é *suporte* e, por isso, pode *suportar* o outro, como diz Lévinas em *De outro modo que ser*: “O Si é Sub-jectum: está sob o peso do universo — responsável por tudo” (Lévinas, 2021a, p. 183).

consentidas — que encontram seus fundamentos na estrutura mesma de *compreensão do ser*. Para ele, colocar a *relação com o ser* antes de toda *relação com o ente*, ou seja, com o *todo* acima do *frente-a-frente* dos indivíduos, é já considerar a posse e a dominação como fundamento de todas as relações no mundo. Dito de outro modo, a *conformidade entre ser e pensar* justifica a liberdade de um Eu para suprimir toda alteridade do Outro. Em *Totalidade e Infinito* (1961), seu livro mais conhecido, ele nos diz:

A relação com o ser, que se joga como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou apreendê-lo. Não é, portanto, uma relação com o outro enquanto tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. [...] “Eu penso”, retorna ao “eu posso” — a uma apropriação daquilo que é, a uma exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira, é uma filosofia do poder (Lévinas, 2021b, p. 36-37, tradução nossa⁷).

Lévinas vê na dominação do outro pelo mesmo, a essência comum entre o primado da ontologia e o da liberdade, e nisso, a base de toda a filosofia política ocidental. Na *pólis* ou no *Estado moderno*, estamos sempre numa guerra de todos contra todos, ou numa luta *contra* e *a favor* da totalidade que nos domina. Nessa perspectiva, até mesmo a tentativa de superar a guerra recorrendo à não-violência da neutralidade, desencadeia o estágio mais avançado de *inumanidade*:

Para a tradição filosófica, os *conflitos* entre o Mesmo e o Outro resolvem-se pela teoria em que o Outro se reduz ao Mesmo e, concretamente, pela comunidade do Estado em que sob o poder anônimo, mesmo que inteligível, o eu reencontra a guerra na opressão tirânica que sofre da parte da totalidade (*Ibidem*, p. 38).

⁷ Manteremos a tradução própria em todas as obras citadas em idiomas diferentes do português.

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

Dessa forma, a política, em sentido levinasiano, desliza no *tablado ontológico* da *prática da violência* e do *consentimento do mal*, de modo que sua oposição à ética nos parece insuperável. Instituições, leis e Estado, cumprem, segundo ele, uma autonomia assentada no risco iminente de traição: “a política deixada a si mesma carrega nela uma tirania” (*Ibidem* p. 334-335). A visão negativa que Lévinas desenvolve sobre as relações totalizantes, impessoais e anônimas, abre o que podemos nomear como a *questão política* em seu pensamento, que nos leva a questionar, por exemplo: a política é essencialmente má para ele? Ética e política são realmente dimensões inconciliáveis? É possível pensar em uma *política não-ontológica* no pensamento levinasiano?

O que fica mais claro, porém, nos seus estudos tardios, é que o problema da relação entre ética e política se acentua ainda mais, na medida em que sua descrição radical da responsabilidade vai avançando, levando seu pensamento até o ponto de não poder mais fugir à *questão*: “o que eu tenho a ver com a justiça? [*qu'ai-je à faire avec justice?*]” (Lévinas, 2021a, p. 245). É, portanto, no livro *De outro modo que ser*, que ele passa a colocar em perspectiva a articulação da ética com a política, pois trata a *presença do terceiro* como parte do frente-a-frente do rosto, em toda a sua ambiguidade inescapável, como ponte entre essas duas ordens, até então inconciliáveis. Não que a política se apresente como agir conforme o *bem*, no sentido rigoroso que Lévinas dá a esse termo⁸, mas porque, no grau mais elevado da responsabilidade, ele evoca uma presença que, para além de uma contingência, aparece em toda a sua necessidade⁹.

⁸ Lévinas pensa a ética como o “Lugar do Bem acima de toda essência” (Lévinas, 2021b, p. 106), ou seja, coloca o “bem antes do ser” (Lévinas, 2021a, p. 195).

⁹ Todo o impacto que o terceiro possui na sua filosofia vem do capítulo V do livro *De outro modo que ser*, onde Lévinas afirma que todos efeitos de sua presença são necessários, repetindo algumas vezes a expressão “*il faut*” (é preciso, é necessário) ao tratar deles. Sobre isso, Derrida pontua: “Lévinas analisa então corajosamente a consequência desse ‘é preciso’” (Derrida, 2008, p. 48).

No momento em que a alteridade se revela como desapego ao próprio ser, quando o Eu, significa o *eis-me aqui*¹⁰, respondendo por tudo e por todos, o *terceiro* encontra o seu lugar na cena ética, dando origem à consciência, fazendo da responsabilidade um *problema*:

Se a proximidade me ordenasse unicamente a outrem, “não haveria problema”, — em nenhum sentido, mesmo no mais geral do termo. A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. [...] A responsabilidade pelo outro vê-se perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro (*Ibidem*, p. 245).

Ora, Lévinas deixa muito claro, na última fase de seu pensamento, que o *terceiro* clama por justiça. Mas não aquela que surge imediatamente no rosto de outrem, que apela diretamente à vergonha de uma liberdade injustificada¹¹, mas aquela que me permite comparar, calcular e pesar a minha relação com o outro. O *terceiro* se apresenta, assim, no limite da responsabilidade: “O outro mantém-se numa relação com o terceiro pela qual eu *não posso responder inteiramente*, ainda que responda, antes de qualquer questão, pelo meu próximo somente” (*Ibidem*, p. 245, grifo nosso). Mas o que, propriamente, coloca o *terceiro* no centro da *questão*? Por que sua presença assume proporções tão dramáticas e dilemáticas diante da radicalidade ética em Lévinas?

É em vista de interrogações como essas, que sentimos a necessidade de voltar aos lugares em que a filosofia de Lévinas se coloca, ao mesmo tempo, contra os desdobramentos da ontologia na sua concretude política, ou seja, de retomar a sua leitura da guerra como a

¹⁰ Lévinas utiliza essa expressão, que aparece em diversos momentos da Bíblia, para indicar o mais alto grau da responsabilidade pelo outro: “A palavra *Eu* [Je] significa *eis-me* aqui [me voici], respondendo por tudo e por todos” (Lévinas, 2021a, p. 180).

¹¹ A relação ética que, em *Totalidade e Infinito*, traduz-se como acolhimento do rosto é também o lugar onde a liberdade se descobre injusta, da consciência moral: “O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça — a vergonha que a liberdade sente por si própria” (Lévinas, 2021b, p. 85).

A presença do Terceiro e a questão política no pensamento de Emmanuel Lévinas

essência do ser (*essance*)¹². Tal análise torna-se ainda mais relevante, na medida em que ele mesmo, em *De outro modo que ser*, e ante a necessidade desestabilizante do terceiro, se questiona: “porque é que fomos procurar a essência no seu Império?” (*Ibidem*, p. 244).

3 O ser e a política como guerra e tirania

O que tomamos como regra geral, na apreciação que Lévinas faz da política, é que ele não a tematiza de modo direto, e que as definições que ele articula só aparecem transversalmente no desenvolvimento de sua filosofia. Isso não significa dizer que ele tenha deixado de pensar a política, mas que as questões envolvendo temas como a liberdade, a violência e o Estado, não andam, senão, juntas à crítica que ele tece contra a ontologia. É possível dizer, assim, que a *questão política* de modo geral, desenha-se numa área um tanto quanto nebulosa de seu discurso, através de um silêncio de difícil tradução. O que significaria a *ausência* de uma enunciação direta da política? Lévinas realmente teria negado a sua dignidade filosófica?

Para entendermos melhor toda a gravidade da questão política no pensamento de Lévinas, devemos ir ao âmago de sua crítica ao primado do ser. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, um *tratado curto de guerra e paz* segundo a expressão de Derrida (Derrida, 2008, p. 67), ele deixa claro que a política constitui, senão, uma articulação racional da guerra, um modo de *prevê-la* e de *ganhá-la* por todos os meios (Lévinas, 2021b, p. 5).

¹² Na nota nº 8 do texto *A substituição*, de 1968, que foi incorporado com alterações em *De outro modo que ser*, Lévinas admite que pensou em usar a grafia “*essance*”, com “a” e não com “e”, assim como Derrida o fez em *différance*. Nesse mesmo texto ele detalha o papel do termo “*essência*” na sua crítica à diferença ontológica: “A própria filosofia seria a descoberta sucessiva e progressiva do Ser a ele mesmo. A partir daí, a descoberta não se soma ao ser do ente, à essência [...], mas constitui esta essência, numa vigilância sem descanso, como posse de si mesmo”. Cf. Levinas, Emmanuel. *La Substitution. Revue Philosophique de Louvain*, v. 66, 1968, p. 491.

Diferente de *Clausewitz*, para quem a guerra é a continuação da política¹³, Lévinas não hesita em tomar a guerra como a própria essência da política, pois a lógica da violência e da dominação já faz parte, segundo ele, da estrutura mesma de nossa compreensão da realidade: “Dura realidade [...] dura lição das coisas, a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as cortinas da ilusão” (*Ibidem*, p. 6). Mas para Lévinas, o que permite à tradição filosófica correlacionar *ser e pensar*, apreender o ser do ente (essência), é a *ideia de totalidade*, na qual os indivíduos vão buscar um sentido para permanecerem em luta. Desse modo, a ideia de totalidade é aquilo que permite compreendê-los como simples momentos articuladores num sistema¹⁴.

Mas a guerra não é só um evento no ser. Ela constitui a própria *essência*, ou seja, a persistência em continuar sendo, ou, como diz Lévinas, o *interessamento* no qual cada ente persevera em si, como *conatus*¹⁵. Em *De outro modo que ser* ele deixa bem claro esse posicionamento: “O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto” (Lévinas, 2021a, p. 15). Mais do que se revelar como guerra ao pensamento, a *essência* constitui uma luta fundamental que travamos

¹³ Nas palavras de Clausewitz, a guerra é a “continuação das relações políticas, uma realização destas por outros meios” (Clausewitz, Carl von. *Da Guerra*, São Paulo: Martins Fontes, 2022, p. 87).

¹⁴ A ideia de totalidade coloca a crítica levinasiana da política, da História e do Estado ao patamar da de Rosenzweig, como aponta Stéphane Mosès: “Tanto para Rosenzweig como para Levinas, que nele se inspira, a ideia de Totalidade, tal como Hegel a define seguindo o conjunto da tradição filosófica ocidental, baseia-se no postulado da identidade perfeita entre o real e o pensamento. Ela implica, portanto, a ideia de um sistema completo e perfeitamente fechado, do qual nada pode escapar, nem mesmo o sentimento que cada um tem da singularidade absoluta de sua própria existência, sentimento que, portanto, será desmascarado como uma simples ilusão da consciência subjetiva” (Mosès, 2004, p. 11)

¹⁵ Segundo Espinosa, “toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” e “se opõe a tudo que poderia suprimir a sua existência” (Espinosa, Benedictus de. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 180-181).

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

desde o horizonte do ser. Stéphane Mosès, em seu livro *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas* confirma esse entendimento:

Dizer que a guerra revela a própria essência do ser é afirmar que ela não deve ser concebida como um acidente que perturbaria a ordem natural da paz. Ao contrário, a simples observação da realidade nos mostra que tanto na ordem política como na ordem individual, a guerra de todos contra todos é a regra (e não a exceção) (Mosès, 2004, p. 9).

Desse modo, a fórmula final do antagonismo humano não significa apenas a entrada objetiva do indivíduo no seio de uma multiplicidade, que, na alergia ao outro, atestaria o fracasso de toda relação. Ela envolve a própria noção de sujeito forjada pela ontologia, que, segundo François-David Sebbah, já concebe a existência humana como uma luta fundada no egoísmo, como nos diz em seu texto *C'est la guerre*:

[...] deve-se apontar imediatamente que o indivíduo que sou nunca é simplesmente, para Lévinas, a vítima do desdobramento do ser como uma totalidade sistemática. Cada ser é guerra — um perseverar que já preenche o intervalo, e que, no que diz respeito ao existir humano, já se transforma no egoísmo de uma relação a si: se todo ser é um empreendimento de totalização, o Eu é exemplarmente e mais do que qualquer outro (Sebbah, 2006, p. 43).

Sebbah alerta para uma dimensão trágica de nossa relação com o ser em toda sua pureza e dureza, o fato de que estamos imersos numa revolta essencial, apontando as armas para nós mesmos. Ele está atento a um movimento reflexivo que antecede a produção mais madura de Lévinas, que se compõe, principalmente, de textos publicados nos anos 1930. Ali, no contexto de avanço do hitlerismo, o significado do *ser puro* não se separa do *ser guerreiro* que ele evoca:

Jamais perceberemos isso o suficiente, essa autodestruição consiste antes de tudo em transformar-se em um puro guerreiro, em um eu que nada mais é do que um guerreiro — o guerreiro puro é o homem que não é nada além de *atado* [rivé] a si mesmo na exaltação e exultação do

corpo como habitante triunfante do Mundo. Incapaz de se separar de si mesmo, exaltando o biológico, o corpo, o sangue e as raízes — é, portanto, expansão, ou seja, a incapacidade de ir ao encontro dos outros desprezendo-se de si (*Ibidem*, p. 44).

Pode se dizer que as reflexões do jovem Lévinas se alimentam de um crescente amargor pelo ontologismo que dominava o período. Mas nenhum sentimento de repulsa teria sido maior que sua decepção pessoal em relação à adesão de Martin Heidegger ao nazismo. Sua desilusão com Heidegger, antigo mestre de Friburgo, mantém-se sempre muito próxima de sua crítica à política feita no tecido ontológico das ideias de *Ser e Tempo*.

Seus comentários sobre o momento sombrio pelo qual passava a Europa, impressos no texto *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (1934), podem ser lidos como parte desse drama pessoal¹⁶, mas quando combinados com as análises feitas no ensaio *Da Evasão* (1935), fornecem uma visão ainda mais clara da dimensão sufocante da ontologia heideggeriana. A incontornável presença do ser a si mesmo, a autossuficiência do *ser puro* na nudez da existência corporal, tornam-se pontos-chave de sua denúncia do horror que tomava forma na metade dos anos 1930. Para Lévinas, o hitlerismo, absorto numa espécie de *primado do corpo*, entende que o destino de todas as almas já está determinado nos próprios genes, ou seja, condicionado à raça. Desse modo, a essência comum entre os indivíduos não se dá por via do espírito, em vez disso, corre nas suas veias:

¹⁶ Para Abensour o texto de Lévinas em 1934 é uma clara resposta à Heidegger e sua filiação ao partido nazista: “Como não perceber nestas *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, pouco mais de um ano depois do discurso da reitoria de 27 de maio de 1933 sobre *L'Autoaffirmation de l'Université allemande*, a decisão de pôr em prática a força heurística e a força crítica do método fenomenológico à prova do hitlerismo? Como se o seu autor estendesse ao mestre em fenomenologia, um espelho para ver se este reconhecia nele a imagem que o discípulo, intérprete do hitlerismo, conseguiu fazer aparecer ali” (Abensour *in* Lévinas, 1996, p. 40).

A presença do Terceiro e a questão política no pensamento de Emmanuel Lévinas

O biológico, com toda a sua fatalidade, torna-se mais do que um objeto da vida espiritual, torna-se o seu coração. As vozes misteriosas do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado, para os quais o corpo serve de veículo enigmático, perdem a sua natureza de problemas sujeitos à solução de um Eu soberanamente livre. [...] A essência do homem não está mais na liberdade, mas numa espécie de cadeia. Ser verdadeiramente si mesmo não é retomar seu voo acima das contingências, sempre estranhas à liberdade do Eu; é ao contrário, tomar consciência do acorrentamento [*enchaînement*]¹⁷ original inelutável, único de nosso corpo; é sobretudo aceitar este acorrentamento (Lévinas, 1934, p. 63).

Para Lévinas, o fundo dramático dessa existência corporal está na impossibilidade de sair do ser que o corpo testemunha: “acorrentado a seu corpo, o homem se vê negado o poder de escapar a si mesmo” (*Ibidem*, p. 207). A revolta do ser contra si, que ele descreve em *Da Evasão*, vem do sentimento de *vergonha*, ou seja, da impossibilidade de esconder nossa intimidade, e de *náusea*, que significa uma impotência fundamental para dominar o ser que somos e, ao mesmo tempo, de fugir dele. Ambos, medem a própria espessura do *mal-estar* que figura na base da tirania hitlerista. Desse modo, é possível dizer que o poder tirânico, para o jovem Lévinas, decorre de uma profunda crise interior no sujeito, que se opõe a si, e que resulta na incapacidade de enxergar o lado de fora, de pensar o outro.

Assim, sua visão da tirania¹⁸ parece andar junta a uma noção muito radical do *mal* que nos domina a partir de dentro, do qual não conseguimos nos excluir. Não por acaso, nesse texto de 1934, Lévinas

¹⁷ É possível ler o termo “*enchaînement*” como “encadeamento”, o que nos permite pensar que as vozes misteriosas do sangue equivalem ao “sequenciamento” de nossa estrutura genética que nos condena a sermos quem somos.

¹⁸ Ernst Wolff considera que a tirania, para Lévinas, é quase uma não-política: “A tirania constitui o ponto zero, o ponto mais desprovido de política, a situação mais despojada de justiça, o ponto de partida a partir do qual, enfrentando ou em oposição a ele, qualquer filosofia política deve ser construída. [...] O lado político da busca pela evasão procura uma evasão de toda tirania, de todo totalitarismo (Wolff, 2007, p. 137).

descreve o hitlerismo como uma forma de paganismo¹⁹, na qual o homem se reduz aos seus sentimentos primários, que fazem do corpo os próprios limites do ser, numa espécie de *vida elemental*. Em 1990, numa rápida releitura de seu próprio escrito juvenil, ele detalha essa compreensão:

O artigo procede de uma convicção de que a fonte da sangrenta barbárie do nacional-socialismo não está em alguma anomalia contingente do raciocínio humano, nem em algum mal-entendido ideológico ocidental. Há neste artigo a convicção de que esta fonte se deve a uma possibilidade essencial do *Mal elemental* onde a boa lógica pode conduzir e contra a qual a filosofia ocidental não se assegurou suficientemente (Lévinas, 1990, p. 63).

Que a ordem do ser é o próprio mal, Lévinas sempre deixa muito claro, mesmo em sua fase mais madura²⁰, porém, o *mal elemental* é ainda mais profundo, equivalente à tirania, ao paganismo e à barbárie. Em 1934 ele nos diz que aquilo que está em jogo no hitlerismo é a própria humanidade do homem, enquanto em 1935, ele dá um tom ainda mais dramático ao seu apelo: “toda civilização que aceite o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara” (Lévinas, 1982, p. 127). Finalmente, em *Totalidade e Infinito*, ele declara abertamente que a ontologia de Heidegger é uma filosofia da injustiça, traduzindo-se como o significado primeiro do mal:

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral [...] permanece na obediência do anônimo e leva, fatalmente, a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens

¹⁹ O pequeno texto *L'actualité de Maïmonide*, presente na edição nº 4 da revista *Paix et Droit*, de abril de 1935 reforça esse apontamento: “O paganismo é uma incapacidade radical de sair do mundo. Não consiste em negar os espíritos e os deuses, mas em situá-los no mundo. [...] A moralidade pagã é apenas a consequência desta incapacidade fundamental de transgredir os limites do mundo” (LEVINAS, Emmanuel. *L'actualité de Maïmonide*. In: *Paix et Droit: Organe De L'Alliance Israélite Universelle*, n. 4, 1935).

²⁰ Diz Lévinas: “É evidente que há no homem a possibilidade de não despertar para o outro: há a possibilidade do mal. O mal é a ordem do ser simplesmente — e, ao contrário, ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, um ‘outramente que ser’” (LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, p. 156).

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

reificados. Ela remonta a “estados de alma” pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores (Lévinas, 2021b, p. 38).

Nos anos 1940 ele traduz a ameaça como o *mal de ser* [*mal d'être*], nas obras *Da existência ao existente* (1947) e *O tempo e o outro* (1948). Para Lévinas, a existência pura reflete uma situação limite em que “o ser é sem resposta”, é uma verbalidade surda como simples *há* (*il y a*), forma impessoal à qual estamos *entregues*: “sentimos seu abraço sufocante como a noite, mas ele não responde. É o mal de ser” (Lévinas, 2004a, p. 28). Amadurecida nos escritos do cativeiro alemão, a noção de *há* tem o significado denso de uma presença que se impõe e deforma toda a realidade, todo sentido, o mundo:

Na noite em que estamos atados [*rivés*], não lidamos com nada. Mas esse nada não é o de um puro nada. Não há mais isso, nem aquilo; não há “qualquer coisa”. Mas esta ausência universal é, por sua vez, uma presença, uma presença absolutamente inevitável. [...] Não há discurso. Nada nos responde, mas esse silêncio, essa voz do silêncio é ouvida e assusta como o “silêncio dos espaços infinitos” de que fala Pascal. *Il y a* em geral, sem que importe isso que há, sem que possamos anexar um substantivo a esse termo *il y a* forma impessoal, como chove ou faz calor. Anonimato essencial (*Ibidem*, p. 94-95).

A ideia de um mal maior, pressentido ainda na metade dos anos 1930, o acompanha nos textos *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* e *Da Evasão*, como dois grandes alertas quanto ao perigo da *aceitação do ser*, e de não ceder a fórmulas fáceis de integração entre a ética e a política. Já o *há* é, ao mesmo tempo, desolador e necessário, haja visto que no seio dele surge a *hipóstase*, como um *ente* que se apodera de sua *existência*, um sujeito que fala e responde pelo sentido. O caráter necessário do mal no pensamento levinasiano, no entanto, deve ser lido com muito cuidado. Os próprios avisos que Lévinas inclui em seus trabalhos, parecem anunciar mais que uma precaução, são formas de expressar o próprio assombro que desde a juventude, ele carrega consigo,

e que o fez se perguntar: “minha vida ter-se-ia ela passado entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo se recusando a todo esquecimento?” (Lévinas, 2007, p. 73).

O *mal essencial* ou *elemental* que se concretiza na tirania, nos permite determinar o significado real do distanciamento entre ética e política no pensamento levinasiano, a partir dos riscos que comporta essa relação. Mas talvez seja, também, a principal razão para que Lévinas, em *De outro modo que ser*, tenha se perguntado pelo sentido de retornar ao império da essência. Sua interpelação de si mesmo, de sua própria filosofia, é feita ali sob o signo de uma presença ambígua, estranha à intimidade da relação com o outro, e que, ao mesmo tempo, anuncia um caminho para pensar politicamente a alteridade. O terceiro, que traz consigo a justiça, não deixa se apresentar, portanto, como uma *perturbação necessária* à ordem do bem.

4 A presença do terceiro e o significado da justiça

É preciso tratar do sentido que a presença do terceiro possui no pensamento levinasiano. Primeiramente, temos de considerar que nenhuma relação ganha significação ética fora do que ele chama *tercialidade*. Ainda que a alteridade se inscreva no frente-a-frente do rosto, na proximidade de outrem, ela não se encerra na dualidade que esses termos formam, pois há sempre *um terceiro* a quem ela se refere e que lhe escapa: o Infinito. A possibilidade de pensar o Infinito, ou seja, de se relacionar com o absolutamente outro a partir de um estranho que me chega, é a própria condição de ruptura com o duelo que *eu* e *tu* constituem²¹. Pensamento e relação que significam, na verdade, ouvir a

²¹ Segundo Jean-Luc Marion “a alteridade dual, ao excluir o terceiro, reconhece que não realiza, que não alcança, ou mesmo que nem sequer abre a alteridade” (MARION, Jean-Luc. *Le tiers ou la relève du duel*. In: *Archivio di filosofia*, v. LXXIV, p. 1000-1017, 2006).

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

voz que vem de além da completude ser, ou seja, da *terceira pessoa*, como Lévinas descreve no texto *Da significação ao sentido* (1964):

Esta terceira pessoa que, no rosto, já se retirou de toda revelação e dissimulação — que passou — esta “eleidade” [*“illeité”*] não é um “menos que ser” em relação ao mundo em que o rosto penetra; mas é toda a enormidade, todo o “desmensuramento”, todo o infinito do absolutamente Outro, escapando da ontologia. A suprema presença do rosto é inseparável desta suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência da visitação (Lévinas, 2012, p. 63).

Mas a tercialidade da terceira pessoa, do “ele” ausente do dualismo do *eu-tu*, ou seja, o “il” da “*illeité*”, em Lévinas, não coincide com a do *terceiro* (*tiers*) que remonta às relações sociopolíticas. Segundo lemos em *Totalidade e Infinito*, o terceiro é a “presença da humanidade inteira nos olhos que me observam” (Lévinas, 2021b, p. 229) e, por isso, *aparece* no encontro como uma extrapolação da apresentação do Outro ao Mesmo. Em *De outro modo que ser*, ele *aparece* junto ao Outro, é outro do Outro, na proximidade comigo: “O terceiro é outro que não o próximo, mas também outro próximo, mas também próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante” (Lévinas, 2021a, p. 245). O terceiro, portanto, se difere da *eleidade* da terceira pessoa, na medida em que *aparece*, ou seja, que assume uma *presença* capaz de ser capturada e, ainda que esteja longe, se entrega aos poderes da visão, ou seja, é desvelamento: “A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser, produzem-se na significação — na proximidade a partir do terceiro” (*Ibidem*, p. 249).

Mas então, como descrever essa presença? Qual a diferença entre o outro e o terceiro? E o que querem eles de mim? Estamos, portanto, no limite da responsabilidade, ponto em que surge o problema, a questão, a tematização, ou seja, toda a ordem da consciência. Diferente da intimação que comanda o *ser-para-o-outro*, que vem “sabe-se lá de onde”, de um *passado imemorial*, como dívida contraída antes de ter sido feita, o apelo do terceiro, contemporâneo a mim e ao outro, dá-se numa

urgência temporal, síncrona, que me obriga a ponderar: “Qual deles passa à frente do outro?” (*Ibidem*, p. 245). Nasce, assim, a ordem em que se pode reclamar uma prioridade, onde é preciso medir a infinita responsabilidade e, desse jeito, comparar os incomparáveis: “O próximo que me obceca já é um rosto, ao mesmo tempo, comparável e incomparável, um rosto único e em relação aos rostos, precisamente visível na preocupação com a justiça” (*Ibidem*, p. 246). A *questão política*, que se dá na visibilidade do terceiro, é, portanto, para Lévinas, o problema de ser justo, é uma *questão de consciência*.

A justiça, para Lévinas, sempre foi o verdadeiro *problema* da ética, pois anda na linha tênue entre fazer o que é bom e o que é necessário. Mas na hora de determinar o significado da justiça segundo a sua filosofia, é importante perceber uma diferença nas formas como ela é enunciada em seus dois maiores trabalhos. É preciso então expor o aviso que ele dá no *Prefácio* à edição alemã de *Totalidade e Infinito*, em 1987:

[...] não há diferença terminológica alguma na obra *Totalité et Infini* entre misericórdia ou caridade, fonte do direito de outrem que precede o meu, de um lado, e a justiça, por outro, em que o direito de outrem — mas alcançado após investigação e julgamento — se impõe antes do terceiro. A noção ética geral de justiça é evocada nas duas situações indiferentemente (Lévinas, 2004b, p. 282).

Ao afirmar que a noção de justiça em *Totalidade e Infinito* implica pensar o direito do outro antes do meu, como misericórdia ou caridade, e antes da relação com o terceiro, Lévinas acaba por realçar, ainda mais, o caráter problemático da justiça na passagem para a última fase de seu pensamento. Na obra de 1961, ele deixa muito claro que a justiça se dá na relação com o outro: “*chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso*” (Lévinas, 2021b, p. 67). E na ocasião, o terceiro é *visto* nos olhos do outro, na sua *espectralidade*²², que anuncia a *humanidade inteira*. Já

²² A noção de espectralidade tomamos de Bensussan: “Os terceiros rondam o duo ético, pois “gritam por justiça”. De certa forma, eles também querem ter direito a um tratamento ético.

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

em *De outro modo que ser* o terceiro é o “terceiro homem pelo qual começa a justiça” (Lévinas, 2021a, p. 246), e desse modo, surge como *perturbação* à reta exigência do próximo, criando a necessidade de *mediação* nos limites da responsabilidade.

O que faz Lévinas mudar a forma de *aparição* e, com isso, o sentido do terceiro? O que o leva a considerar a outra forma de justiça? É possível notar que, na passagem entre suas duas maiores obras, ocorre um *realinhamento* estrutural na sua descrição da ética. Em *Totalidade e Infinito* a relação com o absolutamente é contemporânea da consciência: “é a exigência ética do rosto que põe em questão a consciência que o acolhe” (Lévinas, 2021b, p. 228). Como consciência, para ele, já é temporal, não porque ordene dados e fatos no tempo, mas porque significa um atraso em relação ao momento da inumanidade, um adiamento perpétuo da hora da traição (*Ibidem*, p. 23). Antes de todo ato objetivante, ela surge, no texto de 1961, como a impugnação da liberdade e, assim, consciência da injustiça:

O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça — a vergonha que a liberdade sente por si própria. Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento de tematização se inverte. Mas esta inversão não equivale a “conhecer-se” como tema visado por outrem; mas submeter-se a uma exigência, a uma moralidade (*Ibidem*, p. 85-86).

Em *De outro modo que ser*, no entanto, Lévinas descreve a consciência como separada da estrutura da subjetividade ética, de modo que a exigência em responder pelo outro não passa por suas

Mas é impossível — precisamente por causa da sua multiplicidade. Não pode haver um rosto da multiplicidade. Os terceiros não têm rosto e convidam-me, sob a pressão salutar do seu pedido de justiça, a sair do duo, a levar em consideração o que pode ter de injusto no face-a-face. É isso também que enfatizo quando falo em *espectralidade*” (BENSUSSAN, Gérard; COHEN-LEVINAS, Danielle. *L'appel du politique*. In: *Revue des Deux Mondes*, 2010, p. 147).

determinações, ou seja, não se torna problema. O que ele nomeia como *passado imemorial* é a incapacidade mesma de lembrar porque o outro me concerne, possibilidade de levar a culpa por uma falta que não se sabe que cometeu. Esse é, portanto, o significado do Eu como “eis-me aqui, respondendo por tudo e por todos” (Lévinas, 2021a, p. 180-181). Mas também quer dizer que nenhum problema nos chega do mundo²³, relação incapaz de me gerar para a responsabilidade. Pelo contrário, Lévinas assegura que a via correta é “da responsabilidade ao problema” (*Ibidem*, p. 251).

Podemos dizer, assim, que é na plenitude da alteridade, enquanto ausência completa de comunicação entre os campos *pré-original* e *original* da consciência, que se impõe a necessidade de recorrer ao terceiro, como se isso nos permitisse ligar o impulso original em direção ao outro e a necessidade de estruturar seu acontecimento no mundo. É nessa *terceira via* que a responsabilidade encontra um gesto que se move na *contradição*, como o bem, o desinteressamento, tendo que se inscrever na ordem do ser, na qual se determina quem vem primeiro, traduzindo a *generosidade* por *necessidade*, e a *responsabilidade* como *direito*, signo da liberdade sob o jugo da obediência.

Em suma, a consciência que nasce junto à necessidade de ser justo, diante da multiplicidade de vozes que me obcecaram da mesma altura que o outro, produz uma resposta diferente, a igualdade e reciprocidade pela qual eu mesmo posso contar como outro do próximo. Lévinas, ainda nos limites da proximidade, apela aos *tribunais*, onde ficamos todos *em pé de igualdade*, onde a minha existência importa, ou seja, onde o Eu e o Ser valem e pesam. Não estaríamos, então, de volta aos lugares de onde tentamos nos evadir? Esse não seria o próprio reino do *conatus* como fim último? Ora, nesse momento, importa muito saber se

²³ Lévinas não poderia ser mais enfático: “a ética é a ruptura da unidade originária da apercepção transcendental — ou seja, o mais além da experiência” (Lévinas, 2021a, p. 232).

não nos enganamos com o terceiro e, por isso, acreditamos ser necessário *relê-lo* em toda a sua ambiguidade.

5 A política e o terceiro: a ética no centro da questão

Em *De outro modo que ser*, Lévinas nos apresenta o terceiro em meio a uma tensão gerada pelo encontro de duas dimensões que, até então, ele procurou separar muito avidamente. Ética e política, ao se dirigirem para um mesmo ponto, não deixam de evidenciar suas arestas. E ainda que Lévinas admita uma reorientação de suas análises, com a “perturbação da responsabilidade” e a necessidade de “correção da assimetria”, ele ainda se mostra muito temeroso e pouco elucidativo sobre tais assuntos. Como então fazer da *questão política* e da *presença do terceiro* um só problema, e reconduzir esse último ao núcleo do pensamento levinasiano?

É certamente no desejo de responder a esse desafio que, desde os anos 1990, os escritos de Lévinas vêm sendo relidos por um número cada vez maior de estudiosos. Uma das primeiras e mais importantes abordagens sobre o tema foi feita pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida, no texto intitulado *A palavra acolhimento*, publicado em *Adeus a Emmanuel Lévinas* (1996). Nele, Derrida se refere aos “temíveis problemas” que surgem com o terceiro, procurando ver na sua *aparição* aquilo que apontaria seu verdadeiro significado:

Esta interposição do terceiro, esta “terceiridade”, se ela não interrompe, seguramente, o próprio acolhimento, ela envia ou desvia para si o duelo do face-a-face, o acolhimento singular da unicidade do outro como uma testemunha (*terstis*) para dela testemunhar (Derrida, 2008, p. 46).

Derrida se ocupa claramente dos impactos da presença do terceiro sobre a ética levinasiana, e considera o seu atendimento tão urgente quanto o apelo do outro: “esta saída para fora da

responsabilidade puramente ética, esta interrupção do imediatismo ético é imediata” (*Ibidem*, p. 49). Para ele, que está em busca de ler politicamente a obra levinasiana, o terceiro põe em questão a própria pureza da ética:

Porque a ausência do terceiro ameaçaria de violência a pureza da ética no imediatismo absoluto do face-a-face com o único. Lévinas, sem dúvida, não o diz desta maneira. Porém, o que faz ele quando, para além ou através do duelo do face-a-face entre dois “únicos”, ele se remete à justiça, ele afirma e reafirma “é preciso” a justiça, “é preciso” o terceiro? (*Ibidem*, p. 46).

Derrida alerta para uma possível cegueira da ética diante da violência que lhe ameaça a partir de dentro. Isso justificaria, segundo ele, a própria correção da assimetria pela justiça. Sem o terceiro como testemunha (*terstis*)²⁴, a ética encerraria, assim, uma violência *invisível*, dada na impossibilidade de fazer a distinção entre ela e seus contrários: o mal, o ódio, a pulsão de morte e o fechamento egoísta. Conversão da *devoção ao outro* em *violência contra o outro*: “O terceiro protegeria pois contra a vertigem da violência ética propriamente dita. A ética poderia estar duplamente exposta a esta mesma violência: exposta a sofrê-la, mas também a exercê-la” (*Ibidem*, p. 50).

Por outro lado, Derrida também lê o terceiro como um desvio da retidão ética, da obrigação inadiável com o outro: “É verdade que o terceiro protetor ou mediador, em seu devir jurídico-político, viola por sua vez, ao menos virtualmente, a pureza do desejo ético destinado ao único” (*Ibidem*, p. 50). A relação com o terceiro resultariam numa espécie de *traição original*, como faltar à palavra ou prestar falso testemunho:

[...] se o face-a-face com o único engaja a ética infinita de minha responsabilidade pelo outro numa espécie de juramento *avant la lettre*,

²⁴ “*Terstis*” ou “*testis*” significa aquele que auxilia como terceiro em algo que dois estão interessados. Cf. BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*: 2. Pouvoir, droit, religion. Paris: Les Éditions de Minuit: 1969.

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

de respeito ou de fidelidade incondicional, então o aparecimento inelutável do terceiro, e com ele da justiça, subscreve um primeiro perjúrio. [...] A justiça começaria com esse perjúrio (*Ibidem*, p. 50).

Derrida, ao tensionar o discurso levinasiano, procura demonstrar que a inscrição da ética nas relações políticas, envolve a inevitável exposição de um segredo ao escrutínio público, submete aquilo que Lévinas considera enigma ou mistério, ao desvelamento. De certa forma, nosso filósofo já havia tocado em temas parecidos décadas antes, no texto *O Eu e a Totalidade* (1954). Ali, a relação à dois aparece como uma “sociedade íntima” ou “sociedade de solidões”, em que o terceiro, enquanto excluído, significa o rompimento com a exclusividade do vínculo amoroso²⁵ que abre o horizonte da injustiça: “a injustiça não poderia realizar-se na sociedade amorosa em que o perdão a anula. Só há injustiça verdadeira — quer dizer, imperdoável — em relação ao terceiro” (Lévinas, 2004b, p. 52).

Mas as razões para que, em *De outro modo que ser*, ele considere o terceiro um problema quase insuperável, não se referem apenas à dimensão concreta da sua presença. O terceiro é o centro da questão política, e, como tal, coloca à prova as possibilidades de um pensamento político genuinamente levinasiano. Nesse sentido, cabe mencionar o esforço de Miguel Abensour para inscrever as ideias de Lévinas nos círculos da filosofia política francesa. Abensour se coloca a missão de responder ao desafio proposto por Lévinas em *De outro modo que ser*, que para ele autoriza a tarefa de pensar uma *refundação* do Estado, numa perspectiva obviamente contrária à de Hobbes:

²⁵ Onde se lê: “Por essência, o terceiro homem perturba esta intimidade: minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com ele, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro” (Lévinas, 2004, p. 41).

[...] importa saber se o Estado igualitário e justo no qual o homem se realiza (o qual há que instituir e, sobretudo, manter), procede de uma guerra de todos contra todos ou da responsabilidade irreduzível de um por todos, e se ele pode prescindir de amizades e rostos (Lévinas, 2021a, p. 248)

Para Abensour, Lévinas anuncia o terceiro, ao mesmo tempo, como signo da ética e da justiça, cuja presença na proximidade nos exige pensar as estruturas sociais mais complexas em função da responsabilidade pelo outro. Em seu texto *L'extravagante hypothèse*, Abensour revisita diversos lugares da filosofia de Lévinas, em busca de reunir os elementos que possam justificar uma leitura política de suas ideias, a partir de uma visão eminentemente prática do terceiro:

O terceiro é problema, interrompe o infinito da responsabilidade para-o-outro, exige comparação, medição e ao mesmo tempo a limitação da responsabilidade que se define como justiça. A assimetria da proximidade se substitui à ponderação da justiça que introduz a tematização e a comparação entre incomparáveis (Abensour, 1998, p. 82).

Abensour procura rever os fundamentos do Estado tendo a exigência ética como movimento crítico e corretivo das instituições políticas, que impediria a sua autodeterminação, pois segundo Lévinas, elas estão “a todo momento a ponto de ter seu centro de gravitação nelas mesmas, e a pesar por conta própria” (Lévinas, 2021a, p. 248).

Já no lado oposto ao de Abensour, encontramos os comentários de Jacques Rolland, que, no texto *Pas de conseils pour le tyran. Levinas et la question politique (All is not well)*, não esconde suas reservas em relação à tese de Abensour. Rolland assume, como ponto de partida, que a questão política, apesar de legítima, não tem respaldo filosófico no pensamento levinasiano. Se, como entende Abensour, Lévinas aponta para um fundamento positivo do Estado, ele não o faria, segundo Rolland, buscando constituí-lo eticamente, pois teria deixado claro que a política é, senão, a “gestão de um mundo em guerra”. Para Rolland: “tal

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

como acontece com a moralidade, a política não é realmente uma questão para Levinas, mas apenas o problema da fundação do político pode sê-lo — o que, no entanto, não será mais aprofundado” (Rolland, 2002, p. 42).

Rolland acredita que a ética levinasiana não pode ser traduzida ao nível de uma orientação para o funcionamento de qualquer Estado devido a sua própria natureza crítica, pré-original, em que ela *enfrenta* a política atacando-lhe os fundamentos. Ele compreende a seriedade da ameaça constante de tirania e, por isso, pensa a relação entre ética e política sob a ordem de uma radical separação:

O mundo (o mundo em guerra) não tem meios para se questionar sobre a sua justiça — nem, portanto, obviamente, sobre a sua injustiça. Mas a política, ao gerir este mundo, é igualmente impotente neste aspecto — e a filosofia política não está em melhor situação, embora Aristóteles pense que a questão adequada é a dos justos e dos injustos dentro da cidade. Gestão do político, a política suscita críticas radicais, mas que não podem partir da política nem serem articuladas em termos políticos (*Ibidem*, p. 55)

Nessa mesma linha, está Gérard Bensussan, que em seu texto *Levinas et la question politique*, coloca o carácter assimétrico da relação ética como o elemento norteador do debate sobre a questão política. Menos radical que Rolland, Bensussan esboça o plano da relação entre a responsabilidade insubstituível do sujeito e o campo simétrico das solicitações com o terceiro. Segundo ele, é porque outrem nunca está sozinho que a ética permite, ela mesma, colocar-se a questão, inaugurar a política. O contato, então, seria da ordem de uma *inspiração* ética na política, permitindo “que os seus ‘interstícios’ fossem vistos na pluralidade, na contestação, na diversidade, dentro de um todo móvel, mesmo um tanto frágil, correspondente institucionalmente à democracia” (Bensussan, 2000, p. 5).

A inspiração seria, para Bensussan, uma forma de demarcar a *intransitividade* ou *intraduzibilidade* da relação entre ética e política, que,

quando não respeitada, corre o risco de um desastre. Tal característica fica mais clara em seu livro *Éthique et expérience. Levinas politique*:

A inspiração sugere algo muito diferente da dedução, tradução ou dialetização. Provém do fosso irreduzível entre proximidade e justiça, toma constantemente nota da eficácia deste fosso, significa uma transcendência irreabsorvível, uma separação absoluta mas mutável e instável. Nesse sentido, podemos determiná-la como um modo de investimento da política pelo que não é, pela ética, por aquilo que, *antes dela*, permite que ela surja como questão e, *depois dela*, a reanima seu significado na justiça que passa a justiça (Bensussan, 2008, p. 45).

Todo esse debate é assistido de perto por Ernst Wolff, que, em seu livro *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, organiza-o em função do movimento pendular entre o Dizer e o Dito, um raciocínio levinasiano desenvolvido no final dos anos 1960, sendo posto em prática em *De outro modo que ser*. A estrutura de sentido criada por Lévinas se dá no campo da *enunciação*, e permite fugir ao cerco da diferença ontológica²⁶, justificando a própria interrupção da ética por si mesma. A leitura desses dois elementos na questão política, segundo Wolff, longe de ser óbvio, também se dá de modo caótico e abrupto:

O que é embaraçoso é que Lévinas misture os diferentes níveis de linguagem que nele identificamos: um discurso sobre a justiça (a revolta contra a injustiça e a revolução permanente) se mistura com o da responsabilidade (o chamado do além do ser). Transfere assim a incondicionalidade do significado do outro (o *dizer*) para uma discussão sobre a busca prática da justiça (o *dito*) sem ser obrigado a passar por uma hermenêutica, sem passar pelo trabalho necessário de pesar todos os terceiros. Por outras palavras, a minha substituição pelo outro ao nível do dizer transfere-se para a minha procura de justiça, negligenciando a importância da traição que acompanha esta tradução (Wolff, 2007, p. 374).

²⁶ Segundo Wolff, “a atitude natural ou ingenuidade da filosofia que consiste em acreditar que todo significado repousa no ser está sujeito a uma redução; o *dito* é reduzido ou devolvido ao seu *dizer*; a diferença ontológica é colocada entre parênteses para destacar a diferença entre *dito* e *dizer* (Wolff, 2007, p. 254).

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

Wolff entende que as considerações feitas sobre a questão política gravitam em torno dessa tradução/traição, presente na trama do *Dizer* e do *Dito*. Assim, ele separa os esforços de pelo menos quatro comentadores de Lévinas, segundo o que ele chama, de um lado, *modelo de interrupção ou descontinuidade*, e, de outro, *modelo de troca ou diálogo*. No primeiro caso ele vincula Jacques Rolland a Jacques Derrida, e no segundo, Michel Vanni a Miguel Abensour.

Deixamos, propositadamente, nossa análise dos comentários de Vanni por último, pois entendemos que sua visão nos reconduz ao aspecto central do problema do terceiro e da questão política. Ele analisa as consequências da entrada do terceiro à luz dessa dinâmica do *Dizer* que se trai no *Dito*, como um problema de tradução que suscita atenção redobrada ao exercício de pensar tal relação. Mostra que da mesma forma que o *Dizer* pode se fechar no sentido definitivo do *Dito*, apagando com isso a escuta do transcendente, a tentativa de *ouvir* o real significado do comando que vem de um passado imemorial, ou seja, a busca por seguir a inspiração do puro *Dizer*, pode resultar na violência mais absurda. Em seu texto *Le souffle coupé. Répondre d'autrui sous la menace de l'il y a*²⁷, ele deixa claro que tem em mente o retorno do terrível *há* (*il y a*) que reaparece no final do Capítulo V, em *De outro modo que ser*:

[...] o horror do *há* e o seu lugar específico na construção de *De outro modo que ser* ilustram em Lévinas a relação particular da ética com a política. Esta relação é da ordem de uma ruptura ou de uma dupla interrupção. Por um lado, como acabamos de ver, a continuidade constituinte que vai da proximidade ética ao Estado através da justiça do terceiro é interrompida pela sempre iminente reversão do Estado para uma neutralidade sufocante (Vanni, 2006, p. 371)

Essa é a situação na qual está implicada toda a radicalidade da *questão*, na medida em que coloca o terceiro no centro do risco iminente de perversão do próprio sentido da ética. Se Wolff atenta para o fato de

²⁷ Traduzido livremente: “A falta de ar: responder a outrem sob a ameaça do *há*”.

Lévinas negligenciar uma *hermenêutica da traição*, Vanni atua no sentido de completar essa lacuna. O terceiro, a justiça ou a consciência não são um problema na ordem de sua *entrada*, mas como sempre nos aponta Lévinas, já estão presentes desde a visão do rosto. Mas o apelo que escutamos não vem da retidão do outro, ele é ouvido desde sua dimensão pré-original e an-árquica, cuja irrecuperabilidade de sua fonte é explicada por Lévinas como *eleidade*. É preciso, portanto, traduzi-lo, traí-lo, como tarefa essencial de nossa vida prática:

Se o Dizer como significação ética inspira o sujeito que se constitui nesta inspiração ou nesta eleição, o sopro desta inspiração só pode ser um sopro cortado ou retido, a menos que se traia ao converter-se numa origem situável, “deduzida” de seus vestígios (Vanni, 2006, p. 372).

Aparentemente, as alternativas que Vanni nos dá, para relacionar ética e política, se colocam já entre duas grandes possibilidades de violência, uma como violência da justiça, outra, como violência da ética: “o comando transcendente incluído na responsabilidade pode muito bem transformar-se num reinado da violência mais arbitrária, perpetrado em nome desta Transcendência absoluta” (*Ibidem*, 372). Assim, nada pode ser entregue a si mesmo, e é nisso que Vanni deposita o sentido da dupla interrupção:

O Dito entregue a si mesmo pode a qualquer momento transformar-se num pesadelo do *il y a*, mas por outro lado o Dizer implica em si uma forma de violência nua pela exigência sem reservas que impõe ao sujeito, mesmo se essa violência é atenuada pelo apagamento da transcendência que ali se anuncia, em favor da responsabilidade por outrem. Além disso, este é um dos significados da intervenção do terceiro, que é acalmar a assimetria radical da relação com os outros para autorizar a justiça (Vanni, 2006, p. 273).

Seria, portanto, essa relação tão necessária — o que nosso estudo busca confirmar — quanto *sem-saída*? Seria o terceiro um peso numa balança em cujos lados não se encontram o mal e o bem, mas em relação

ao quê ou a quem se corre o risco da barbárie? O raciocínio de Vanni não quer nos levar, certamente, a uma angústia letárgica. Pelo contrário, ele aponta para o peso e para o valor do gesto humano em Lévinas, ação de um sujeito que possui obrigações visíveis, mas também, e sobretudo, invisíveis, cuja origem se situa bem antes de seu nascimento, de sua consciência de si.

6 Considerações finais

Neste estudo procuramos reconduzir a presença do terceiro ao núcleo da questão política, e esta, por sua vez, ao centro da própria ética levinasiana. O que constatamos é que, de um modo ou de outro, a alteridade, com a qual Lévinas busca explicar o sentido do humano, nos exige acompanhar a radicalidade de sua ética até o fim, e descobrir todo o *peso* de nossa responsabilidade em uma subjetividade capaz de ouvir as urgências desde muito antes da consciência.

Mas além da exigência de suportar o *peso* Outro, como sujeitos únicos e eleitos, ele nos lança o desafio de, por nossa própria conta, *pesarmos* os terceiros, junto com tudo aquilo que nos orienta no mundo. Georges Hansel, ao recuperar o itinerário do pensamento levinasiano em *De La bible au Talmud*, nos avisa quanto a *gravidade* dessa tarefa, que fica mais acentuada na última fase de seu pensamento:

O caminho que Lévinas nos conduz aqui é o mais íngreme de toda a sua filosofia, aquele em que o risco de má interpretação está mais presente. O pensamento de Lévinas é uma construção complexa em que o radicalismo de uma ideia encontra seu *contrapeso* no radicalismo de outra. É o oposto de um equilíbrio obtido por uma mistura onde as asperezas são apagadas. Lévinas não modera seus exageros, ele os rebate. Daí o risco permanente de que, paralisados pelo *excesso de perspectiva*, venhamos a esquecer nosso *contrapeso*. Assim, como veremos, a obrigação para com outrem definida por Lévinas é obviamente *excessiva*, mas é imediatamente compensada pela

obrigação para com o terceiro, que não é menos imperativa (Hansel, 2008, p. 275, grifos nossos).

Lévinas não deixa o pensamento do mal trágico se tornar uma vaga lembrança, impedindo que nos livremos da consciência pesada (*mauvaise conscience*) por todas as vidas perdidas para o humanismo da liberdade mais arbitrária. Os que se foram e os que permanecem no sofrimento, ainda que de longe, apelam à nossa proximidade, pois em nós, a culpa pelo seu drama é imemorial, não começa e nem passa, nos constitui. Mesmo quando já silenciaram, damos ouvidos a seu clamor.

Fazer parte da universalidade do gênero humano, possível pelo terceiro e pela política, exige essa exposição multidimensional, ao outro e ao terceiro, que nos obriga a darmos tudo de si, e a continuarmos reunindo forças para sermos responsáveis por tudo e por todos. A presença do terceiro é, portanto, esse peso que carregamos entre dois mundos clama por nós, e a política, é a tomada de consciência, a primeira e mais central questão, revelada em toda a sua seriedade quando reconduzida ao seio da ética.

Referências

ABENSOUR, Miguel. L'extravagante Hypothèse. In: *Rue Descartes*, n. 19, 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40978489>. Acesso em: 30 abr. 2022.

BENSUSSAN, Gérard. *Éthique et expérience: Levinas politique*. Strasbourg: Éditions de La Phocide, 2008.

BENSUSSAN, Gérard. Levinas et la question politique. *Noesis* [En ligne], n. 3, 2000. Disponível em: <https://journals.openedition.org/noesis/9>. Acesso em: 21 jan. 2023.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

A presença do Terceiro e a questão política
no pensamento de Emmanuel Lévinas

HANSEL, Georges. *De la Bible au Talmud*, Paris: Editions Odile Jacob, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l'Evasion*. Introduit et annoté para Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. Reflections on the Philosophy of Hitlerism. In: *Critical Inquiry*, v. 17, n. 1, 1990. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1343726>. Acesso em: 5 mai. 2023.

LÉVINAS, Emmanuel. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, In: *Esprit*, v. 3, n. 26, 1934. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24560431>. Acesso em: 12 abr. 2023.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, Seconde édition augmentée, Huitième tirage, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004a.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. Ensaios sobre alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004b.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff (Le Livre de Poche), 2021a.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff/Le Livre de Poche, 2021b.

MOSÈS, Stéphane. *Au-delà de la guerre*. Trois études sur Levinas. Paris-Tel Aviv: Éditions de l'éclat. 2004.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROLLAND, Jacques. Pas de conseils pour le tyran. Levinas et la question politique (All is not well). *Revue Philosophique de Louvain*, n. 1-2, 2002. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/45105687>. Acesso em: 14 mai. 2022.

SEBBAH, François-David. C'est la guerre. In: *Cités*, n. 25, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-41.htm>. Acesso em: 9 mai. 2022.

VANNI, Michel. Le souffle coupé. Répondre d'autrui sous la menace de l'il y a. *Les Études philosophiques*, n. 78, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2006-3-page-367.htm>. Acesso em: 30 abr. 2022.

WOLF, Ernst. *De l'éthique à la justice*. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas, The Netherlands: Springer, 2007.

Emmanuel Lévinas e a generosidade do pensamento grego

Edvaldo Antonio de Melo¹ & Cristiane Pieterzack²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.02>

1 Introdução

Pretendemos investigar a herança grega no pensamento levinasiano, sobretudo, em sua pretensa “filosofia primeira”³. A nossa tese é de que, na ética-metafísica de Emmanuel Lévinas, permanece não somente um “resíduo do ser”, mas uma “reserva do outro”. De início, partimos da constatação de que a filosofia moderno-contemporânea se desenvolveu graças à “generosidade do pensamento grego”⁴, conforme afirma Lévinas na obra *Humanismo do outro homem* (2009, p. 19-67), em um de seus textos intitulado “A significação e o sentido”.

Para tanto, colocamos a seguinte pergunta: onde Lévinas intui esta generosidade do pensamento grego? Imbuídos de sua própria filosofia, encontramos germes desta generosidade, sobretudo, na noção

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma-Itália. Professor, coordenador do curso de Filosofia e diretor acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, MG. Membro do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

² Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma-Itália. Pesquisadora e tradutora. É presidente da Associação Domus ASF (Itália). Colabora com a Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) e com a Domus ASF do Brasil. E-mail: ir-cris@hotmail.com

³ Cf. o estudo de C. Baracchi, 2008, p. 103-126; 2014.

⁴ Para tal requer um estudo sobre a herança grega no pensamento levinasiano (cf. J.-M. Narbonne, 2004).

de “Bem além da essência”, de procedência platônica, e na noção de *prohairesis*, da ética aristotélica.

Para aprofundamento da temática em questão, perguntamo-nos, outrossim, pelo lugar da sabedoria grega a partir da qual Lévinas entende a filosofia não simplesmente como “amor à sabedoria”, mas também como “sabedoria do amor”: uma sabedoria que brota do “Rosto do Outro” e que introduz o “não matarás”. Tal ensinamento ético-metafísico desperta o humano para o sentido radical da responsabilidade pelo próximo, entendido como o “terceiro” — nome grave da justiça — que é da ordem inter-humana, mas também da ordem político-social, expressão da generosidade do pensamento grego. Para tal, o texto a seguir encontra-se distribuído em dois momentos: um voltado para a releitura que Lévinas faz da filosofia platônica⁵ e outro para a sua releitura do pensamento aristotélico.

2 Do “Bem além do ser” platônico ao “de outro modo que ser” levinasiano

A questão que se coloca aqui é propriamente ético-metafísica. Em outras palavras, trata-se de uma releitura da metafísica sob o viés da ética, bem como de um aprofundamento da problemática ética na esteira da metafísica. Mas afinal, de qual metafísica e qual ética estamos falando? Partimos da empreitada fenomenológica levinasiana, a saber, com o olhar da sensibilidade ética. Conforme entende Platão, em *A República*, VII, 529b: “não posso pensar em nenhum outro estudo que faça a alma olhar para cima, senão o que diz respeito ao Ser e ao invisível”. Com Lévinas, o olho que vê o invisível não se perde nas meras elucubrações filosóficas, mas tem um endereço, expressa uma realidade que nos toca e

⁵ Sobre este viés sugerimos, de início, a leituras de J.-F. Mattei, 2000, p. 73-87; T. Staehler, 2010.

nos interpela, deixa ser visibilizada nas relações, tem um nome e um rosto ético.

Ora, as relações humanas são movidas pela necessidade ou pelo desejo? Por que optamos por fazer algo em detrimento de outra coisa? Na filosofia antiga, para expressar o desejo, o querer humano, na maioria das vezes, utilizava-se de figuras de linguagem retórica, ou mitos para traduzir a realidade, como sendo expressões próprias imbuídas da ambivalência: necessidade e desejo, erótica e transcendência, vulnerabilidade humana e relação ética.

Platão, por exemplo, recorre à figura de *Eros*, para expressar esta realidade inerente no humano, como se pode ver em seu diálogo *O Banquete*. Por um lado, há uma espécie de divinização do *Eros*, como a figura do “amor perfeito”, como se pode notar na expressão oriunda da boca de Sócrates em *O Banquete*. Mas há também a dimensão horizontal do *Eros*, traduzida em termos de mendicância — a saber — falta ou necessidade do outro.

É justamente sob o viés da “necessidade” e do “desejo” que emerge o pensamento de Lévinas, interpelando Platão (Melo, 2018). Em sua obra *Totalidade e Infinito*, Lévinas entende o humano como um ser que deseja o infinito para além da mera necessidade. De acordo com o pensamento levinasiano, o desejo é metafísico, pois surge num ser já saciado (Lévinas, 1991, p. 21-23). De fato, o desejo que nos habita é desejo do outro, tanto do outro entendido como aquele que está do meu lado, à minha frente e que me interpela, quanto daquele que me ensina, que vem de uma dimensão de “altura”.

Neste sentido, Lévinas não reduz o outro a uma categoria do desejo, nem mesmo a uma mera construção do eu. Pelo contrário, o outro é território do Infinito, do invisível e do próprio mistério. Revisitar Platão, sob o viés do pensamento ético-metafísico significa, portanto, redescobrir o “rosto” do outro como expressão ética por excelência, para

além da falta e da necessidade, como expressão do desejo que nos ultrapassa, uma espécie de fome insaciável que, nas palavras de Lévinas, é entendido como movimento metafísico em nós.

E assim, na imanência da história, o desejo mantém a inquietude da existência humana numa tensão constante. E tudo isto se dá de modo ambivalente, pois trata-se, de certo modo, do movimento que se abre para a transcendência⁶, mas que surge num ser marcado pela vulnerabilidade humana. Como se pode ver, por exemplo, no diálogo *Górgias* de Platão, que embora seja um texto de caráter retórico, o modo como o autor joga com $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ e $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ (*Górgias*, 493a), mostra justamente o sentido do “desnudamento” do corpo a partir do mito do julgamento das almas (Platão, *Górgias*, 523a-527e)⁷.

Como expressão da generosidade do pensamento grego, entendemos o “desnudamento do corpo” descrito no *Górgias* como expressão originária e nova do pensamento de Platão. Trata-se de uma compreensão almejada por nós aqui e que extrapola o sentido negativo do “corpo” de procedência órfico-pitagórica que, na maioria das vezes, condicionou a visão do corpo como “cárcere da alma”. Sob este viés, o pensamento de Lévinas ajuda a avançar no sentido do corpo descrito como nudez, fragilidade e/ou vulnerabilidade, lugar por excelência da proximidade ética.

Outro elemento que emerge da releitura que estamos fazendo diz respeito à questão do estrangeiro⁸, a partir do diálogo o *Sofista* de Platão, que sugere o pensamento da estranheza do outro e/ou de *outrem* em

⁶ Sobre este viés, cf. A. Allen, 2009.

⁷ Sobre a leitura metafórica, no seu resgate da linguagem mitológica, cf. T. Staehler, 2008, p. 62-78.

⁸ Conforme interpreta J.-F. Mattei (1983, p. 159-160), a figura do Estrangeiro exerce uma influência fundamental na ruptura originária da ontologia.

Lévinas (Waldenfels, 2011, p. 66)⁹, bem como a questão da linguagem a partir da sinceridade do dizer ético que é também da ordem do ensino. Para Lévinas, o *outro* não é somente *outro*, mas é também *outrem* (*autrui*) — “outro homem”. Neste sentido, por mais que Platão esteja ainda ligado à tradição, na qual a voz da razão tem sua primazia, é possível encontrar uma “estranheza” já na figura do estrangeiro que emerge de seus diálogos.

Enfim, partindo de uma sabedoria do desejo (Lévinas, 2011, p. 167), somos instigados a pensar o movimento de uma razão “an-árquica” (Lévinas, 2011, p. 180)¹⁰ e considerar que a relação com o outro é da ordem do imprevisto, da radical alteridade. Lévinas nos desperta assim para uma sabedoria do amor que é praticamente “amor sem *eros*”, ensino que brota do rosto do outro — sabedoria ética traduzida numa sensibilidade além do ser — sensibilidade que ultrapassa a mera erótica e culmina em um amor como dom de ser ao outro. Daí o sentido de se pensar na *epekeina* que indica tanto o “além” (*au-delà*)¹¹ quanto o “aquém” (*en-deçà*) do ser, como um lugar por excelência da generosidade do pensamento grego.

A questão que se coloca é aquela de como justificar a inteligibilidade da relação ética. Se por um lado, pode-se sustentar, por exemplo, a dignidade humana como elemento fundamental, para afirmar a ética alteridade; por outro, sob o viés de Platão, tende-se a interpretar que haveria a necessidade de recorrer a um “além” ou a um “aquém” da própria relação, pautada pelo Bem na sua anterioridade ético-metafísica.

⁹ Ver também Platão, *O Banquete*, 204c: Diotima, conhecida como “Estrangeira” (ἡ ξένη), coloca em questão a linguagem, mostrando uma distinção categorial entre “alteridade” e “estranheza”.

¹⁰ Não se trata aqui de uma “anarquia” no sentido político do termo, mas ético, uma inversão do princípio da ἀρχή de matriz grega.

¹¹ Este “além” indica o sentido ético-metafísico sob o viés do Bem, na sua aproximação crítica entre o “de outro modo que ser” levinasiano e o “além da essência” de configuração platônica. Sobre esta questão, ver C. Steel, 1999, p. 3-25; E.L. Thomas, 2004; bem como Peperzak, 1997; 2003.

Neste sentido, Lévinas intui que a relação do *mesmo* com o *outro* é orientada sob o viés da ética, no movimento do *um-para-o-outro* no qual os termos são assegurados numa relação originária — dom de ser para o outro (Lévinas, 2011, p. 166)¹².

Este “dom de ser para o outro” encontra expressividade na “razão *an-árquica*” que se descobre na proximidade, “uma razão anterior à tematização da significação por um sujeito pensante, previamente à reunião dos termos num presente, uma *razão pré-original*” (Lévinas, 2011, p. 180). Tal “*an-arquia*” significa a anterioridade ao próprio começo e a resposta à exigência de minha responsabilidade pelo *outro* que antecede minha própria “*de-cisão*”. Esta razão originária seria movida por um pensamento capaz de integrar o “desastre”¹³, a saber, as contrações no mundo da vida, sem perder a retidão do olhar.

Trata-se, portanto, de uma razão que seja capaz de acolher o outro na sua diferença, uma razão que fosse capaz de se “curvar” diante da dor e do sofrimento do outro (Lévinas, 2011, p. 106), para além dos meros discursos demagógicos. Neste sentido, pode-se falar de uma “filosofia do testemunho”¹⁴, uma filosofia que fosse capaz de fazer memória da história, sem perder o lugar da solidariedade, da responsabilidade e também da compaixão pelas vítimas. Eis o sentido do *De outro modo que ser!*

Desta “razão *an-árquica*” entende-se o porquê de Lévinas falar de sabedoria no “aquém” e no “além” da essência. Trata-se de uma sabedoria que desafia a lógica da tematização e do discurso (linguagem do *dito*) que

¹² Na linguagem heideggeriana, é a palavra que dá o ser, ver Heidegger, 2003, p. 151).

¹³ “Pensar seria nomear (chamar) o desastre como pensamento dissimulado [arrière-pensée]” (Blanchot, 2016, p. 13). Lendo essas palavras, O. Ombrosi (2014, p. 17) pergunta: “nella disolazione del ‘dopo-disastro’, è ancora possibile filosofare? Vi si può ancora trovare ancora un senso: Se sì, come fare? Come pensare?”.

¹⁴ Em seu livro, *Il crepuscolo della ragione* (Ombrosi, 2014, p. 18-19) recolhe reflexões de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Emmanuel Lévinas e Walter Benjamin na tentativa de afirmar a necessidade de testemunhar, no sentido de “escutar as feridas” oriundas do sofrimento e da morte impostos às vítimas da câmara de gás, da agonia dos mortos de Auschwitz.

é próprio da ontologia, mas se abre à proximidade com o outro (linguagem do *dizer*) — “inteligibilidade como proximidade” (Lévinas, 2011, p. 180). Todo o esforço da filosofia passa a ser aquele de traduzir — quase que num abuso de linguagem, o sentido da diacronia, a saber, o sentido da filosofia como serve do *Dizer*: sabedoria do amor ao serviço do amor (Lévinas, 2011, p. 176). Já no prefácio à edição alemã de *Totalidade e Infinito*, escreve: “sabedoria do amor ou a sabedoria à guisa do amor. Filosofia como amor do amor. Sabedoria que o rosto do outro homem ensina! Não foi ela anunciada pelo Bem além da essência e acima da Ideia do Livro VI da *República* de Platão?” (Lévinas, 2010, p. 255).

Dentre os vários elementos aproximativos entre Lévinas e Platão, destaca-se a tradução do *λόγος* grego em uma “ética-mistagógica”¹⁵ que expressa a subjetividade humana na gramática da responsabilidade, através de uma “razão afetiva”. Aqui está o sentido da razão “an-árquica” na sua curvatura com o ético. O *λόγος* grego é também ético. Daí o sentido de pensar em um “resíduo” ou mesmo “reserva” do ser em detrimento do *outro* que nos permite falar do “reconhecimento” do *outro* no direito e na política.

De acordo com Sylvain Roux (2017, p. 318), o pensamento levinasiano tende a um “Princípio” no qual se entende o saber ético como uma “reserva” do *outro*. Tal reserva é ainda da ordem da razão, mas capaz de acolhimento do *outro*, na sua “*di*-ferença”. Defendemos, portanto, a existência de uma “gramática da responsabilidade” no pensamento de Lévinas. Uma gramática que dê conta das várias realidades humanas — a do gozo e também da dor, a do padecimento da velhice no tempo¹⁶, a de ter que suportar o *outro* na pele da própria responsabilidade. Eis o sentido da filosofia como “sabedoria do amor”! E assim, entende-se a

¹⁵ Trata-se aqui de um desconforto, conforme entende Derrida, justamente pelo fato de Lévinas pensar a história da filosofia também fora de sua fonte grega (Derrida, 1967, p. 120). Sobre essa questão, relacionando-a com a mística, ver M. Zupi (2007, p. 54-61).

¹⁶ Sobre a questão do tempo em Lévinas, sugerimos a leitura de G. Bensussan, 2012, p. 317-324.

necessidade de se instaurar no pensamento de Platão, uma espécie de fenda que permite ir além da inteligibilidade do saber racional, mas almejar uma inteligibilidade como proximidade que implica também em redescobrir a linguagem da afetividade que habita as “entranhas” do humano. Esta sabedoria leva a ontologia a ser entendida como “dom” de ser para o *outro*.

3 A noção de *prohairesis* aristotélica

No que diz respeito a Aristóteles, queremos colocar em questão uma provocação que nos é dada pelo termo *προ-αίρεσις*. Esse termo da ética aristotélica nos permite levantar a questão da existência de uma certa “condição de anterioridade ética” no pensamento metafísico aristotélico, ou seja, assim como do ponto de vista metafísico a substância é aquela anterioridade que determina o ser, do ponto de vista ético poderia haver uma anterioridade em relação à deliberação (*βούλευσις*) e a decisão de uma pessoa na sua singularidade. Resta saber que ordem seria essa anterioridade.

Para responder esta pergunta queremos, inicialmente, situar o tema, ou seja, mostrar o “lugar” de onde tiraremos as pistas para a nossa reflexão¹⁷. Desde já podemos dizer que *προαίρεσις* não se identifica nem com a “certeza” nem com a “autossuficiência” de uma consciência autônoma, nem muito menos com o relativismo absoluto de uma liberdade diante da pluralidade de perspectivas disponíveis para a escolha.

Quando no Livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta sua definição de virtude ética, ele a pensa em conexão com uma disposição ou inclinação para a decisão (*ἔξις προαιρετική*). Trata-se de

¹⁷ O lugar é a *Ética a Nicômaco* e as passagens levadas em consideração serão indicadas de tempos em tempos.

uma inclinação que tem sua origem numa espécie de determinação ou inspiração externa: “a virtude é, portanto, uma inclinação para decidir, consistindo em um meio-termo em relação a nós, determinado pela razão e como o sábio a determinaria” (II, 6, 1107a1-3). Ao falar de *ἔξις προαιρετική*, Aristóteles trata de algo muito mais sutil do que a simples, embora consagrada, ideia de “livre escolha”.

É verdade que para a mentalidade grega é sempre possível ir além das manifestações coercitivas, assim como é verdade que o homem moderno, em nome dessa tradição, pensa questões de ética e entende a própria responsabilidade a partir da sua liberdade. Apesar disso e por mais contraditório que possa parecer à sensibilidade moderna, na ética de Aristóteles a vontade, uma prerrogativa da *προαίρεσις*, encontra-se face-a-face com a transcendência.

A filosofia de Lévinas, que se apresenta exatamente como o oposto de uma filosofia da decisão e da vontade, iluminou-nos porque nos ajudou a reencontrar esta outra raiz à qual nos parece remeter a herança grega contida no termo *προαίρεσις*, como um traço do outro na consciência, que é o desejo de bem. O fim, isto é, o bem, é sempre já está dado. Nesse ponto, Aristóteles faz mais um esclarecimento: no sentido técnico, basta procurar os meios mais “adequados” para o fim; porém, quando se trata de um problema moral, os meios deixam de ser neutros e é melhor ser prudente na escolha dos meios. A *προαίρεσις* não pode ser caracterizada, portanto, pelo simples conhecimento dos meios mais adequados ao fim. Com esta forma de pensar, Aristóteles desloca-se “para a escolha dos meios, parte da responsabilidade moral que as tradições filosóficas oriundas do socratismo colocaram [...] na intenção” (Aubenque, 2018, p. 152, tradução nossa).

A análise do prefixo “*pro-*” (*πρό*)¹⁸, que permitiu o neologismo *προαίρεσις*, não tem valor comparativo e também não parece ter valor

¹⁸ Sobre a interpretação deste prefixo, cf. Zanatta, 2007, p. 457-459.

reforçativo, pois de fato *αίρεσις* não requer intensificação de seu significado. Em vez disso, parece que *πρό* tem pelo menos dois significados diferentes: 1) pode ter o sentido de uma preposição e 2) pode indicar “a favor de”, portanto, uma “relação” com alguém ou alguma coisa.

Neste último caso, a adição do prefixo “*pro-*” dá ao verbo *αἰρέω* a conotação necessária para seu uso em ética, se por ética entendemos não apenas uma questão individual, mas algo que faz sentido apenas em relação ao outro.

É plausível ainda que o prefixo “*pro-*” seja um estratagema linguístico que Aristóteles usa para questionar a capacidade do homem de decidir e escolher atraído pelo bem, que, segundo o Estagirita, se encontra na relação com o outro. É por isso que, em nossa opinião, nem a noção heideggeriana de “*pro-jeto*” associada à decisão pela morte nem a decisão inautêntica associada à facticidade contemplam todos os significados que o termo *προαίρεσις* parece indicar em Aristóteles, faltando incluir esse aspecto ético que, por sua vez, Aristóteles tenta dar à decisão.

Obviamente, esta hipótese é apenas mais uma problematização ao lado de uma longa tradição que sempre interpretou a *προαίρεσις* inscrito nas determinações de um ser inteligente e livre que, por natureza tende ao bem é indiscutível. No entanto, deve haver algo com “autoridade” para orientar a deliberação e a decisão, e este algo, esta anterioridade do prefixo *πρό*, é o desejo do bem¹⁹.

¹⁹ Cf. *Ética a Nicômaco* II 5, 1131a11. Cf. também *Ética a Nicômaco* VI 2, 1139b5): “Portanto, a inclinação para escolher é um intelecto desejante ou um desejo raciocinante; e um tal princípio é o homem” (“διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρωπος”). Remetamos ainda para o Livro III, 4 da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles procura definir *προαίρεσις* distinguindo-o tanto do desejo conforme à razão ou à vontade (*βούλησις*) como do puro cálculo racional: “Ora, é evidente que a escolha deliberada é um ato voluntário; contudo, não se identifica com ele, mas o voluntário tem maior extensão. Pois no voluntário também participam as crianças e os animais, e na escolha deliberada não” (*Ética a Nicômaco* III 4, 1115b5-10): “ἢ προαίρεσις δὴ ἐκούσιν μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτόν δε, ἀλλ’ ἐπὶ πλεόν τὸ ἐκούσιον — τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ’ οὐ”.

Nesse ponto, é preciso perguntar como, em que contexto e com quais prerrogativas, o tema da *προαίρεσις* ainda pode ser significativo para conectar Lévinas e Aristóteles. Vamos começar notando o fato de que se houver uma anterioridade no conceito de *προαίρεσις*, esta excede a consciência. Nós propomos ver no termo *προαίρεσις* a expressão de um humanismo que reconstitui o sentido do “eu” para além da ontologia, o “eu” da responsabilidade infinita, da responsabilidade não mensurável, não qualificável, além da vontade, da liberdade, como diria Lévinas.

Podemos, portanto, ver na *προαίρεσις* o momento preciso em que o “eu” se vê diante da autonomia, da vontade e da necessidade de decidir e se posicionar. Na perspectiva levinasiana, o *ego* está numa encruzilhada, pois além de ser passividade, é também chamado a decidir, é justiça e deliberação. Assim, podemos dizer que a decisão, fruto da generosidade do pensamento grego “sinaliza” ou “sugere” o “dizer” originário, constituindo o que Lévinas chama de “Humanismo do outro homem” marcado pelo “para-o-outro” da singularidade.

Lévinas, como se sabe, faz recair a relação ética no “para-além-do-ser”, ou seja, na singularidade de cada um. E aqui, singularidade, não carrega o sentido moderno de identidade, mas também e sobretudo, não carrega o sentido dado pela ontologia fundamental de matriz heideggeriana. Ao contrário, se queremos pensar um diálogo entre Lévinas e Aristóteles, considerando a generosidade do pensamento grego reconhecido por Lévinas, só podemos imaginar uma ontologia que envolva também a ação humana, uma “ontologia do agir”, se assim se pode dizer. Em outras palavras, não se trata tanto de dizer o que é a natureza humana, mas, em primeiro lugar, trata-se de encontrar o olhar do outro.

A maneira de chegar a esse tipo de humanismo depende também do relato do terceiro. A *ἔξις* orienta porque, por sua vez, é orientado pelo terceiro. Ouvir o terceiro ou, como antecipa Aristóteles, ouvir “a regra”

determinada pelo sábio, por aquele que pensa o bem comum, certamente não é como uma “forma vazia” a ser preenchida com um conteúdo ou uma moral.

Estamos diante de um entrelaçamento indissolúvel entre ética e política que continuará sendo uma característica central da abordagem de Aristóteles às questões relativas ao “humano” enquanto “terceiro”. O terceiro exige que o “eu” se torne contemporâneo dos outros. A alteridade do terceiro é o instituinte da relação social. Só a figura da terceira pessoa pode vincular uma ética do sujeito em primeira pessoa. A nosso aviso, ao interferir na relação da sociabilidade pré-original a dois, o terceiro dá lugar a uma “função mediadora”.

Como pode ser vislumbrado a partir da noção aristotélica de *προαίρεσις*, a decisão é necessária não apenas para responder ao acaso, ou satisfazer a própria vontade, mas para responder ao terceiro. Apenas o “terceiro” torna necessária a deliberação e a decisão por parte do “eu” justamente para colocar em dificuldade a responsabilidade que, sem o terceiro, iria em uma só direção. Em vez disso, existem duas direções. O “eu” está em tensão entre essas duas direções. A decisão, no entanto, pode se tornar real a cada momento em um instante.

A decisão não consiste em uma mera autoafirmação do sujeito em seu ser. O “eu aqui” — diante do terceiro — não é apenas um problema ontológico. Em um outro registro, esta situação (estar-diante-de) clama por justiça, ou seja, o terceiro torna-se um problema para o “eu” que neste momento sai de seu mundo, de sua solidão. De fato, não se pode dizer que diante da pre-ocupação com a justiça, que ocorre cada vez que estamos diante do terceiro, não se pode dizer que este contexto deliberativo e pró-arético, represente simplesmente uma atestação de si mesmo.

Com a entrada do terceiro, a nosso ver, Lévinas reconhece esse “para todos”, essa direção dada pela *προαίρεσις* pressupondo assim um

entrelaçamento ético-político, o que Aristóteles já havia feito. Assim, podemos afirmar que o “para” do “um para o outro” levinasiano, em sentido aristotélico se torna “para todos”. O “para” do movimento de um pelo outro torna-se mediação ético-política. Por outro lado, o momento da decisão, o momento em que se insere o pensamento insubstituível da singularidade, em que se reúne o aqui da responsabilidade imemorial, jamais poderá traduzir-se plenamente na esfera política. Ainda que o ponto de partida seja diferente para os dois filósofos, Lévinas parte da sociabilidade originária, ou seja, de uma relação ético-metafísica e Aristóteles parte da vivência em sociedade, ou seja, da relação ético-política. É a generosidade do pensamento grego que nos permite reconhecer diferenças e articulações.

4 Considerações finais

O nosso estudo partiu da bondade originária do “Bem no além do ser” de procedência platônica. E concluímos que a filosofia precisa de ser redescoberta na sua gramática da responsabilidade, uma gramática que dê conta do humano. A novidade está em afirmar uma razão “*an-árquica*”, na qual emerge uma razão da gratuidade — “dom” de ser para o *outro*, em um “de outro modo que ser”.

E da releitura aristotélica, Lévinas interpreta como a *προαίρεσις* foi traduzido por “escolha deliberada”, afirmando a “anterioridade” da decisão. Na língua portuguesa, este termo é traduzido simplesmente por “escolha”, mas ressaltamos aqui a dificuldade que isto gera, de modo que no termo *προαίρεσις*, o *προ* indica “*pré-escolha*” ou “*prévia* escolha”. E, na história da moral, esta “anterioridade” passou a ser interpretada também como “intenção” de cumprir atos moralmente bons.

Desta releitura, intuímos o quanto Lévinas redescobre a *ἐπέκεινα* no sensível, pensando a de-cisão humana na sua anterioridade, numa

espécie de subjetividade “obliterada”, “subversiva”, que se constitui não como uma negatividade — da filosofia do não ser —, mas também “fora” do pensamento do absoluto do ser que a tudo pretende abarcar.

Referências

ALLEN, A. *The Philosophical Sense of Transcendence. Levinas and Plato on Loving Beyond Being*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética nicomachea*. Vol. I e II. Zanatta, M. (Ed.). 10 ed. Milano: Bur, 2007. [*Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.]

AUBENQUE, P. *La prudenza in Aristotele*. Roma: Studium, 2018.

BARACCHI, C. Ethics as First Philosophy: Aristotelian Reflections on Intelligence, Sensibility, and Transcendence. In: SCHROEDER, B.; BENSO, S. (Ed.). *Levinas and the Ancients*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

BARACCHI, C. *L'architettura dell'umano*. Aristotele e l'etica come filosofia prima. Milano: Vita e Pensiero, 2014.

BENSUSSAN, G. De la “signification corporelle du temps”. In: HOUSSET, E.; CALIN, R. (Ed.). *Lévinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Lévinas des Carnets de captivité à Totalité et infini*. Caen: Press Université de Caen, 2012.

BLANCHOT, M. *A escritura do desastre*. São Paulo: Lumme, 2016.

DERRIDA, J. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas (1964). In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Du Seuil, 1967.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2003.

LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a Exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1991.

LÉVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

Emmanuel Lévinas e a generosidade do pensamento grego

LÉVINAS, E. *Entre nós*. Ensaios sobre a Alteridade. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LÉVINAS, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

MATTEI, J.-F. *L'étranger et le simulacre*. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne. Paris: PUF, 1983.

MATTEI, J.-F. Lévinas et Platon. In: MARION, J.-L. (Ed.). *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*. Paris: PUF, 2000.

MELO, E.A. *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018.

NARBONNE, J.-M. *Lévinas et l'héritage grec, suivi de W. Hankey, Cent ans de néoplatonisme en France*. Québec-Paris: Press Université de Laval; Vrin, 2004.

OMBROSI, O. *Il crepuscolo della ragione*. Benjamin, Adorno, Horkheimer e Levinas di fronte alla catastrofe. Firenze: Giuntina, 2014.

PEPERZAK, A.T. *Beyond*. The Philosophy of Emmanuel Levinas. Evanston: Northwestern University Press, 1997.

PEPERZAK, A.T. *The Quest for Meaning*. Friends of Wisdom from Plato to Levinas. New York: Fordham University Press, 2003.

PLATÃO. *Tutte le opere*. Maltese, E.V (Ed.). 2. ed. Roma: Newton, 2010.

PLATÃO. *Górgias*. Lisboa: Edições 70, 2011.

PLATÃO. *O Sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. *A República*. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATÃO. *O Banquete*. Lisboa: Edições 70, 2016.

ROUX, S. *La réserve de l'être*. Actualité du néoplatonisme: Bergson, Deleuze, Lévinas. Paris: De Visu, 2017.

STAEHLER, T. Getting Under the Skin: Platonic Myths in Levinas. In: SCHROEDER, B.; BENSO, B. (Ed.). *Levinas and the Ancients*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

STAEHLER, T. *Plato and Levinas. The Ambiguous Out-Side of Ethics*. New York-London: Routledge, 2010.

STEEL, C. "The Greatest Thing to Learn is the Good". On the Claims of Ethics and Metaphysics to be the First Philosophy. In: GORIS, W. (Ed.). *Die Metaphysik und das Gute*. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter. Leuven, 1999.

THOMAS, E.L. *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice and the Human Beyond Being*. New York-London: Routledge, 2004.

WALDENFELS, B. *Estraneo, straniero, straordinario*. Saggi di fenomenologia responsiva. U. Perone, ed., Torino: Rosenberg & Sellier, 2011.

ZANATTA, M. Note. In: ARISTOTELE. *Etica nicomachea*, Vol. I. Zanatta, M. (Ed.). 10. ed. Milano: BUR, 2007, p. 389-582.

ZUPI, M. *Incanto e incantesimo del dire*. Logica e/o mistica nella filosofia del linguaggio di Platone (Cratilo e Sofista) e Gregorio di Nissa (Contro Eunomio). Roma: Pontificio Ateneo Santo Anselmo, 2007.

Humanidade e animalidade: a diferença antropológica em Jonas, Levinas e Simondon

Ozanan Vicente Carrara¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.03>

1 A animalidade em Hans Jonas

Hans Jonas reconhece uma interioridade dotada de intencionalidade na vida orgânica em seu intuito de superar o dualismo como marca do pensamento ocidental, sobretudo o dualismo cartesiano, num esforço de ressituar o homem na natureza e retirá-lo do isolamento metafísico a que ele foi relegado pelo pensamento moderno. Jonas admite um progressivo distanciamento entre sujeito e objeto e uma ampliação da liberdade que vai culminar no ser humano, estando ela presente também na vida animal e vegetal. A vida animal, por exemplo, foi se distanciando da vida vegetal por uma progressiva conquista de mobilidade, sensibilidade e sentimento. A lacuna entre o desejo e sua satisfação fez irromper o nível das emoções no animal, retirando do homem a exclusividade da paixão. Diz Jonas: “o ser animal é essencialmente um ser apaixonado” (Jonas, 2004, p. 130).

Jonas recusa ainda a tese cartesiana de que a natureza seja carente de uma finalidade própria, sendo um mero mecanismo autômato. Procurando fundar a dignidade moral dos seres da natureza, ele procura

¹ Doutor em Filosofia Contemporânea pela UERJ com tese sobre Ética e Política em Emmanuel Levinas (2008). Fez pesquisa doutoral na Université Marc Bloch de Strasbourg e estágio pós-doutoral na Paris X (Nanterre/La défense), em 2015/16. É professor associado III da Universidade Federal Fluminense, campus de Volta Redonda, onde leciona Filosofia e Ética, na graduação e Ética ambiental no Mestrado em Tecnologia ambiental.

dar-lhes a condição de fins em si mesmos para que eles não se reduzam a puros meios a serviço dos fins humanos. Combate assim a “velha ideia — tanto estoica como cristã — de que plantas e animais existem por causa do ser humano” (Jonas, 2004, p. 70). O estoicismo viu o ser humano como fim em si devido à posse da razão, o cristianismo lhe deu a condição de ser superior devido à alma imortal que o torna imagem de Deus e, por fim, o cartesianismo reservou ao ser humano a exclusividade da interioridade que o torna capaz de se propor fins. Toda a vida restante seria mero meio para o ser humano (Jonas, 2004, p. 70).

Mas, mesmo aproximando a natureza humana da natureza animal, Jonas admite uma transanimalidade no homem que lhe garante uma certa transcendência sobre a natureza. E essa transcendência chega ao ponto de ser o homem o único ser capaz de responsabilidade metafísica pelo futuro de toda a natureza, condição de toda vida, inclusive a humana, tendo ele agora o dever de proteger o “longo trabalho criativo da natureza” (Jonas, 2006, p. 229). Nossa essência não difere totalmente da essência da natureza, igualmente portadora de dignidade moral. O homem é o ponto mais alto da evolução a que chegou a natureza, mas esse ápice não se desliga de todo o restante da natureza. Daí termos algo em comum com os animais. Mas, nesse caso, em que consistiria a diferença própria do homem? Em *Évolution et liberté*, Jonas afirma:

[...] este reconhecimento de um fundo comum nunca impediu de diferenciar ao mesmo tempo o homem de toda forma de animalidade pura, logo de distinguir nele o transanimal e de ver aí precisamente sua essência própria (Jonas, 2005, p. 59, tradução minha).

Logo, para Jonas, o distintivo próprio do homem é a liberdade transcendente do espírito que só o homem alcança. Essa liberdade própria do homem se estende aos três níveis: ao pensamento, à imaginação e à moral, sendo nesse último que se situa a responsabilidade

que o distingue de todos os demais seres da natureza. Jonas se baseia nos estudos da antropologia que reconhece a aquisição gradativa das habilidades humanas, dentro da linha evolutiva, e as liga à posse de ferramentas, à capacidade de reproduzir imagens e ainda ao fato de ser o único ser a enterrar seus mortos. Foi a morte que propiciou a religião ou, antes, a metafísica. As pinturas nas cavernas demonstram uma capacidade da razão num desenvolvimento ainda rudimentar. As imagens registradas pelo *homo pictor* seriam a marca deixada pelo ser humano como algo exclusivamente seu. Logo, a posse do logos seria um desenvolvimento posterior à capacidade de reproduzir imagens.

No entanto, a identificação desse distintivo humano, por parte de Jonas, não impede questionamentos por parte de seus críticos que indagam se essa diferença não seria de ordem teológica por associar o homem à imagem e semelhança de Deus. Em *O Princípio Responsabilidade*, ele se pergunta:

[...] o presente do homem, diferentemente daquela larva que deve se tornar borboleta, é sempre inteiramente pleno nessa presença problemática que ele é. Justamente esse caráter problemático, que não está presente em nenhum outro Ser, essa condição permanentemente habitada pela transcendência, essa abertura para ‘ou isso, ou aquilo’ que jamais se livra, portanto, do ‘tanto... como’ e das impossíveis respostas para seus ‘por quê?’ e ‘para quê?’ — eis um fenômeno-limite da natureza e, como tal, tanto quanto podemos saber, insuperável. Tal transcendência é o seu próprio fundamento, sobre o qual ele tem de se sustentar (Jonas, 2006, p. 344).

Jonas sustenta a presença de um finalismo já presente nas formas mais elementares de vida orgânica que, entretanto, atingirá seu nível mais elevado no homem, instituindo uma transcendência capaz de separar o homem de toda a vida vegetal e animal. Logo, a transanimalidade é o próprio do homem. Embora os animais sejam dotados de liberdade nos níveis do sentir, do desejo e da percepção sensorial — o que lhes garante uma interioridade — só o homem possui

a liberdade de espírito. Afirma Jonas: *Mas no homem, tudo isso é ainda uma vez ultrapassado por um salto qualitativo, e a liberdade de reflexão representa um modo eminente desse tipo de 'transcendência imanente'* (Jonas, 2005, p. 218, tradução minha). Para Jonas, o evolucionismo destrói pela base qualquer forma de dualismo entre homem e animal ou espírito e matéria e ele, por sua vez, prefere situar o homem em linha de continuidade com a evolução da vida, desde os estágios da pré-humanidade até o surgimento do homem. Por outro lado, Jonas evita também as armadilhas do monismo materialista e, assim, admite o aparecimento de um princípio ontologicamente estranho à continuidade da evolução que é o espírito humano. O espírito inexistente nas formas de vida vegetal e animal. Afirma Jonas:

[...] a continuidade da evolução, arrancando o homem ao mundo animal, proibiria de agora em diante de considerar seu espírito, e de maneira geral os fenômenos espirituais, como a irrupção súbita, nesse ponto preciso do curso da vida em sua totalidade, de um princípio ontologicamente estranho (Jonas, 2005, p. 33, tradução minha).

Só o homem alcançaria, portanto, a perfeição ontológica já que o espírito é o mais elevado que podemos conhecer em tudo que existe.

É preciso aqui admitir que, embora Jonas se proponha sair do antropocentrismo em direção a alguma forma de biocentrismo, ele não o consegue totalmente, uma vez que a finalidade secreta da evolução seria o homem. Embora Jonas fale de continuidade entre homem e animal, ele não consegue deixar de admitir um salto qualitativo na evolução com o aparecimento do homem, uma certa violência feita à natureza a partir da irrupção da transcendência humana. O *logos* estaria, em última instância, em continuidade com a *physis*.

Para compensar esse distanciamento da natureza que é a transanimalidade do homem, Jonas introduz a responsabilidade humana como a única arma capaz de deter a ameaça de destruição de toda biosfera, ou seja, o distintivo humano traz consigo um fardo que faz

depender a sobrevivência de todas as formas de vida da responsabilidade humana. Jonas propõe uma ética fundada numa ontologia em que o apelo do ser frágil e indefeso, ameaçado em sua continuidade na existência, clama e exige minha responsabilidade.

Destarte, a responsabilidade do homem em relação à natureza se funda, em última instância, numa solidariedade ontológica entre o ser humano e a natureza que o modelo cartesiano-baconiano teria destruído. Inspirando-se em Leibniz, Jonas mostra como o ser se afirma constantemente como resposta ao não-ser, possibilidade que o ameaça a todo instante. Afirmando-se no ser, o homem se cria e se afirma numa identidade, opondo-se ao meio do qual ele provém.

Em seu esforço de aproximar homem e natureza, a corporeidade ganha um lugar privilegiado no projeto filosófico de Jonas que a situa fora de um dualismo que coloca o corpo como túmulo da alma, desprovendo-o de toda dimensão espiritual. Também o materialismo contemporâneo concebeu um mundo totalmente desprovido de espiritualidade. Para ele, o homem não é nem pura matéria nem puro espírito, mas uma entidade psicofísica que atinge o máximo de completude ontológica. A matéria já contém, em formas elementares, a liberdade e a finalidade antes atribuídas somente ao homem. Em seu modo de conceber e propor uma nova ontologia, a pergunta pelo ser passa necessariamente pelo corpo não mais reduzido exclusivamente à condição de *res extensa*, concepção que resultou numa natureza desprovida de valor, mas encontramos aí uma admissão de que partilhamos com a natureza “a mesma modalidade de ser que consiste na atividade incessante para nos manter em equilíbrio entre o ser e o nada” (Hottois; Pinsart, 1993, p. 186).

Partindo da pergunta leibniziana “por que há antes algo e não o nada?”, Jonas fundamenta sua ética, reintegrando-a à metafísica. Para isso, ele reinterpreta eticamente as categorias metafísicas de Leibniz. É a Metafísica que tem a tarefa de pensar o dever-ser do ser e, para Jonas, uma

tal tarefa se justifica diante da necessidade de responder ao niilismo. A questão do dever-ser é, portanto, uma tarefa da filosofia. Se Bem e Mal são relativos à finalidade como Jonas propõe, o ser-em-si do bem ou o valor pertencem à realidade do ser. A axiologia é, para ele, uma parte da ontologia. A ética se funda então sobre o sim dito ao ser ou sobre a recusa dita ao não-ser. Assim como em Platão, também em Jonas o Bem é a causa do mundo, sendo a responsabilidade uma resposta ao apelo do Bem através da qual o homem se torna responsável não somente pelos outros homens, mas também pela humanidade futura assim como por toda a biosfera.

Propõe então um imperativo ético fundado na vida já que o que está em jogo é a continuidade da existência e não um princípio de racionalidade. Este primeiro princípio não decorre da ética como “doutrina do fazer”, mas da metafísica enquanto “doutrina do ser”. Assim, a afirmação do ser é tanto ontológica quanto ética uma vez que o ser é preferível ao nada ou ao não-ser. Destruir a humanidade seria preferir o não-ser ao ser. A existência portanto é um valor que prescinde de uma causa e se impõe por si. A vida é um valor que necessita de cuidado. A luta pela autoconservação que caracteriza o organismo ganha, no homem, o aspecto de uma escolha livre e consciente. Para Jonas, o fim do ser é a vida e ela traz em si mesma a exigência de sua própria realidade sob a forma de um imperativo (Jonas, 2006, p. 152-3).

Para Jonas, a ética não possui uma existência autônoma, mas depende de um fundamento ontológico que a antecede. Sua ética parte do ser e não é, de forma alguma, antropocêntrica uma vez que a ontologia que a funda é uma ontologia centrada no metabolismo. “O agir do ser é o metabolismo”. Com isso, ele quer mostrar que o ser é portador de valores e a natureza não é axiologicamente neutra, mas fonte de valores para os seres humanos. Logo, os valores não decorrem de convenções estabelecidas pelos homens entre si, mas se encontram contidos no ser. A ontologia é então o meio através do qual o homem pode descobrir esses

valores já que o ser da natureza fala através do homem. Estamos assim diante de uma ética ontocêntrica (Hottois; Pinsart, 1993, p. 186-189).

2 Animalidade e humanidade em Levinas

Levinas vê a ontologia como “filosofia do poder” ou “egologia”, dada sua incapacidade de respeitar outrem. Ele se distancia então da ontologia, propondo a ética como filosofia primeira, uma vez que o ser não permite inquietar ou abalar as estruturas do eu. Se o diferencial humano é o ser, como se vê na concepção spinoziana do *conatus essendi* (Ética III), a essência do homem pode ser traduzida como seu esforço de perseverar em seu próprio ser ou ainda como seu esforço de autopreservação. A mesma ideia, Levinas a encontra em Heidegger (*Ser e Tempo*, parágrafo 9) quando o filósofo alemão define a existência como interessamento (*intéressement*) de si mesma, o que, para Levinas, significa compreender o ser como força que se expande, compreensão esta muito próxima da natureza e, ainda, de um ser que não conhece nenhum limite. Para Levinas, “o ser é o mal não porque finito, mas porque sem limites” (Levinas, 1979, p. 29). Uma tal perspectiva não foge à metafísica da guerra, da luta, da competição e do confronto como aquela que se encontra em Hobbes ou ainda a do ser como guerra de Heráclito. A vida, assim compreendida, encontra na expansão do ser e na guerra suas condições naturais. Num tal contexto, não pode haver respeito pelo outro. O ser se confunde com a espontaneidade mesma da natureza. Só a ética rompe com a ontologia e a separação Outro/Mesmo é a própria ética. É o fato do outro (um tipo de empirismo como o fato da razão prática de Kant) que restabelece a “distância incomensurável entre natureza e sociedade” (Levinas, 1998, p. 113). Levinas define ética como:

[...] uma relação entre termos onde um e outro não estão unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro,

onde eles estão ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar” (Levinas, 1997, p. 275, nota 184).

O fato de ser simplesmente, de estar-aí simplesmente e persistentemente pode matar o outro, o que me impõe a necessidade de justificar meu “lugar” no mundo. Apresentando-se em sua vulnerabilidade extrema, o outro suscita a tentação do assassinato ou da violência. O outro, em sua vulnerabilidade, me faz sentir culpado em minha autossuficiência de ser e me incomoda, acusando-me de assassinato ou de opressão: “Não matarás!” Convoca-me, assim, a uma outra atitude: ao acolhimento, à hospitalidade, ao socorro que o retire de sua indigência.

A figura do Rosto: O Rosto é a figura que, em Levinas, melhor traduz o Outro que não é uma ideia, mas expressão. Ele introduz uma relação que não se abre à posse nem ao poder, mas que só exige acolhida. Ele é um apelo, um comando moral, um sentimento que vem do Outro. Não é fenômeno que se vê, pois não se manifesta, nem tem uma forma pela qual ele se manifesta, pois o fenômeno também recebe um sentido da consciência. O Rosto é a significação primeira, a coisa em si, o nûmeno, o concreto da relação com o Outro (Levinas, 2000, p. 61-62). O acesso ao Rosto é acima de tudo ético e seu sentido consiste em dizer “Não matarás!” Como ruptura do ser, ele é a humanidade do homem.

Não sendo uma ideia, mas um comando moral, o Rosto é capaz de uma resistência que não é violenta. Ele, no entanto, não anula o eu que é necessário para que outrem encontre uma morada que o acolha. Se o ser é guerra, o Rosto — e assim a ética — abre uma relação que não é a da guerra, do confronto, da posse ou da luta, ou ainda uma relação alérgica ao outro, mas, ao contrário, uma relação de aceitação do outro, de acolhimento, de paz com o outro, de fraternidade. Uma tal situação prévia à luta em que um se afirma contra o outro, é a ética precedendo a ontologia, uma relação com o ente que se exprime (Levinas, 2000, p. 80)

e não uma relação de conhecimento em que o ser se desvela. Mas se o Rosto é o outro homem, como incluir na relação ética os seres da natureza, à primeira vista desprovidos de Rosto por não possuírem linguagem?

As coisas são situadas por Levinas no nível da fruição como objetos sem identidade em si mesmos ao contrário do Rosto que é a significação em si mesma. Por não terem um significado em si mesmas, as coisas podem ser convertidas em dinheiro. Diz Levinas: ... “a coisa” [...] “não tem identidade propriamente dita; convertível numa outra, pode tornar-se dinheiro. As coisas não têm rosto. Convertíveis e ‘realizáveis’, têm um preço. Representam dinheiro porque são algo de elemental, riquezas” (Levinas, 1980, p. 124). Com isso, as coisas não escapam ao horizonte do mundo.

O Rosto e o animal: Se Rosto designa então o outro homem, não poderíamos falar de um Rosto para o animal, questão fundamental para a ética ambiental. Derrida chega a dizer que Levinas não admite um Rosto no animal. O próprio Levinas foi perguntado sobre a questão do Rosto do animal numa entrevista, em 1986, a três estudantes da Universidade de Warwick, concedida em Paris, e publicada em inglês, em 1988, sob o título *The Paradox of morality*.

Embora ele admita que, mesmo que a prioridade no Rosto não seja o animal, mas o humano, não é possível negar inteiramente um Rosto ao animal. Levinas diz compreender a animalidade em relação ao *Dasein* (esforço de autoconservação), negando que ele designe o propriamente humano. Pode-se então dizer que o animal tem um Rosto? Ele admite que o fenômeno do Rosto não se encontra em sua forma pura no cachorro, por exemplo, onde se mostram outros fenômenos como a vitalidade da natureza, mas deixa claro que o cachorro também tem um Rosto. Para Levinas, o Rosto é o começo da linguagem. A estrutura da linguagem é um *falar a...*, isto é, o dizer mais que o dito, o que significa

que a linguagem supõe uma alteridade, uma transcendência. Ele ainda aponta duas características essenciais para se entender o Rosto: autoridade (altura) e fragilidade que significa o fato de o outro ser mais pobre, mais frágil que eu, lembrando a assimetria da relação ética (Levinas, 1988, p. 5/24).

Perguntado diretamente sobre nossas obrigações morais para com o animal, Levinas afirma que a ética se estende a todos os seres vivos, fazendo alusão a um dos argumentos mais frequentes entre os pensadores da ética animal: o de que não podemos infligir um sofrimento desnecessário ao animal, embora admita que o sofrimento animal só pode ser pensado em analogia ao sofrimento humano. Em seguida, distanciando-se do darwinismo que vê uma continuidade entre o animal e o homem, Levinas vê no homem algo totalmente novo que é a ruptura com o ser e a perseverança no ser. O ser do animal, diz ele, só pode ser definido como luta pela vida e uma luta sem ética (Levinas, 1988, p. 10/24). Para o ser humano, ao contrário, essencialmente ético, a vida do outro é mais importante que a minha. Ele denomina ‘santidade’ o fato de alguém estar mais apegado à vida do outro do que à própria. A vida humana começa então no valor da santidade, o que significa que o ser humano é o único capaz de se descolar da condição animal. Com isso, Levinas contesta a tese segundo a qual o homem é essencialmente um animal racional. Nesse sentido, “o homem é um animal desrazoável” (Levinas, 1988, p. 12/29). Nessa compreensão, o animal, cujo ser se caracteriza pela luta pela vida, não seria capaz de se alçar à dimensão ética. Calarco, no entanto, em *L’humanisme et la question de l’animal*, contesta a tese de Levinas, mostrando que Darwin, em *A filiação do homem* (1871), alude a formas de comportamento ético que são comuns às sociedades humanas e animais e, com base em Dawkins, em seu *Le gene égoïste* (1976), defende a ideia de continuidade biológica entre o humano e o animal no que diz respeito ao altruísmo. Calarco mostra ainda que a etologia cognitiva contemporânea, como a de Frans de Waal,

comprova tais comportamentos altruístas nos animais como autenticamente éticos (Calarco, 2015, p. 114). A mesma ideia é sustentada por um dos mais conhecidos autores da ética ambiental norte-americana, J. Baird Callicott, entre outros.

Podemos então ver uma alteridade ética no animal? Ainda um outro texto de Levinas, publicado em *Difficile Liberté*, parece admitir a ideia de uma extensão da alteridade ao reino animal quando Levinas se refere ao cão Bobby que vivia no campo de prisioneiros de guerra da Alemanha nazista em que ele viveu como prisioneiro. Bobby, diz Levinas, celebrava festivamente, a cada dia, a volta dos prisioneiros, após um dia de trabalho forçado, com seu latido e festividade, acordando neles o sentimento de que eram ainda seres humanos. Não seria, nesse caso, o comportamento de Bobby, “sem ética e sem logos” uma transcendência? Bobby suspende sua luta pela vida para estar entre os prisioneiros, oferecendo-lhes sua vitalidade, alegria e afeição. Não haveria aí uma manifestação de transcendência ética no animal? (Levinas, 1976, p. 213-216).

O ético se apresenta como uma ruptura com o ser e, assim, uma ruptura com a natureza, ou ainda a “colocação em questão da minha espontaneidade pela presença de outrem”, ele supõe a liberdade que pode introduzir um momento de generosidade ou a ideia de um amor gratuito ou uma ação sem recompensa ou ainda um agir em que não é a minha satisfação que conta em primeiro lugar (Levinas, 1988, p. 18/24).

Levinas afirma que ninguém sabe nem onde começa nem onde termina o Rosto (Levinas, 1988, p. 8/24). Com isso, nada nos impede de manter a possibilidade aberta de que tudo tenha um Rosto. Se o Rosto é o começo da linguagem e sua ordem é o “Não matarás!”, ele exige do eu uma resposta e uma responsabilidade ao apelo do outro. Aqui uma outra questão se impõe: o mau trato de animais e a destruição da natureza não são capazes de me arrancar da fruição egoísta, convocando-me a uma

responsabilidade pela alteridade da natureza que então clama a mim em sua fragilidade? Posso permanecer indiferente diante da morte silenciosa dos rios e dos mares, da poluição do ar e do solo, condições essenciais da vida humana e também da vida não humana? Não seria o silêncio também uma forma de linguagem que me questiona, me desinstala da fruição egoísta em meu ser, e exige de mim uma resposta? Não se pode entender a gratuidade do ético também como um convite a ver os seres naturais fora de um ponto de vista puramente utilitarista, fora de uma visão em que eles são meros meios para os fins humanos, o que, em ética ambiental, significa o reconhecimento de todos os seres vivos como possuindo um valor intrínseco ou mesmo uma dignidade moral? Se os virmos somente a partir do utilitarismo, da ontologia e da natureza, permaneceremos impossibilitados de reconhecê-los como fins em si mesmos, sendo incapazes de respeitá-los ou de ouvir seu clamor.

Levinas, tal como Jonas, também vê a responsabilidade como essência do homem, dentro de sua proposta de uma subjetividade ética. Eu me descubro um eu na resposta à responsabilidade à qual eu sou convocado pelo outro. A unicidade do eu aqui consiste em saber que ninguém poderá responder em seu lugar. Não é a reflexão que funda o eu, mas uma ‘eleição’ que o coloca num “lugar privilegiado do qual depende tudo que não sou eu”. Tal responsabilidade esvazia o eu de todo egoísmo e de todo imperialismo, confirmando-o como centro e suporte de todo o universo (Levinas, 1994, p. 81). Assim como em Jonas, trata-se de uma responsabilidade jamais escolhida ou querida pelo eu. Levinas também se distancia da vontade autônoma de Kant. É o Outro quem me convoca e impede minha indiferença diante de sua fragilidade. Jonas falou do objeto que reivindica meu agir em seu favor Levinas vê, na relação ética, uma assimetria, isto é, o Outro se apresenta numa posição de altura e não numa relação de reciprocidade já que ele questiona o eu e o importuna em seu “egoísmo”. No Rosto de outrem, o eu se vê diante de uma significação da qual sua consciência não é a origem. Esta impossibilidade

de a consciência assimilar outrem é a própria moral. Daí que o movimento da responsabilidade é um movimento positivo e, ao mesmo tempo, espontâneo e crítico: o eu se afirma por uma impossibilidade de escapar à ordem do outro sem, no entanto, retornar a si (ao Mesmo). Por isso, a consciência moral é primeira e é fonte da filosofia (Levinas, 1994, p. 88).

A liberdade, tal como ela foi pensada tanto pelo Liberalismo como pelo Idealismo, se apresenta aos olhos de Levinas como uma alienação. Só a responsabilidade é capaz de desalienar o eu, abrindo-o a outrem. Ela é então uma resposta ao apelo do outro já que outrem me obriga a sair da indiferença. O Outro interpelante é primeiro em relação ao eu. A iniciativa não vem do eu, mas de outrem. O apelo é anterior à resposta. A identidade do eu é adquirida na resposta. Tal como em Jonas, há uma passividade na responsabilidade já que ela supõe o acolhimento de outrem. O sujeito é um *subjectum*, aquele que sofre a ação de um outro, ele é refém do Outro. Não é a liberdade a condição de minha humanidade. Aliás, Levinas clama que a liberdade precisa ser justificada. O que caracteriza o sujeito não é sua autonomia de ser livre, mas a exposição ao outro em total vulnerabilidade. Na responsabilidade, a alteridade de outrem é respeitada e não anulada. O Outro me torna responsável por ele antes mesmo que eu me descubra como portador de uma vontade livre e autônoma.

Levinas vai além do *Dasein* heideggeriano, pois este “só repousa sobre si mesmo”, se compreende pela angústia a partir de si mesmo em seu próprio poder-ser, isto é, em sua própria liberdade (Levinas, 1997, p. 103.105). Para satisfazer a necessidade do outro, o sujeito se priva daquilo que o satisfaz para atender à necessidade mais urgente do outro. Em *Autrement qu'être*, Levinas conceberá o sujeito como substituição. A substituição seria o auge da responsabilidade já que ela seria a passagem do “um-para-o-outro” ao “um-pelo-outro” (Levinas, 1978, p. 187). Assim, se o sujeito ético nunca pode se dar por satisfeito consigo mesmo ou

permanecer fechado em si mesmo, o desejo metafísico sempre o impulsionará em direção ao Outro que é infinito, insaciável e inobjetivável e minha responsabilidade será igualmente infundável, infinita, prescindindo de uma justificação. Ela não comporta uma medida. Quanto mais responsável eu sou, tanto mais me sinto em falta.

Logo, o diferencial humano é, para Levinas, a capacidade de sair de si para priorizar outrem e suas necessidades, isto é, é o altruísmo ético que nos arranca da animalidade ou nos permite transcendê-la.

3 Simondon: a natureza, a técnica e o humano.

Na filosofia de Simondon, o que chama a atenção, à primeira vista, é sua resistência em falar de uma substância como essência do ser humano. Na obra *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Simondon investiga a história da relação entre o humano e o animal e reconstitui a história da noção de vida animal. Ele encontra esse conceito tanto nas ciências da natureza quanto nas ciências humanas. Aristóteles havia definido a vida como o que anima os seres e os faz capazes de auto-movimento, sejam eles seres vegetais, animais ou humanos, enquanto Descartes definiu a vida como um princípio de movimento mecânico, concebendo os seres vivos como seres autômatos, isto é, máquinas desprovidas de alma, separando a *res extensa* (substância organizada segundo as leis da mecânica que explica todos os corpos vivos ou não) e a *res cogitans* (que define a alma humana). Na narrativa de Simondon, animais e humanos, natureza e cultura, ora se separam, ora se aproximam. O conceito pelo qual a antiguidade grega identifica o animal não é o de instinto, mas o de vida e isso mostra a ausência de uma distinção radical entre animais e humanos, sendo todos vistos como animados. Com o surgimento de Sócrates, a natureza foi posta de lado e a atenção se focou no homem. A verdade agora não está na *physis*, mas no homem e, para conhecê-la, deve-se afastar da *physis* e conhecer-se a

si mesmo. Isso significa também que, entre o modo de ser da natureza e o comportamento humano não haveria continuidade nem analogia alguma. Institui-se assim a dualidade homem x animal, no pensamento ocidental. Platão, por sua vez, ameniza essa cisão ao ver no homem os três reinos da natureza: o humano, o animal e o vegetal, que se manifestam em três princípios: *nous* (razão), *thumos* (elã instintivo) e *eptumia* (concupiscência). O domínio de um princípio em cada ser o identifica como membro de um determinado reino. No *Timeu*, aparece uma evolução ao contrário, isto é, a degradação e a simplificação do ser mais perfeito dá origem aos demais viventes. As unhas, por exemplo, inúteis aos seres humanos, se transformam em garras nos felinos, dando origem a uma nova espécie. Esse mito deixa ver uma forte hierarquia entre os reinos humano, animal e vegetal, sendo os últimos degradações do primeiro.

Aristóteles, por seu turno, se volta para a natureza, procurando a verdade em seus seres e descreve a vida em suas diferentes configurações, produzindo a primeira doutrina naturalista. O estagirita funda uma ciência da vida. Encontra uma alma ou princípio relativo às funções de desenvolvimento e crescimento nas plantas. Por meio da nutrição de elementos do exterior, o vegetal se torna capaz de reproduzir a si mesmo. Articulada à assimilação e à reprodução, a nutrição se torna compreensível, desvendando o princípio de finalidades que rege essas três atividades. Isso permite encontrar um *logos* no desenvolvimento das plantas, isto é, uma orientação finalizada pela geração. Esse juízo de realidade (não é antropocêntrico, nem moral nem mitológico) explicita uma continuidade funcional entre a nutrição, a assimilação, a reprodução e a própria geração da planta. Tudo isso permite uma nova compreensão da vida, tornando possível, pela observação, encontrar identidades ou equivalências entre funções animais, vegetais e humanas. Ainda isso permite a observação de que as mesmas funções podem ser preenchidas por modos diversos, sofisticando a ideia de função

articulada às investigações sobre as operações peculiares a cada reino. É isso que permite a Aristóteles descrever as diferentes formas de vida a partir de analogias.

Quanto à vida animal, ela também possui as funções de nutrição e geração, além das faculdades de sentir e de desejar, sendo o desejo resultante do sentir, através do experimentar o agradável e o desagradável. O animal é movido pelo elã que o leva a buscar o prazer e evitar a dor. Aristóteles encontra no animal também uma imaginação sensível acompanhada de uma memória simples e direta, faltando-lhe apenas a faculdade da razão que permite ao homem escolher uma dentre várias possibilidades. Embora essa faculdade distinga os seres humanos dos animais, Simondon não está interessado no diferencial, mas nas “continuidades, equivalências funcionais entre os diferentes níveis de organização, entre os diferentes modos de ser dos viventes” (Simondon, 2004, p. 49). Assim, Aristóteles permite pensar a continuidade entre os seres. Mesmo desprovido de razão, o animal cresce e se desenvolve segundo seu próprio modo de existência. Enquanto o homem desenvolve um comportamento moderado (prudência), os animais superiores desenvolvem hábitos, adquirindo a capacidade de prever e de se adaptar aos eventos. O hábito permite então ao animal acumular experiência e assim agir de modo semelhante ao homem prudente. Para Simondon, ao comparar a vida nos diferentes reinos, Aristóteles a pensa como um invariante que assume certas funções. Assim, razão, instinto e geração são diferentes estruturas de desenvolvimento. A partir dessa observação, Aristóteles cria a biologia e inclui nela a psicologia, pois os comportamentos racionais e instintivos são expressões operatórias de comportamentos vitais.

São os estoicos que recusam inteligência aos animais, desenvolvendo uma teoria do instinto. Para o estoicismo, o homem possui funções que se encontram somente nele. Para Sêneca, o instinto é superior à razão, pois os animais nascem prontos para sobreviver ao passo

que os homens dependem de cuidados alheios para sobreviver. A razão, no entanto, supera essa desvantagem, permitindo ao homem criar um mundo que transcende o natural. Para os estoicos, a natureza não é o lugar do humano. Com isso, os antigos separaram o instinto da inteligência, afirma Simondon. O que ficou do pensamento antigo: os seres podem ser pensados segundo gradações, o que permite falar de continuidade entre os seres (cf. Simondon, 2004, p. 30-55).

O período medieval conserva alguns elementos da antiguidade, mas o cristianismo limita a aproximação entre homens e animais, reservando a alma somente aos seres racionais. O Renascimento retoma o parentesco entre o psiquismo humano e o animal, exaltando mais o animal que o humano, pois a *physis* ensina aos humanos a pureza, a devoção, a habilidade e até a inteligência. Giordano Bruno ensina que a vida começa a existir no nível cósmico, sendo os animais depositários de uma força universal que não permite vê-los como inferiores. Também São Francisco de Assis não vê brutalidade ou sordidez no comportamento animal, mas encontra neles a glória do Criador e a harmonia da Criação. Logo se vê que a natureza não existe em função do homem, mas cada ser é expressão do Criador. Já o monismo de Michel de Montaigne encontra as mesmas faculdades entre homens e animais, pois ambos têm capacidade de julgar, comparar, sentir e calcular, embora a intenção de Montaigne seja humilhar a vaidade humana causadora de guerras e desentendimentos. Montaigne afirma que tudo que a razão nos permite fazer, através da investigação e do estudo, o instinto também permite aos animais fazer, sem precisar de aprendizado. Essa concepção, embora de teor monista, acaba abrindo caminho ao dualismo cartesiano (cf. Simondon, 2004, p. 57-74).

No segundo momento da investigação de Simondon, o centro é Descartes. Este nega inteligência ao animal por ser ele desprovido de alma. No automatismo estritamente físico de Descartes, o animal não tem alma e nem instinto, pois ele não tem nada da ordem do psíquico,

sendo seus movimentos apenas mecânicos. O animal é uma máquina. O dualismo entre *res cogitans* e *res extensa* reduz os corpos vivos à dimensão da *physis*. Com base nisso, Malebranche leva essa concepção às últimas consequências, afirmando que os animais não sentem nem prazer nem dor, não desejam nem temem. Os animais só evitam o que pode prejudicá-los porque Deus os fez capazes de conservação. E acrescenta uma razão puramente teológica a essa concepção, entendendo a dor como consequência do pecado original, razão pela qual os animais não podem ser tocados por ela. Nesse caso, os animais podem mesmo ser dissecados vivos para o estudo de suas estruturas internas, sem que isso represente uma falta moral.

Bossuet investiga se há finalidade nas condutas biológicas e conclui positivamente, pois a ordenação dos elementos que compõem os vegetais ou os órgãos dos animais e suas respectivas ações permitem encontrar aí uma razão. Há uma ordenação anatômica nas plantas e nos organismos bem como no comportamento instintivo, sendo a única questão que interessa a essa discussão saber se tal estrutura provém do indivíduo ou de quem os criou. Embora Bossuet não chegue a uma resposta conclusiva, sua correlação entre anatomia e comportamento favorece a retomada da perspectiva aristotélica de compreensão dos seres vivos, na modernidade.

O estudo de Simondon termina com La Fontaine, autor que se posiciona contra os cartesianos, fornecendo elementos para a etologia (estudo dos costumes e condutas animais). As fábulas de La Fontaine contêm elementos provindos da observação científica dos comportamentos animais. Ele sustenta que não podemos encontrar nos animais um *cogito*, mas eles aprendem e desenvolvem técnicas de comportamento, dando a entender que possuem algum tipo de cultura. Afirma haver sociedade de leões que desenvolvem maneiras diferentes de caçar que não se encontram em outros grupos da mesma espécie. Isso exige uma revisão da noção de instinto que a doutrina cartesiana limitou,

excluindo do animal as dimensões psicológica e cultural. É o Positivismo que descobrirá a verdade do humano no instinto, reintegrando a consciência à natureza (cf. Simondon, 2004, p. 74-92).

E para Simondon, qual seria então a diferença antropológica? Onde se encontra a originalidade do homem? Simondon não fala de substância fixa nem de Ontologia, mas de um processo de individuação e de ontogênese. Além disso, a individuação é um processo transindividual que não se passa com os seres naturais, mas somente com o homem, uma vez que não se pode falar de transindividualidade no mundo animal. Pode-se falar de um processo de individuação fora da sociedade? Para Simondon, há, no caso do animal, uma especialização ao mesmo tempo morfológica e funcional que torna os animais incapazes de viver sozinhos (caso das formigas e das abelhas), ou então a socialização é um modo de conduta da espécie em relação ao meio (caso dos mamíferos), mas, e no caso do homem, que não é nem morfológica nem funcionalmente especializado? Ele admite que há aí um modo de agrupamento cujo modo de conduta se refere ao meio. Os homens não se agrupam funcionalmente nem puramente para se adaptarem e explorarem a natureza, mas eles aspiram à espiritualidade. Logo, num primeiro momento, parece ser a espiritualidade que diferencia o homem do animal, mas ele admite grupos de animais que correspondem às características de espiritualidade definidas. Nesse caso, ele afirma existir a transindividualidade, no mundo animal, como ainda admite também haver homens sem individuação transindividual. A relação transindividual então não pode definir o homem. Para ele, o transindividual faz comunicar os indivíduos pelas significações que são descobertas ao acaso. O modo mais comum de existência do homem é o modo comunitário e não o transindividual. O indivíduo prefere frequentemente o fechado ao aberto, diz Simondon, e pode-se ser homem sem jamais entrar numa individuação transindividual. A comunidade designa aos homens lugares e funções bem definidos,

assegurando sua estabilidade e coerência, fazendo funcionar automatismos, normas rígidas que regem os comportamentos individuais. As sociedades apresentam uma rede de papéis através dos quais a conduta individual deve passar e elas se colocam problemas de adaptação e intervenção sobre o meio, através do trabalho. Guchet assim resume a posição de Simondon: não é a criação de objetos técnicos que define o homem, nem a espiritualidade, mas sim o fato de que, no caso do homem, o objeto técnico possa ser dito suporte e símbolo da objetivação social. O ser técnico é um símbolo, a metade de um todo que espera seu complemento, isto é, o homem. Pode haver concretização técnica na animalidade e talvez também transindividualidade em grupos de animais, mas não há coordenação operatória entre os dois (Guchet, 2010, p. 219).

O processo de concretização, descrito por Simondon, mostra que a técnica é da ordem da invenção, de um *se fazer* que foge ao substancialismo grego ou à representação exaustiva do real. Sua ontologia é uma ontologia do devir em que o próprio conhecimento é parte ativa dele ou seu modo de operação primordial. As coisas estão num processo constante de devir, da matéria ao humano, e a isso ele denomina ontogênese, sendo que os objetos técnicos têm aí um lugar central. O sentido dessa operação técnica é o sentido mesmo como concretização crescente, autocorrelação e autorregulação, processo pelo qual o objeto técnico se inventa. O que ele denomina indivíduo técnico não resulta de uma ideia previamente elaborada (forma) que ganhará concretude na matéria (hilemorfismo), mas alcança uma metaestabilidade que é uma estabilidade provisória. Foge-se assim tanto ao mecanicismo em que a máquina ganha autonomia em relação ao seu criador como também ao utilitarismo que julga o objeto a partir de sua eficácia. O sentido do objeto não está encerrado nele mesmo, mas se conhece à medida que ele mantém uma relação à alteridade ou é afetado por ela. Ele se inventa em sua relação com seu meio associado. A concretização descrita por ele é o

oposto da abstração e o seu desenvolvimento constante é o que se chama progresso técnico já que todos os seres, inclusive os técnicos, estão em constante devir ontológico, isto é, num processo de informação nunca acabado, o que nega também toda forma de automatismo que encerra o objeto em si mesmo como realização de algo prévio e o desliga da relação com outros.

O fundo de indeterminação a partir do qual o objeto técnico é pensado nunca se elimina, mas mantém as partes em relação umas com as outras, sendo que cada parte desempenha uma pluralidade de funções: sinergia, autocorrelação, autoregulação, uma reforçando a outra. Toda essa operação denominada transdução (*transduction*), como o *il y a* de Levinas, nunca termina numa forma fixa. Ela é o próprio sentido! O objeto não pode ser compreendido sem a relação com os demais objetos ou sem a relação com o meio associado, sendo que ambos são parte do seu processo de concretização.

Concluindo, mostramos a discussão sobre animalidade e humanidade nos três filósofos, ressaltando proximidades e distâncias. Hans Jonas, dentro de uma ontologia do ser vivente, entende que o que caracteriza o homem é, na linha de Heidegger e Spinoza, o esforço em se conservar no ser, em se autopreservar, situando o homem numa linha evolutiva de continuidade com os demais seres vivos em que ele atinge a perfeição ontológica. Essa perfeição, no entanto, lhe traz o fardo da responsabilidade pela sobrevivência da humanidade e de todos os demais seres vivos. Levinas, por sua vez, se afasta da ontologia, associando a animalidade ao *Dasein* heideggeriano. Assim, para o filósofo francolíitano, a humanidade do homem consiste num altruísmo ético que o leva a priorizar a vida de outrem no lugar da sua, sendo a responsabilidade por outrem uma marca indelével da essência humana, embora ele entenda o homem como ruptura com a natureza, isto é, numa linha de descontinuidade com os demais seres naturais. Simondon, enfim, não encontra uma substância rígida e fixa que defina o humano

por entendê-lo num processo de devir. Não se encontra nele uma ontologia, mas uma ontogênese. O que define o homem para ele não é nem a ferramenta nem a espiritualidade, mas o fato de o objeto técnico ser suporte e símbolo da objetivação social e, dessa forma, ele caracteriza o específico do homem.

Referências

CALARCO, Matthew. *L'humanisme et la question de l'animal*. In: AFEISSA, H.S.; VILMER, J.B. Jeangène. *Philosophie animale*. Différence, responsabilité et communauté. Paris: J. Vrin, 2015.

CHABOT, Pascal. *The Philosophy of Simondon between Technology and Individuation*. London: Bloombury, 2003.

FOPPA, Carlo. *L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas: quelques aspects*. In: HOTTOIS, Gilbert e PINSART, Marie-Geneviève. Hans Jonas. Nature et Responsabilité. Paris : J. Vrin, 1993.

GUCHET, Xavier. *Pour un humanisme technologique*. Culture, Technique et Société dans la Philosophie de Gilbert Simondon. Paris : PUF, 2010.

JONAS, Hans. *O Princípio Vida*. Fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *Évolution et Liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2005.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*. Essais sur le judaïsme. Paris : Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.

Humanidade e animalidade: a diferença
antropológica em Jonas, Levinas e Simondon

LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige/PUF, 1979.

LEVINAS, Emmanuel. The Paradox of morality: An interview with Emmanuel Levinas. In: BERNASCONI, Robert; WOOD, David. *The provocation of Levinas. Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre-nous – Essais sur le Penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu Qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

RAMOS, Silvana de Souza. Merleau-Ponty e Simondon: sobre o animal e o humano. In: *Dois Pontos*, v. 16, n. 3, 2019.

SIMONDON, Gilbert. *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Paris: Ellipses, 2004.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Éditions Aubier, 2012.

PARTE II
Técnica, tecnologia e seus desafios

Antropologia negativa, biotécnica e natureza humana: sobre o significado de humanização

*Maurício Fernandes*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.04>

1 Introdução

No século XX, os avanços espetaculares da tecnologia nos colocaram diante de uma necessidade de cautela frente às novas formas de domínio e transformação do mundo e se nossa própria espécie, agora possíveis mediante às intervenções tecnocientíficas. Isto fomentou de modo acirrado a percepção de que estaríamos diminuindo nossa humanidade e nos direcionando para uma existência maquinaica apenas. Esta percepção pode ser compreendida na retomada do conceito de humanização levado adiante por diversos campos das práticas e de conhecimentos humanos.

Em cada etapa do avanço tecnocientífico há um sentimento de perda da humanidade que se traduz em um déficit ontológico frente ao aparato tecnológico. Cada vez mais máquinas, cada vez menos humanos, esta é uma afirmação que se torna forte em momentos de crise frente ao avanço tecnocientífico. De um lado, uma natureza humana que transforma o mundo e criando uma segunda natureza para si, um mundo

¹ Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI). Professor do Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Educação Aberta e a Distância da Universidade Federal do Piauí (CEAD/UFPI).
E-mail: mauriciofernandes@ufpi.edu.br

completamente humano e tecnológico no qual experimenta seu poder, mas que paradoxalmente, sente um vazio e um estranhamento diante de suas criações, uma impotência e obsolescência. O avanço do aparato tecnocientífico e biotécnico minaram as reservas que ainda asseguravam à natureza humana uma condição de indisponibilidade, e esta adentra o século XXI apercebendo-se ser ela mesma o objeto da técnica. Diante de uma tecnociência que já se estrutura de forma global, resta-nos perguntar: qual o significado de humanização?

Diante de este horizonte expressivamente marcado pela tecnociência diversos campos de conhecimento sentem, na experiência cotidiana com as máquinas — e mesmo com a tecnociência em si, um déficit em sua humanização. Seria possível não desumanizar-se frente à máquina? Ainda é possível falar de natureza humana? Neste sentido, o presente texto busca contribuir com o debate trazendo para o debate dois autores expressivos em seu criticismo ao aparato tecnológico e algumas noções de suas considerações antropológicas centradas em uma natureza humana que experimenta as nuances de uma relação exitosa, mas também conflituosa com a tecnociência. Buscaremos refletir sobre o significado de humanização a partir da *antropologia negativa* de Günther Anders e da *antropologia normativa* de Jürgen Habermas.

Ambos os autores experimentaram os perigos de um avanço tecnocientífico desenfreado e propuseram uma compreensão antropológica a partir da experiência com a técnica. Pretende-se uma exposição de suas respectivas antropologias e da possibilidade de contribuição de cada uma delas com o que podemos compreender como natureza humana e, por conseguinte, por humanização.

2 Sobre a redução do homem à máquina

Marx (2004) em sua obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos* aponta para uma diminuição do trabalhador à máquina. O trabalhador na linha de montagem, em decorrência das configurações que o trabalho e o capital lhe imprimem, acaba por se confundir com as máquinas, sendo possível que estas concorram com ele. Desde a Revolução Industrial, há um sentimento de que o homem foi gradualmente reduzido à máquina.

Esta redução atinge o século XX, no qual a técnica em seu aspecto titânico fez temer ao homem contemporâneo soando o alarme para perigos latentes frente às intervenções acirradas levadas à termo em tal período. A possibilidade de extinção, não apenas da espécie humana, mas de toda a vida no planeta aparece no horizonte nefasto desenhado pelas guerras na era atômica.

De certo modo, a afirmação de Marx ganha peso em um cenário no qual há uma redução dos potenciais humanos frente ao avanço tecnológico. Atravessamos o século XX com guerras de magnitude e destrutividade cada vez maiores. Neste contexto, a natureza humana apresentou-se de forma diminuída em meio ao aparato que criou, paradoxalmente, experimentando sua fragilidade e vulnerabilidade, mas também, seu poder ampliado pelas técnicas. No contexto ainda do século XX, o aparato tecnocientífico ainda estava voltado para sua relação com o mundo e sua exploração e transformação.

A partir da segunda metade do referido século, há uma transição das intervenções técnicas para o campo da natureza humana; ou seja, a própria humanidade passa a figurar como objeto de suas próprias intervenções. Isto como resultado de uma razão que, em seu sentido forte, compreende a si mesma como ápice de um processo cultural marcado pelo evolucionismo. Ela encontra seu paralelo em um posicionamento de que sem ela natureza não pode se compreender, e

assim, lança-se sobre o mundo e sobre si mesma, atingindo seu excesso: a instrumentalização. Uma visão estritamente matemática, reducionista e mecanicista com fins ao domínio e à eficiência em suas ações. Esta condição atinge seu ápice com a planificação da morte nos campos de concentração, nas bombas atômicas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki, e na ultrapassagem da fronteira da disponibilidade técnica de finais do século XX, na qual a natureza humana passou a estar disponível às intervenções biotécnicas.

O processo de redução também atingiu aspectos cognitivos. Em meados da década de 1950, com os avanços no campo da cibernética e da informação computacional, inicia-se um paralelismo com a estrutura cerebral humana, dando início a metáfora do cérebro humano como um computador. Este processo torna-se acirrado com a redução do conceito de mente à função e, por conseguinte, como algoritmo nas décadas finais do século XX. Primeiro o trabalhador foi reduzido à máquina, e depois, os atributos de uma natureza humana forma reduzidos à uma gramática maquinica; talvez isto ressoe como uma suspeita tácita de substituição do trabalho humano por máquinas, e mesmo do gênero humano por construções tecnocientíficas, que acompanha a sociedade contemporânea.

Em outro ponto, o conceito de natureza humana, após os existencialismos, marxismos e outras correntes, tornou-se um conceito problemático e polêmico. Ao passo em que se dissolvia nas perspectivas comportamentais e nos avanços das neurociências, reduzida a um estofó biológico obediente à uma lógica normativa interna inerente a estrutura física do cérebro, a natureza humana foi gradualmente movida para o campo da disponibilidade técnica. Assim, terminamos o século XX com uma natureza humana reduzida à sua condição biológica alienada e reificada, estando ela mesma agora dentro nos limites do seu próprio fazer biotécnico. As ressonâncias deste movimento se fizeram sentir no contexto social na fragmentação dos vínculos de coesão social, no vazio

ético e normativo, e no sentimento de impotência frente ao aparato tecnocientífico, o que passa a se apresentar como um déficit de humanização. Aparentemente o fazer tecnocientífico abandonou as suas configurações estruturantes anteriores, arraigadas no mundo-da-vida, e passou a guiar-se apenas com fins pré-estabelecidos pela instrumentalização.

Em vários campos de conhecimentos e de ações na contemporaneidade há uma busca pela humanização. Humanização em saúde, humanização no trabalho, humanização dos espaços acadêmicos e científicos, são apenas alguns dos exemplos que se estendem na busca por compreender e implantar perspectivas de humanização. Esta suspeita de um déficit de humanização frente aos avanços da tecnociência e a problemática envolvendo o conceito de natureza humana nos evocam a reflexão, e neste sentido, nos propomos a pensar neste texto, a partir de duas perspectivas distintas, mas com um eixo teórico comum, sobre o que podemos compreender como natureza humana e sua condição frente ao aparato tecnocientífico. Ambas se articularam frente aos avanços das tecnociências e das biotécnicas no século XX, e ambas podem nos fornecer aportes importantes para tal reflexão.

Duas perspectivas antropológicas que podemos trazer como aportes nesta proposta são: A *antropologia negativa* formulada por Günther Anders e ampliada no contexto da Teoria Crítica por Adorno, Horkheimer e Marcuse como uma *antropologia dialética*; e a *antropologia normativa* que nos aparece nos escritos de Jürgen Habermas e ganha envergadura em seu criticismo acerca das biotécnicas, tendo como pano de fundo também a Teoria Crítica. Embora trabalhadas em momentos históricos distintos e diante de estruturações tecnocientíficas distintas, trazem a necessidade de se manter certa cautela frente aos avanços espetaculares das tecnociências e das biotécnicas quando se trata de intervenções em contextos humanos.

3 Antropologia normativa: o humano deve decidir

Na crítica recente de Jürgen Habermas (2001; 2005; 2013) às biotécnicas, nota-se um movimento em direção a uma *antropologia normativa*, que passa a se encontrar no cerne de sua Ética da Espécie, e seria uma possibilidade de uma relação mais profícua e satisfatória com o fenômeno tecnológico em suas mais diversas nuances. Diante da constatação e que todos os recursos foram discursivos não foram suficientes para deter as tecnicizações do homem, Habermas (2001) retoma o conceito de natureza humana, propondo uma *moralização e ressacralização* desta como etapas em um movimento antropológico-normativo que visa uma reabilitação de conteúdos ainda não reificados presentes em um mundo-da-vida em vias de exaustão.

Esta proposta de Habermas pode ser compreendida como uma busca por “freios voluntários”, ou seja, que o próprio sujeito deve decidir sobre os usos e intervenções das biotécnicas. Hans Jonas também aponta para a necessidade de se criar *freios voluntários* [*freiwillige Zügel*] que possam impedir que o poder de Prometeu agora multiplicado pela tecnociência e pela economia, direcione o homem para o desastre (Jonas, 2004, p. 7). A busca por freios voluntários no itinerário crítico de Habermas pode ser compreendida a partir da moralização e ressacralização da natureza humana.

Habermas aponta para uma moralização da natureza humana como possibilidade de retornar ao campo da *indisponibilidade* aquilo que fora tornado *disponível* ao agir biotécnico. Esta moralização se traduz como uma ressacralização da natureza humana no sentido de uma reabilitação daqueles conteúdos não reificados presentes no interior do mundo-da-vida que articulados como elementos que podem fornecer repulsa ante a autoinstrumentalização radical da vida. A *moralização da natureza humana* se articula na crítica de Habermas como *freios voluntários* na retomada de uma vida não reificada que pode se

posicionar de forma crítica. Este é o eixo da ética da responsabilidade Habermas presente em seu criticismo às biotécnicas.

Jürgen Habermas (2001; 2005; 2013) abordou o problema do avanço das biotécnicas e propôs, como resposta alternativa a problemas complexos relacionados às biotécnicas, uma antropologia normativa como possibilidade. Um dos movimentos mais controversos e polêmicos em seu criticismo recente encontra-se na retomada do conceito de natureza humana no cerne de sua ética da espécie e, por conseguinte, de sua antropologia. Habermas (2001; 2005; 2013), diante de uma impossibilidade de construção normativa deontológica sobre o fenômeno tecnológico e biotécnico, recua a um conceito de natureza humana e propõe uma moralização e uma ressacralização satisfatória da mesma, isto a partir da reabilitação de conteúdos ainda não reificados presentes nos mundo-da-vida. Neste sentido, sua proposta pode ser compreendida como uma antropologia normativa, é o sujeito, no âmbito micro que deve buscar reabilitar estes conteúdos, podendo assim, escapar aos perigos da vida danificada que palmilham o horizonte contemporâneo.

A Modernidade não possui exemplos normativos a serem seguidos. Para a Modernidade, não há uma saída ao problema normativo, senão buscar em si mesma uma resposta. Vivemos uma época de transição na qual os antigos valores tornaram-se caducos sem os novos terem se sedimentado na consciência coletiva, ou sequer terem aparecido no horizonte; uma época marcada fortemente por um *vazio ético* (Galimberti, 2003; Habermas, 1994; Jonas, 1984; Jünger, 1989).

Concomitante a este quadro, assistimos e vivenciamos um avanço sem precedentes do fenômeno tecnológico desde o século passado. Avanço este que não se realizou sem uma gama enorme de problemas, e que permanecem acirrados em nossa contemporaneidade. Dois eventos expressivos trouxeram inquietação e medo à humanidade, e causaram

uma efervescência no meio intelectual de finais do século XX: o lançamento da bomba atômica sobre duas cidades japonesas (Hiroshima e Nagasaki) e os avanços na bioengenharia na última década do século (clonagem da ovelha Dolly e Projeto Genoma Humano). Ambos os eventos expressam a emergência em se pensar a tecnologia, suas potencialidades e limites.

A antropologia normativa como uma resposta ao *vazio ético* oriundo do encontro da ética clássica ou tradicional com os novos avanços no campo das biotécnicas no século passado, imprime um resgate da responsabilidade. Ao invés de imperativos deontológicos, procura assentar a tonalidade ética na responsabilidade individual. Habermas, assim como outros pensadores do século passado aos quais o fenômeno tecnológico se apresentou como problema, procura construir uma resposta satisfatória à questão de uma ética frente as biotécnicas que cumpra as exigências de um pensar pós-metafísico, trilhando este caminho antropológico-normativo. Antropológico pois no cerne de sua argumentação crítica reinsere o conceito de natureza humana evidenciando a responsabilidade do sujeito, e normativo pois busca, em uma atualização da Ética do Discurso na Ética da Espécie, propor um fulcro marcado pela responsabilidade dos sujeitos no direcionamento das pesquisas, e, principalmente, no uso dos resultados destas, bem como saírem de um estado de menoridade autoimposto através da recuperação dos potenciais redescritivos de seus projetos e biografias.

As críticas que denunciam um essencialismo se justificam a partir de uma retomada, realizada por Habermas, do conceito de natureza humana. Habermas, desde finais do século passado defende a perspectiva decisória centrada no sujeito. Este sujeito precisa superar uma menoridade autoimposta para poder assumir uma condição decisória sobre os usos das biotécnicas no âmbito micro de experiência individual, e sobre os direcionamentos das mesmas no contexto social e macro das transformações na sociedade como um todo. Ao retomar o

conceito de natureza humana, Habermas (2001; 2005; 2013) evidencia a crise antropológica a qual experimentamos e propõe uma perspectiva centrada na possibilidade de retomada do sujeito de sua capacidade de redescrever-se para além das possibilidades de dano à sua vida. Em suma, o sujeito precisa tomar distância e responder à questão do que seria uma vida boa para si, e a partir deste distanciamento recuperar conteúdos que ainda permanecem não reificados no interior do mundo-da-vida.

Esta proposta de recuperação torna-se problemática e polêmica ao evidenciar um movimento de moralização e de ressacralização da natureza humana. Mas o que seria uma moralização ou uma ressacralização da natureza humana? Estes dois conceitos aparecem no interior da obra *O Futuro da Natureza Humana* (2001) e se inter-relacionam no sentido de prover um movimento de *indisponibilidade* da natureza humana centrado na possibilidade de recuperação do sujeito de sua capacidade de redescrição de sua vida. A moralização é o retorno da natureza humana para o campo da *indisponibilidade* técnica irrestrita. O sujeito, recuperado de sua menoridade autoimposta, possuirá condições de decidir sobre os usos das intervenções biotécnicas.

A ressacralização é um processo que, primeiramente, requer um cuidado ao ser abordado para não incorrer em uma teologização do pensamento de Habermas. Ele traz para o debate duas formas de ressacralização da natureza humana. Uma levada à termo pela ciência no século XX, no sentido de prover os meios para a clonagem de mamíferos, e orientar a sociedade para não utilizar tais técnicas em contextos humanos — isto foi afirmado pelo embriologista que coordenou a clonagem da ovelha Dolly. Esta ressacralização é compreendida por Habermas como insatisfatória, pois baseia-se unicamente em uma deontologia ineficaz, uma vez em que a própria ciência que propicia as biotécnicas, é a mesma que alerta para manter um espaço de inviolabilidade para a natureza humana.

Por outro lado, Habermas (2001) propõe o que chama de uma ressacralização satisfatória baseada na recuperação e reforço daqueles “restos arcaicos” que ainda asseguram certa repulsa frente a tecnicização da vida. Estes conteúdos apontados como arcaicos não foram reificados, e se encontram presentes no interior do mundo-da-vida. Uma ressacralização da natureza humana satisfatória seria a possibilidade de mover para o campo da indisponibilidade biotécnica a natureza humana (moralização), a partir da recuperação daqueles conteúdos que irão suportar uma redescrição da vida do sujeito. A ressacralização é este movimento centralizando o peso decisório na própria natureza humana, somos nós que devemos decidir, afirmava Habermas (1998) em sua réplica ao biólogo Dieter Zimmer. Somos nós que devemos decidir quais os direcionamentos que dever ser dados ao fazer biotécnico. Mas para isto, faz-se necessário a recuperação das possibilidades emancipatórias de uma natureza humana diminuída e reduzida frente ao aparato tecnocientífico.

4 Antropologia negativa: estranhamento e falta

O quadro teórico e conceitual elaborado por Günther Anders reside à base, e suporta o conceito de natureza humana retomado por Habermas no cerne de seu criticismo à tecnologia e à ciência, ou seja, há uma relação implícita entre o conceito de natureza humana retomado por Habermas e a antropologia andersiana. Nossas hipóteses: i) A influência de Anders sobre o criticismo à tecnologia de Habermas manteve-se de forma subterrânea, por via da Escola de Frankfurt, sobretudo através da obra de Theodor Adorno; e, ii) o horizonte conceitual andersiano, abrigado em sua antropologia negativa, fornece uma compreensão ampliada do conceito de natureza humana presente no cerne da crítica de Habermas, e logo, propicia uma saída a aporia do essencialismo ao qual chega Habermas com a retomada de tal conceito.

Conceituações decorrentes deste conceito como ética da espécie, moralização da espécie humana, ressacralização da natureza humana, dentre outros encontram-se vinculados epistemicamente à antropologia negativa de Anders, e, portanto, faz-se necessário uma retomada e análise do horizonte conceitual de Anders como possibilidade de se fornecer uma compreensão mais ampla do criticismo recente de Habermas. Este movimento, nos coloca diante da tarefa de recuperar a importância da antropologia filosófica de Günther Anders para a compreensão do fenômeno tecnológico; e evidenciar um campo ainda pouco explorado no pensamento de Jürgen Habermas, a saber: a Filosofia da Técnica e da Tecnologia. Pretende-se aqui uma contribuição para ampliar a compreensão acerca das relações teórico-epistêmicas intrínsecas entre tais autores e propiciar uma compreensão mais ampla sobre o significado de humanização.

Günther Anders e Jürgen Habermas foram tocados pelo problema da técnica, embora em momentos distintos no século XX, porém, de forma expressiva na constituição de seus perfis intelectuais. Levantaram seu criticismo denunciando a possibilidade latente de perdermos o controle e sucumbirmos diante do avanço do fenômeno técnico e elaboração de uma antropologia que fornece elementos para pensarmos e avaliarmos nossas relações com a técnica.

Anders vivenciou de perto todo o horror causado pelo aparato tecnológico de seu tempo, desde a planificação e construção das indústrias da morte nos campos de concentração, até o lançamento de duas ogivas nucleares, sobre Hiroshima e Nagasaki. Anders se volta para o problema da técnica, e este passa a ocupar seu itinerário intelectual em toda a sua extensão. Anders pensou a técnica titânica do século XX, a técnica de um mundo marcado pela ameaça das hecatombes.

O conceito de *antropologia negativa* causou impacto em Adorno, que esteve presente em uma palestra proferida por Anders em 1930 na

Kant-Gesellschaft. Adorno se interessou pelo que Anders estava pensando, mantendo correspondência com o mesmo, questionando sobre sua perspectiva. Esta aproximação pode ser facilmente constatada da *dialética negativa* proposta por Adorno e Horkheimer. Anders esteve presente na fundação da Escola de Frankfurt, porém, não permaneceu e sequer recebeu os louros que lhe eram devidos, foi “cancelado” pelo meio acadêmico, permaneceu marginal, sua obra está sendo descoberta em um movimento recente (Babich, 2021; Bajohr, 2019; 2021).

Antropologia negativa em Anders refere-se a uma condição da humanidade ser inadequada ao mundo, em sua constituição biofísica e psíquica, a humanidade é alienada do mundo, não possui vínculo, está condenada à liberdade que, como uma patologia, a distancia do mundo partilhado pelas outras espécies. O mundo é experimentado a partir de um estranhamento (*Weltfremdheit*).

Em sua palestra de 1930, intitulada *Die Weltfremdheit des Menschen*, Anders (2018) esboça as bases de sua antropologia negativa. Somos uma espécie alienada frente ao mundo, vivemos sempre no *a posteriori*, nunca estamos de fato presentes nos fenômenos, mas sempre alienados a estes. À esta condição, Anders (2018) chamará de *patologia da liberdade*. Somos livres ao custo de permanecermos constantemente alienados frente ao mundo. Experimentamos o mundo sempre no *estranhamento*. E esta condição será fundamental na crítica de Anders a tecnologia que se erigiu no século XX (Anders, 2011; 2018; Babich, 2022; Maomed, 2012; Wolfe, 2009).

Assim como afirmou Marx sobre a competição da máquina com o homem, Anders irá compreender uma natureza humana que será reduzida ontologicamente frente à máquina. Por uma incapacidade de perseguir e compreender o desenvolvimento da técnica, de acompanhar cada etapa ou produto novo disponibilizado pela moderna tecnociência, o homem estará em uma posição assíncrona frente à técnica, o que para

Anders será compreendido como uma *diferença prometeica*. Como ressonância deste sentimento de impotência frente ao avanço técnico surge, o que Anders irá chamar de *vergonha prometeica*, uma perda ontológica caracterizada pela inadequação e inferioridade frente à sua própria produção.

Acredite que encontrei sinais de um pudendo inteiramente novo esta manhã; uma forma de vergonha que não existia no passado. Chamarei provisoriamente de “vergonha prometeica”. Entendo que isto significa a “vergonha quando confrontado com a qualidade ‘humilhanamente’ elevada das coisas fabricadas” (Anders, 2011, p. 30).

É uma natureza humana que há um só tempo se investe em um prometeísmo titânico, mostrando seu poderio sobre todas as criaturas neste canto do universo; mas que, ao mesmo tempo, sucumbe de um déficit ontológico frente às suas criações.

A natureza humana compreendida pela antropologia filosófica de Anders é uma natureza alienada, em constante estranhamento e perda de mundo. O problema não reside apenas em sua posição frente à técnica, mas a sua própria constituição. Para Anders, o homem é inadequado para o mundo. E a partir desta inadequação o homem se relaciona com o mundo e consigo mesmo. A antropologia negativa de Anders compreende o homem diante da técnica em uma situação de ser obsoleto. Ao passo em que desenvolve seu aparato tecnocientífico e assegura de forma incontestada seu poder sobre o globo terrestre, também alimenta em seu interior o ressentimento e a angústia por permanecer atrelado ao ponto cego da loteria dos nascimentos naturais, e por esta constituição compreende a si mesmo como defeituoso e obsoleto diante da “perfeição” da máquina, em sua eficiência, otimização, eficácia e durabilidade (Anders, 2011; 2018; Babich, 2021; Bajohr, 2019; 2021).

Podemos compreender tal projeto de antropologia como uma radicalização da constatação da incompletude, fragilidade e vulnerabilidade humana abordada pelo pensamento ocidental desde o

período clássico na Grécia. Anders compreende que não possuímos nenhum modo de vinculação com o mundo no mesmo sentido que os outros animais. Estamos sempre fora, sempre em uma configuração experiencial e interpretativa acerca do real que Anders denominará de *a posteriori* (Anders, 2018; Bajohr, 2019; 2021).

Não habitamos o mundo da mesma forma que o animal. Hegel poeticamente nos fala de um momento em que a consciência “rasga o véu da intimidade com a natureza”. Este momento marca o nosso estar sempre *a posteriori*, ou seja, não habitamos o mundo com intimidade como o animal em seu *a priori* (instinto), mas estamos sempre no momento posterior, na construção de um mundo e dos fenômenos a partir de nossa linguagem, nossa experiência é sempre fora do mundo e dos fenômenos.

A natureza humana, por seu estranhamento e falta de mundo não é fixa ou imutável, não é dada, não se determina — esta foi uma das críticas de Anders ao *Dasein* heideggeriano. Para a antropologia filosófica de Anders a natureza humana é uma constante construção, passível de ser perdida em seu projetar-se constante. A antropologia negativa de Anders possui em seu cerne este conceito de natureza humana, individual e subjetiva, mas também, histórica e socialmente construída a partir dos conteúdos com os quais a alimentamos. E neste sentido, este conceito de Anders reside à base do conceito de natureza humana proposto por Habermas, chegando até este através da antropologia dialética de Adorno e Horkheimer.

5 Sobre humanização: ainda é possível?

Ao escrever estas linhas lembrei-me de um texto no qual perguntamos: *Pode a tecnologia ser humana?* (Fernandes, 2020). Um dos argumentos trata de reconhecer que a técnica e a tecnologia tal qual a

conhecemos é total e expressivamente uma construção humana; assim, a resposta é clara: a técnica é humana, possui rosto humano, é uma extensão do corpo humano é produto da mente e das mãos humanas. Por que então, há um sentimento atroz a rondar cada etapa do desenvolvimento tecnocientífico, fazendo soar os alarmes de um déficit em nossa humanidade? Dos alvares da Revolução Industrial aos contextos contemporâneos produzidos pelo entroncamento entre Inteligência Artificial, Tecnologias informacionais e Neurociências, parece que a gramática estruturante de nossa constituição enquanto partícipes de uma espécie tem sofrido erosões. A perda dos vínculos de coesão social, a possibilidade latente de dano e fracasso oriundas das novas configurações nas sociedades industriais e suas contradições acirradas, os sonhos de homogeneização social que modelam cognitivamente a sociedade e que operam por detrás de telas luminosas em *feeds* infinitos, o fomento de desejos plastificados que configuram e ameaçam as subjetividades e impulsionam um Capitalismo em plena voracidade, etc., nos colocam diante da pergunta: ainda é possível humanizar-se?

Ressaltamos aqui que o problema não reside na técnica em si que, embora seja politicamente direcionada a partir da Modernidade, ainda é uma construção humana. Não existe um paraíso pré-técnico, no qual o homem como um bom selvagem é arrancado de sua inocência por algum demônio tecnocientífico. Trata-se antes, de um problema meramente humano, trata-se de uma crise antropológica que experimentamos sem um horizonte seguro do qual extrair os exemplos; mas antes, este humano perdido em meio às suas construções, para fugir de si mesmo e de sua angústia constitutiva refugia-se no poder fazer, no poder da tecnociência e seus aparato, por suas mãos construído. Este refugiar-se na técnica e na transformação do mundo e de si mesmo como solução à angustia o coloca frente a possibilidade de perda de si mesmo, de perda de sua humanidade, o que lhe aumenta a angústia. Mas a própria técnica

o provê meios de tamponar a angústia, varrendo-a para debaixo do tapete.

Campos de conhecimento, ambiente acadêmico e a sociedade em geral passaram a adotar perspectivas de humanização em suas práticas como forma de deter o avanço de uma instrumentalização que já ameaça nossa espécie com a perda de sua autocompreensão ética. Humanizar-se significa alimentar e reforçar conteúdos que podem nos suportar em meio às crises que se abatem. Quando uma sociedade não consegue fornecer respostas às exigências de racionalização, as crises são inevitáveis. Em meio à crise que se instaura desde o século XX, ainda não possuímos resposta a pergunta antropológica, lidamos com técnica não apenas sem saber o que, de fato, é a técnica; mas também desconhecemos a nós mesmos, estamos em uma crise antropológica.

Habermas aponta que, frente à uma exaustão do mundo-da-vida de suas fontes metassociais, e que ameaça não resistir a mais uma onda reflexiva, aponta para uma retomada de conteúdos ainda não reificados presentes no mundo-da-vida como possibilidade de não sucumbir às normalizações generalizadas sobre as biotécnicas. Seu conceito de ressacralização nos fornece elementos para pensarmos o que nos torna humanos. Para além das suspeitas levantadas pela própria tecnociência e pelas biotécnicas, somente com a busca do sujeito de superar seu estado de menoridade autoimposta é que podemos ainda manter nossa humanidade frente às tecnicizações.

Günter Anders nos fornece, a partir de sua antropologia negativa, um conceito movediço de natureza humana, nunca fixo, nunca determinado, mas sempre em construção. E para ainda nos reconhecermos como humanos será preciso esforços centrados no educar-se. Quando compreendemos o conceito de natureza humana em Anders temos uma noção mais ampla da importância dada pela primeira geração da Escola de Frankfurt à educação como veículo que pode

impedir que a barbárie se repita. No encontro entre a antropologia negativa de Anders e a antropologia normativa de Habermas enxergamos nossa própria natureza e a possibilidade de retomar um caminho aparentemente interrompido ou ofuscado pelas luzes da tecnociência, um caminho já trilhado pelo humanismo, um caminho de reabilitação daqueles conteúdos que ainda nos asseguram um mínimo de humanidade.

Humanizar-se é possível, mas exige esforços individuais e coletivos, e aqui desvela-se a potência do educar-se, da educação como veículo de manutenção de nossa humanidade. Humanização somente é possível de dentro para fora, caso contrário é apenas aparência, é apenas teatro. Humanização é possível em meio às máquinas, mas jamais através das máquinas, jamais de instâncias exteriores para o mundo interno do sujeito, mas sempre em uma aposta do sujeito em sua trajetória redescritiva, na possibilidade de narrar-se para além dos reducionismos e enlaçar-se no trato coletivo e com vistas ao aprendizado mútuo. Humanizar-se é processo constante, sempre por completar-se.

6 Considerações finais

No presente texto buscou-se contribuir ao debate sobre o significado de humanização trazendo à baila dois autores expressivos no século XX em decorrência de seu criticismo ao avanço das tecnociências e das biotécnicas. O ponto de partida foi um sentimento corrente em momentos de crises frente ao aparato tecnocientífico, e de perda ontológica frente a tal aparato.

A partir deste déficit, buscou-se trazer ao debate elementos importantes para uma compreensão do conceito de natureza humana no criticismo recente de Habermas sobre as biotécnicas; e, em um segundo

momento, alguns conceitos do criticismo de Anders sobre as tecnociências e seu impacto na natureza humana.

Propusemos uma leitura de ambos os elementos presentes no criticismo de tais autores como complementares, no sentido, da influência de Anders sobre Habermas ter, subterraneamente, sido mantida e que, inclusive, pode lhe fornecer suporte diante das críticas recentes que recebeu acerca de sua retomada do conceito de natureza humana. Diante das críticas de essencialismo e retorno à condições de argumentação tipicamente metafísicas, o conceito de natureza humana em Habermas pode receber impulsos interpretativos importantes da antropologia negativa de Anders.

Ressaltamos tratar-se de um projeto de pesquisa recém cadastrado institucionalmente, e que se articula como continuidade de um projeto anterior sobre a antropologia normativa de Habermas, e, portanto, as relações conceituais aqui expostas ainda serão retomadas posteriormente em investigação de maior alcance, tratando-se, portanto, de uma pesquisa em andamento, de uma janela aberta, da qual poderemos obter considerações valiosas sobre este eixo específico no pensamento de tais autores.

Referências

Anders, G. *Die Weltfremdheit des Menschen: Schriften zur Philosophischen Anthropologie*. C. H. Beck, 2018.

Anders, G. 1980. *Die Antiquiertheit des Menschen*. Ausgabe in einem Band. Munich: Beck Verlag, 1980. [Fazemos uso também das seguintes traduções: *La Obsolescencia del Hombre: Sobre el Alma en la Época de la Segunda Revolución Industrial*. Trad. Josep Monter Pérez. Madrid: Pretextos, 2011; e *La Obsolescencia del Hombre: Sobre la Destrucción de la Vida en la Época de la Tercera Revolución Industrial*. Trad. Josep Monter Pérez. Madrid: Pretextos, 2011.]

Antropologia negativa, biotécnica e natureza humana: sobre o significado de humanização

- Anders, G. On Promethean Shame. In: Müller, C. J. *Technology, Prometheanism, Digital Culture and Human Obsolescence*. London: Rowman and Littlefield International Ltd. 2016.
- Babich, B. *Günther Anders' Philosophy of Technology: From phenomenology to Critical Theory*. London: Bloomsbury Academic, 2021.
- Bajohr, H. Worl-Estrangement as a Negative Anthropology: Günther Anders's Early Essays. In: *Thesis Eleven*, v. 153, n. 1, 2019.
- Bajohr, H. *Negative Anthropologie: Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. [Fazemos uso também das seguintes traduções: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004; *The Future of Human Nature*. Transl. William Rehg, Max Pensky and Hella Beister. Cambridge: Polity Press, 2003; e *El Futuro de la Naturaleza Humana: Hacia una eugenesia liberal?* Trad. R. S. Carbó. Buenos Aires: Paidós, 2002.]
- Habermas, J. Ein Argument gegen das Klonen von Menschen: *Drei Repliken*. In: *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998. [Fazemos uso também da seguinte tradução: Um argumento contra clonar pessoas: três réplicas. In: *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera mundi, 2001.]
- Habermas, J. Autopoietische Selbsttransformation der Menschengattungs. In: Habermas, J.; Ehalt, H.; Körtner, U. H. J.; Kampits, P. *Biologie und Biotechnologie: Diskurse über eine Optimierung des Menschen*. Gebunden: Picus Verlag, 2013.
- Harris, J. No sex selection please, we're British. In: *Journal of Medical Ethics*, v. 31, 2005.
- Jonas, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- Maomed, M. C. Günther Anders (Stern): esbozo de una antropología filosófica negativa. In: *Ontology studies*, n. 12, 2012.

Marx, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

Wolfe, K. Introduction to Günther Anders' 'The Pathology of Freedom'. In: *Deleuze Studies*, v. 3, n. 2, 2009.

Técnica e ontologia dos objetos sociais no pensamento de Maurizio Ferraris

Rossano Pecoraro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.05>

1 Da Hermenêutica fraquista ao “Novo Realismo”

No princípio foi a interpretação. Dizia-se que não havia fatos. Os fenômenos e os conceitos eram um caos e como uma massa plural e múltipla exigiam opiniões que lhes dessem formas. Era a época da hermenêutica, do *pensiero debole* (pensamento fraco) e da pós-modernidade. Então “algo” acontece. O pêndulo do pensamento começa a oscilar, mudando de direção e de perspectiva: os fatos irrompem novamente em cena; a realidade resgata sua efetividade e reivindica sua concretude, contrapondo-se com força às potências populistas e relativistas — ideológicas, acadêmicas e capitalistas — que a haviam reduzido a uma ficção (ou narrativa) extremamente fácil de ser controlada e manipulada pelos seus aparatos técnico-científicos.

O percurso de Maurizio Ferraris (Turim, 1956) se articula no interior desse horizonte, a um só tempo histórico, político e conceitual, que marca as duas grandes fases da sua atividade (e produção) filosófica, vale dizer, a fase hermenêutico-fraquista e a fase realista. Com efeito, Ferraris passa do nietzschiano não há fatos, somente (muitas)

¹ Professor do Departamento de Filosofia, do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) e do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem e Biociências (PPGENFBIO) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Líder do *Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta* (UNIRIO/CNPq). Diretor de *Quadranti - Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. E-mail: labfilm@hotmail.com

interpretações e do “pensamento fraco” de Gianni Vattimo, seu mestre e mentor na Universidade de Turim, para um realismo crítico que ele define como “novo realismo” (Ferraris, 2012) no qual só há fatos que “não estão nem aí” para as nossas interpretações (a realidade de uma enorme rocha cinza de uma ilha imaginária continuaria intacta e da mesma cor mesmo se todos os habitantes da mesma afirmassem — de maneira espontânea ou convencidos pelos detentores do poder na ilha-mundo — que ela foi destruída ou que, para dizer a verdade, ela é vermelha). Em termos mais técnicos, nos anos pós-*virada* o filósofo italiano enfatiza cada vez mais a diferença entre ontologia e epistemologia, vale dizer, entre “o que há” e “o que sabemos sobre o que há”, abandonando radicalmente a concepção hermenêutica da realidade dos anos oitenta do século passado e direcionando a sua reflexão para um objetivismo realista que se consolida nos anos dez do século XXI. Autor de uma obra vastíssima e dotado de um estilo próprio que reúne erudição, verve conceitual e cultura *pop*, Ferraris se doutora em 1979 sob a orientação de Gianni Vattimo, discípulo direto de Hans-Georg Gadamer e, com Jean-François Lyotard, maior teórico da Pós-Modernidade. Como explicamos, são esses autores e essas vertentes de pensamento, que marcam a primeira fase da sua atividade filosófica e dos quais se distanciará nos anos noventa graças à influência do pós-estruturalismo francês e, sobretudo, da desconstrução de Jacques Derrida (Ferraris, 2006; 2018a; 2018b). Central, nesse contexto, é a lúcida crítica do legado romântico-idealista condiciona a tradição hermenêutica europeia. Com efeito,

[...] afirmar, como Heidegger, que a ciência não pensa, ou, como Gadamer, que a experiência da verdade é constitutivamente extra metódica, significa em última instância colocar-se acima das regras, com uma atitude que resulta dogmática, senão autoritária. Nessa altura, invocar o diálogo como fusão de horizontes possui uma utilidade modesta ou, mais seriamente, expressa uma contradição: que tipo de diálogo pode haver, no momento em que se prescinde das regras? Não se tratará, mais precisamente, de uma ficção de diálogo, de uma

aparência que esconde o monólogo e talvez a opressão? (Ferraris, 2010, p. 227).

Em termos mais filosóficos trata-se da questão decisiva do “espírito” e da “letra” (Ferraris, 1991), isto é, da contraposição entre a autonomia e as regras (sociais, morais, jurídicas). Muitas vezes tanto os filósofos como os seres humanos em geral desprezam a “letra” e privilegiam o “espírito” julgando a primeira como uma mera forma, algo abstrato, vazio e não raramente violento e arbitrário, e o segundo como uma força revolucionária, vital e autêntica. Mas é exatamente na letra (nas inscrições, nas normas, nas leis: a palavra-chave aqui é “documentalidade”) que se definem e se cristalizam os limites da opressão e do poder. Essas bases teóricas que possuem, evidentemente, fortes implicações sociais e políticas, anunciam a “virada realista” da filosofia de Ferraris, vale dizer a passagem do “relativismo hermenêutico” (e pós-moderno) para um “objetivismo realista”. Com efeito,

[...] objetividade e realidade, consideradas pela hermenêutica radical como princípios de violência e vexação, são de fato — e justamente em consequência da contraposição entre espírito e letra — a única proteção contra o arbítrio. Esse princípio vale em âmbito moral-prático em primeiro lugar porque possui um fundamento teórico, ou seja, o reconhecimento de uma esfera de realidade independente das interpretações, dos esquemas conceituais, das reformulações e das eventuais manipulações linguísticas (*Idem*, p. 229).

2 O primado da letra sobre o espírito e a teoria da “documentalidade”

Uma vez delineados os traços essenciais das posições filosóficas *gerais* de Ferraris, às quais me dediquei em outros momentos anpofianos (Pecoraro, 2015), é necessário delimitar a alçada das reflexões a serem desenvolvidas neste ensaio, a fim de concentrar a atenção na questão da técnica e dos dispositivos digitais de *escrita, registro e armazenamento*.

Esses três termos são fundamentais uma vez que permitem explicar o dar-se das nossas vidas sociais, o nosso estar-com os outros. O agir evolutivo do homem se desenvolve a partir do seu domínio técnico sobre as coisas, do fazer, isto é, da capacidade de produzir e usar artefatos técnicos — desde o ramo no qual esbarra por acaso nas andanças primitivas pela floresta e que, graças à sua capacidade de refletir racionalmente sobre os fatos e ao polegar opositor que lhe permite um notável aumento da destreza manual, aprende a transformar em arma ou instrumento de caça chegando até aos notebooks e aos celulares nossos de cada dia. O fazer técnico do animal homem — que Epimeteu, o incauto e tolo irmão de Prometeu, esqueceu de equipar com habilidades ou dons — é desde a origem um fazer documental, isto é, um trabalho de escrita, registro (registração) e armazenamento que dá forma e sentido ao “mundo social”, à “realidade social”. Esse é o ponto central. O Ocidente, explica Ferraris, é vítima do prejuízo contra a escrita inaugurado por Platão e que Derrida definia como “logocentrismo”: o discurso verdadeiro se manifesta na oralidade, não nos textos. A escritura é um substituto da voz. Serve para lembrar noções e para transmiti-las quando não é possível falar em presença, tem uma função secundária e supletiva em relação à fala, à palavra. O filósofo faz implodir esse monolito histórico-conceitual demonstrando que o mundo e a realidade social são constituídos por rastros (termo derridiano, *of course*) escritos (e não falados) que, repito, documentam, registram, armazenam. Toda nossa vida social — hoje dominada pelos aparatos/dispositivos técnico-científicos digitais — se estrutura e se desenvolve no interior desse complexo emaranhado de relações ligadas à “documentalidade” (*documentalità*). Trata-se de um neologismo através do qual Ferraris reformula a noção de “intencionalidade coletiva” exposta pelo norte-americano John Searle em *The construction of social reality* (1995).

As duas posições se diferenciam pelas teses a seguir (Ferraris, 2011a).

Em primeiro lugar, o filósofo italiano considera a “intencionalidade coletiva” não um atributo oculto da sociedade, mas um elemento constitutivo, óbvio e evidente, do “mundo social”. As nossas intenções e ações se configuram através de “*inscrições*”: documentos, textos, práticas tradicionais registradas em textos (por exemplo as boas maneiras, as regras da etiqueta, os rituais), livros sagrados, normas, códigos, contratos, acordos, convenções, cartazes, promessas registradas em cartórios ou em aplicativos de mensagens, sinalizações, etc. condicionam e ordenam os nossos comportamentos. A “intencionalidade coletiva” está inscrita nos textos muito antes de se instalar nas nossas mentes.

Em segundo lugar, é equivocado e até falacioso supor, como fez a tradição metafísica, que exista um “espírito por trás das letras” que constrói a teia não só da realidade *social* (o mundo das “promessas, das apostas, dos casamentos e dos enterros”) mas também da realidade *institucional* (o mundo “dos parlamentos, dos impostos, das bolsas”). Não, essas realidades crescem e se autoalimentam de um emaranhado de inscrições que, ao permitirem a fixação dos atos “públicos” executados de maneira mais ou menos conscientes, contribuem para construir um sistema (o *nosso* sistema) de significados e vínculos sociais. Um ser humano que fosse desprovido de linguagem, hábitos e memória, vale dizer, em termos propriamente ferrarisianos, que não possuísse “inscrições e documentos”, dificilmente poderia ter intenções, sentimentos, fins e ambições sociais. Crescemos imitando, conclui Ferraris, e esta *mimesis* cria aos poucos e de maneira inconsciente aquilo que acreditamos ser um comportamento espontâneo e livre de influências. Certamente é impossível negar que não haja algum tipo de diferença entre espírito e letra, ou seja, entre *Alma e Ipad* (título do livro que estamos examinando): “afinal nas lojas de eletrônicos se vendem tablet e não almas” e a ideia de que para dar “voz e sentido” aos documentos uma “alma” parece “ser necessária” já que “não basta um

aparato de escrita e regisração [como um iPad]” (Ferraris, 2001a, p. 10) se apresenta com uma forte eficácia argumentativa. Todavia, a concepção metafísica da alma como princípio vital que sopra nas letras e, deste modo, as torna vivas e produtoras de intencionalidades (individuais e coletivas) é pouco mais do que uma fábula, porque

[...] também no interior fechado da nossa alma [...] existe algo como um documento, uma inscrição, uma *tábula* em que se formam os que chamamos ‘pensamentos’, ‘intenções’, ‘consciência’. Daqui se produzem as estruturas sociais e, com elas, os documentos, os ritos, as tradições, isto é, a intencionalidade coletiva (*Idem*).

Em resumo:

1) a letra (a escrita) é a condição de possibilidade do espírito, que, porém, não deve ser considerado um elemento “volátil e separado” da matéria, mas sim o resultado de “inscrições e registrações, dentro e fora de nós” (Ferraris defende a doutrina escolástica do “hilemorfismo”, da inseparabilidade de matéria e forma);

2) a nossa mente é uma “tábula”, que recebe inscrições e a partir delas se constitui. Não se trata de uma figura de linguagem ou de uma construção retórica, mas sim de uma teoria da mente — fisiológica e que se apoia na neurociência contemporânea — cuja tese central é: “a tábula é a condição de possibilidade do pensamento”;

3) as ferramentas digitais que invadiram as nossas vidas não vêm de um outro universo, não são “alienígenas” que de súbito colonizaram a nossa sociedade, mas “manifestações” da “documentalidade” que sempre foi um requisito essencial da sociedade, um elemento que sempre esteve no coração do mundo social (sem inscrições, rastros, registrações, documentos a sociedade — a “intencionalidade coletiva” — não poderia existir);

4) as teses anteriores confluem em uma crítica ao dualismo alma/corpo que Ferraris busca substituir com uma teoria unitária que vê

no rastro (nas inscrições) não um mero suporte da alma (ou espírito), mas o fundamento do “raciocínio” e da “consciência”;

5) as teses sobre a “documentalidade” dão forma também a uma escatologia, ou seja, a uma teoria sobre o fim e o destino da alma. Ferraris sustenta que a “alma sobrevive como letra”, isto é, como “sobrevivência dos rastros” que ela deixa. Não se trata de algo imaterial/espiritual, mas de “corpo”, melhor, de “*Corpus*”, termo latim que o filósofo utiliza para indicar não o “corpo carnal”, mas o “outro corpo — não espiritual, mas literal, que por exemplo levamos conosco no nosso iPad — ou seja, todas as registros e os documentos que estragam a nossa vida e ao mesmo tempo a tornam possível e a resguardam da sua fugacidade” (*Idem*, p. 13).

3 Inscrever & Registrar (ou sobre o sentido do “Ser-aí”)

Inscrevo & Registro, logo sou. O aceno ao célebre princípio de Descartes é uma batucada que pode nos despertar do sono dogmático e fazer com que compreendamos que é necessário desconstruir o igualmente célebre (pelo menos entre praticantes, seguidores e simpatizantes de Derrida) “nada existe fora do texto”. Do mestre, Ferraris retoma o conceito e a formulação aos quais, porém, acrescenta uma palavra da qual, espero, já aprendemos a gostar: “nada de *social* existe fora do texto”. Mas o que isso significa?

Antes de tudo, que inscrição & registro são peças essenciais da construção teórica do filósofo italiano:

A ideia de fundo é que não basta que o ato seja proferido para produzir um objeto; é necessário que ele seja registrado. Um casamento ou uma promessa que não possuíssem uma inscrição não seriam objetos, enquanto uma montanha pode tranquilamente existir sem registros (Ferraris, 2009, p. 360).

Exatamente por isto não se trata de defender que “nada existe fora do texto” — dado que tanto os “objetos naturais” como os “objetos ideais” (a distinção elaborada por Ferraris será esclarecida no próximo parágrafo) não precisam de inscrições para existirem — mas sim de mostrar que “nada de social existe fora do texto”, ou seja, que os “objetos sociais” [essa é a revolução copernicana de Ferraris] — vale dizer, as coisas que *constituem e configuram as nossas vidas* — existem *somente* no interior de um complexo, real e efetivo sistema de inscrições & registros. A inscrição, com efeito, é uma “registro dotada de valor social” que todos reconhecem. Não se trata de explicar a origem da sociedade, mas de mostrar como ela funciona. É na vida em sociedade que um punhado de palavras, uma anotação, um sms e um aperto de mão, se tornam algo relevante. Trata-se de uma “evidência esmagadora”: não há nada no mundo social que possa prescindir das inscrições; “sem rastros não existe sociedade” (Ferraris, 2011a, p. 330).

Alguns exemplos podem ajudar a esclarecer o sentido das coisas. A prioridade do texto (inscrição, letra, rastro) sobre o espírito (alma, pensamento, consciência) é particularmente evidente no mundo da arte: pensar em escrever um romance não é a mesma coisa que escrever um romance, imaginar a Mona Lisa não é pintá-la; desejar vê-la não é ir a Paris (inscrições & registros, “documentalidade”: comprar passagens, fazer *check in*, carimbar passaportes, tirar os dispositivos eletrônico das mochilas durante os controles de embarque, passar pelo raio x, mostrar as passagens, embarcar, desembarcar, carimbar passaportes de novo, comprar bilhetes do metrô e ingressos para — aí sim, finalmente — admirá-la por poucos segundos e, quiçá, tirar uma selfie com o enigmático sorriso da modelo para logo postá-la nas redes sociais ou enviá-la para as amigas em algum aplicativo de mensagem). Do mesmo modo, pensar em se casar não é se casar efetivamente: dizer “sim” diante de um padre ou num cartório, assinar “a papelada”, escolher um regime de bens, arcar com todas as consequências (jurídicas, religiosas, morais)

do ato. Ferraris vai além: mesmo imaginar alguma coisa ou pensar em realizá-la não faria sentido se não existisse um mundo social feito de inscrições, rastros, documentos, assinaturas, registros, vale dizer, um mundo no qual não existissem coisas como casamentos, obras de arte, romances e contratos matrimoniais com estranhos pelos quais de repente nos apaixonamos.

Quanto à “registro”, ela se revela em toda a sua potência se a confrontamos com o conceito de “comunicação”. Contra o senso comum *novecentesco* e a (quase) totalidade dos teóricos contemporâneos, Ferraris afirma que a sociedade não se fundamenta na comunicação, mas sim na registro que constitui a condição *sine qua non* da produção de objetos sociais.

Um homem cresce como homem e socializa através da registro. A vida nua é um início remoto, a cultura começa muito cedo, de imediato temos uma vida vestida que se manifesta através de registros e imitações: linguagem, comportamentos, ritos. Isto explica porque é tão importante a escritura e, antes dela, a arqui-escritura, ou seja, a esfera de registros que precede e envolve a escritura no sentido próprio e comum do termo (Ferraris, 2009, p. 360-361).

A tese que não vivemos na “sociedade da comunicação” é forte e mereceria uma análise mais aprofundada: “as ideias de Ferraris sobre a comunicação sempre foram um pouco genéricas” sentenciou Umberto Eco através da inscrição gravada na coluna “La bustina di Minerva” de 15 de setembro de 2005, publicada em seguida como Prefácio a *Dove sei? Ontologia del telefonino*, livro pioneiro no qual Ferraris sistematiza ideias, intuições e rastros já presentes em escritos anteriores que definem com precisão a revolução ontológica do telefone celular. Para começar, já o nome que, obstinadamente, continuamos utilizando é um *nonsense* tecnológico-social. Os dispositivos que levamos em bolsos, bolsas e mochilas são usados cada vez menos para transmitir *phoné* — som, voz. E celular é a rede não o fone. Telemóvel, *telefonino*, *mobile phone*, *cell*

phone, téléphone portable, etc. O celular com certeza se tornou mais *smart* (mais “inteligente”, mas com aspas e só para “homenagear” uma certa criatividade anglo-saxã). Mas ele, hoje, nada mais é do que “uma máquina de escrever”; não mais uma “máquina para falar”, mas um ente-à-mão (para usar um léxico heideggeriano) que liga com um fio invisível os *Dasein* que logo somos e, a um só tempo, “desloca e transforma a presença” (algo que um telefone fixo não fazia porque não podia, por óbvias razões, fazê-lo); um instrumento que, até mesmo na sua origem, tinha uma “função muito específica: não só comunicar, mas antes, construir uma imensa ontologia invisível, aquela trama de inscrições, comunicações e registros que define a realidade social” (Ferraris, 2011b, p. 19). Uma máquina, em suma, para in-screver, registrar, arquivar, transformar em um “.doc” cada momento das nossas vidas.

4 Ontologia versus Epistemologia e a “teoria dos objetos sociais”

A distinção entre ontologia e epistemologia é outra peça essencial do pensamento de Ferraris. A filosofia, com efeito, não é (não deveria ser) somente busca pelos princípios primeiros e construção (reformulação) de teorias, mas também atividade intelectual para esclarecer e distinguir conceitos sob pena de alimentar confusões e equívocos fontes de inúmeros danos. Um dos casos mais clamorosos dessa falta de dedicação é o achatamento lexical dos conceitos de ontologia e de epistemologia (e, por conseguinte, da confusão entre ser e saber, experiência e ciência, existência das coisas e pensamento, mundo externo e mundo interno, realidade e esquemas conceituais).

A distinção é tão simples quanto decisiva. Ontologia — esfera do ser — é “o que há”; Epistemologia — esfera do saber — é “o conhecimento que temos sobre o que há”. O grande erro tanto de nietzschianos, pragmatistas e afins (“não há fatos, somente interpretações”) como de derridianos e pós-modernos (“não há nada fora do texto”) consistiu na

brutal “redução do ser ao saber, e da realidade aos esquemas conceituais” através da qual a interpretamos, fundamentada na hipótese que existe um “substrato ontológico externo e alheio aos esquemas”. Ferraris, ao contrário, sustenta e demonstra que a realidade existe independentemente dos aparatos perceptivos/interpretativos, portanto, das nossas representações. Trata-se do erro sistemático — definido como “falácia transcendental” — de vincular e subordinar “o ser dos objetos ao conhecimento que temos sobre eles” (Ferraris, 2009, p. 359) ao qual dedica uma parte considerável dos seus estudos investigando a tradição de pensamento que, de Platão e os medievais, chega até Descartes e Kant. Em razão dos limites e dos objetivos específicos deste escrito, que impedem o desenvolvimento de uma análise mais detalhada do percurso histórico-teorético agora citado limitar-me-ei a alguns exemplos. A enorme rocha da ilha do primeiro parágrafo existe independentemente das representações, das opiniões e dos esquemas conceituais dos seus habitantes; é realidade, verdade, mundo externo totalmente indiferente ao saber/conhecimento que os seres humanos têm a seu respeito (ou seja, há uma “coisa” chamada rocha, é do período neolítico, é uma combinação de feldspatos e quartzo, possui uma determinada clivagem, dureza, etc.). O “elemento” que os gregos antigos chamavam *ἕδωρον*, o primeiro filósofo pôs como princípio da realidade e para nós modernos é H₂O, composto químico de dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio, existe (e existiria) independentemente dessas definições que são o resultado do conhecimento acumulado sobre ele. As propriedades da água continuariam intactas mesmo se o conhecimento científico acerca da sua composição química mudasse daqui a cem ou mil anos. O que há, em suma, é alguma coisa que por convenção chamamos “água”, que “não tá nem aí” para o saber que *construímos socialmente* a partir dela e sobre ela e que continuará, como sempre fez, a corroer e enferrujar ferro.

Da distinção fundamental entre ontologia e epistemologia derivam três importantes consequências (ou sub-distinções) que Ferraris

formula e reformula em praticamente todos os seus escritos sobre o tema. Em extrema síntese: diferença entre 1) “inemendável” (aquilo que não pode ser modificado ou corrigido — esfera do ser, ontologia) e “emendável” (esfera do saber, epistemologia — aquilo que pode ser modificado e corrigido ao longo do tempo); 2) “mundo externo aos meus esquemas conceituais” (a natureza das coisas que existem fora de mim e sobra as quais não tenho nenhum tipo de controle) e “mundo interno aos meus esquemas conceituais” (aquilo que eu consigo explicar através do meu conhecimento/saber, das minhas opiniões e das minhas experiências e que, obviamente, posso modificar/corrigir); 3) “ciência” (fruto de ações deliberadas, de pesquisas e de estudos; processo cognitivo que requer linguagem, laboratórios, teorias, artigos acadêmicos, protocolos, etc.) e “experiência” (algo que pode me acontecer sem que nenhuma das características anteriores esteja presente, por exemplo: posso tropeçar e experimentar a solidez de uma mesa de madeira maciça sem ter tido nenhuma intenção/vontade de fazê-lo; posso ter a experiência de uma conduta ética sem conhecer teorias éticas; ou de um charmoso pôr do sol no litoral da Bahia sem ter nenhuma noção de astronomia ou de geografia).

A ontologia de Ferraris “cataloga o mundo da vida”, é uma:

[...] metafísica descritiva de estrutura realista que visa dar conta do mundo social e da experiência cotidiana, ou seja, do mundo que não faz parte do âmbito das ciências naturais. O seu modelo é o catálogo. O tipo de compreensão [proposta] requer antes de tudo a identificação, a classificação, a distinção: o que existe no mundo, como é ordenado, como é distinto das outras coisas que existem (Ferraris, 2009, p. 358).

Isto posto, é preciso delinear o último elemento da construção filosófica ferrarisiana, vale dizer, a teoria dos objetos. De maneira geral, mas não por isto menos eficaz, é possível dizer que um objeto, ao contrário de nós sujeitos, não possui representações ou esquemas conceituais. É um elemento, uma coisa, um “algo” que — simplesmente

— existe, está-aí, à-mão. De maneira mais específica, há três grandes classes de objetos: os objetos naturais, os objetos ideais e os objetos sociais. Os primeiros são coisas físicas (uma mesa, as rochas, a baía de Guanabara) que estão no espaço e no tempo e não dependem de sujeitos; os segundos são coisas ideais (os pontos, o teorema de Euclides, as superfícies) que não estão no espaço e no tempo e não dependem de sujeitos (mas que *podem* ser socializados); os terceiros são coisas sociais (as leis, um financiamento bancário, uma promessa) que estão no tempo e no espaço e são dependentes de sujeitos para existirem.

Esta última classe de objetos é central para a “fenomenologia da experiência” e a “ontologia social” que o filósofo põe à prova nos seus escritos. Os objetos sociais,

[...] enquanto são dependentes de sujeitos (diversamente dos objetos físicos e dos objetos ideais), têm uma regra constitutiva: Objeto = Ato Inscrito [...]. As suas características fundamentais são a persistência, o fato de possuir um início e um fim no tempo, o fato de ser construídos; o fato de essa construção consistir em uma inscrição. O aspecto mais singular dos objetos sociais, todavia, é o seguinte: diversamente dos objetos físicos e dos objetos ideais, os objetos sociais existem somente na medida em que os homens pensam que existam. Sem seres humanos, as montanhas continuariam sendo o que são, e os números manteriam as mesmas propriedades, enquanto não faria sentido algum falar em ofensas e em financiamentos, em prêmios Nobel ou em anos de prisão, em obras de arte ou em material pornográfico (Ferraris, 2007, p. 269).

Pode-se objetar que essa teoria é contraditória e paradoxal uma vez que transforma os objetos sociais em elementos subjetivos. Ou seja, cancela a natureza de “objeto” dos objetos sociais e os transfigura em elementos relativos, psicológicos, totalmente dependentes de opiniões e vontades individuais. Ferraris enfrenta o problema rebaixando-o à categoria de “equivoco conceitual”, que desfaz através do clássico experimento do cinema. Se eu decido, não interessa por qual motivo (intelectual, ideológico, estético, afetivo, sexual), ir ao cinema e de repente mudo de ideia, a minha decisão diz respeito exclusivamente a

mim e ao meu mundo, portanto não constitui um vínculo de nenhum tipo. É uma escolha, fruto da minha vontade e da minha subjetividade, que se mantém na esfera puramente psicológica uma vez que não se manifestou no mundo *externo*, não se expressou *fora* de mim. As coisas mudam se convido alguém para ir ao cinema comigo. Posso ser um pilantra e não avisá-lo (e isso acarretará uma série de consequências sociais). Ou serei correto e ligarei ou mandarei uma mensagem, justificando minha decisão, pedindo desculpa e coisas do gênero. Em ambos os casos, o que eu construí decidindo ir ao cinema com alguém é um objeto (inscrito & registrado) que tem efeitos no mundo externo (realidade social) e que não é anulado pela mudança da minha vontade.

5 A técnica não escraviza: notas ético-políticas

A questão da Técnica (com letra maiúscula e avisando aos eventuais desavisados que é usada, por meros fins didáticos, uma expressão datada e desgastada, muito década de cinquenta do século passado e muito floresta negra, que não é uma trufa de chocolate, mas um lugar geográfico muito querido por uma *multidão* de estudiosos. A tempo, devo confessar que o estilo pop-filosofante de Ferraris é contagiante e quem aqui escreve não foi imunizado. Portanto, faz-se necessário retroceder e pedir desculpas por tê-lo utilizado, uma vez que são os discípulos que tentam imitar os Mestres os que destroem as suas importantes reflexões). Então, a questão da Técnica é central desde o começo: sem técnica não haveria ontologia nem tampouco objetos sociais e documentalidade. Mas o que isso significa? E, sobretudo, o que é a técnica, qual seria a sua “essência”?

Antes de responder, é preciso deixar claro que o pressuposto da reflexão ontológico-descritiva de Ferraris sobre a técnica é a escritura. O que interessa é a relação entre técnica e escritura e a questão da *tábula*, da reprodutibilidade técnica dos rastros que, presente desde o alvorecer

do humano, intensifica-se de maneira inaudita na revolução tecnológica contemporânea (internet, tablet, smartphone, web). A inscrição (que no terceiro capítulo de *Anima e Ipad* é renomeada “iteração”) é a “essência da técnica” (junto com a registoção que a torna possível). A técnica vem antes da distinção entre mecânico e orgânico. A memória, enquanto *tábula*, é algo técnico; e se, de acordo com Ferraris, a registoção é a condição de possibilidade da técnica, então ela é a “mãe de todas as técnicas”.

Ao longo dos anos essas configurações são redefinidas e dão lugar a uma virada (ainda não elaborada formalmente pelos comentadores e discípulos italianos) no pensamento realista-documediale do filósofo que eu definiria, de maneira muito simples, como virada ética & política. Assim como Derrida, após a queda do Muro de Berlim, transpassou as suas ideias da aridez fenomenológica e gramatológica para a vivacidade e o engajamento de intervenções filosóficas sobre o dom, os *sans-papiers*, Marx, o perdão, os estados canalhas, os ataques terroristas de 11 de setembro, etc., Ferraris se dá conta que estilo pop, espírito, forma, letra, transcendental, metafísicas descritivas, iterações, etc., não contribuem de maneira eficaz à construção de uma realidade social mais justa, menos desigual e violenta e decide, portanto, dedicar-se à edificação de esporas (*sproni, éperons*) que manifestam, com algumas remoções, o desejo fértil de um pensamento ético e político por vir. São rastros e escritos que o leitor atento e interessado deverá buscar e estudar livre e autonomamente, sem guias nem orientações. O que cabe aqui, à maneira de conclusão do ensaio, é acenar a alguns traços que o filósofo delineou na sua reflexão sobre a técnica e a era digital.

A tese fundamental não é inédita nem nova, uma vez que é a tese defendida por grande parte da filosofia, desde os gregos até o final do século XIX, que (re)defini, mais uma vez de maneira simples, como tese da neutralidade da técnica (Pecoraro, 2019). O ponto essencial de Ferraris é: a técnica e seus aparatos amplificam as dimensões da natureza

humana; não são um “desvio” em relação à norma, mas uma manifestação sua. Não há nenhuma “diferença essencial” entre “o humano e o técnica”. Nesse sentido, não faz sentido elogiar a técnica ou acusá-la de ser a causa dos males da nossa sociedade; melhor e mais eficaz é analisar as transformações que ela provoca, focar na sua imensa capacidade ontológica de *revelar* aquilo que existe.

A tarefa dos seres humanos é examinar a própria vida, isto é, entender, direcionar e tirar as lições que vêm da tecnologia e, antes de tudo, compreender que tudo aquilo que a técnica nos oferece não é a antítese do humano, mas sim o seu complemento necessário, já que o humano é exatamente aquele animal que não pode viver sem técnica, e que pode obedecer ao mandamento ‘conhece-te a ti mesmo’ somente espelhando-se nela (Ferraris, 2018a, p. 32).

A condição humana é lapidada pela natureza e pela técnica. Não somos donos da natureza (como o vírus SARS COV-2 e a pandemia provaram), mas somos donos da técnica (uma vacina foi criada, testada, aplicada) embora o pensamento dominante do nosso tempo nos leve a pensar que somos “ao mesmo tempo donos da natureza e escravos da técnica” (Ferraris, 2021, p. 54-55). Acusar e responsabilizar a técnica é a melhor maneira para des-responsabilizar a humanidade, oprimi-la e inibir todo tipo de ação transformadora. Seguir os “patológicos” e “nefastos” diagnósticos da contemporaneidade, dentre eles os do Heidegger da *Gestell* (imposição) e da essência da técnica e do pensador coreano Byung-Chul Han, significa alimentar um “velho fantasma: as máquinas tomarão o poder, alguma coisa que nós mesmos construímos nos dominará” (*Idem*, p. 55-56). A lista de fantasmas é extensa: o bezerro de ouro, os ídolos que fabricamos, os ajudantes mágicos do herói, o Golem, os humanos reduzidos à máquina, a distopia de *Metrópolis* até o “fantasma dos fantasmas”, isto é, a Inteligência Artificial que em breve nos dominará totalmente. Todas fábulas ideológicas, úteis para quem manda e quem obedece, que anestesiaram as nossas mentes “nos

absolvendo dos deveres e das responsabilidades” (*Idem*, p. 56) inerentes à nossa condição de animais racionais.

Referências

FERRARIS, Maurizio. *La filosofia e lo spirito vivente*. Roma-Bari: Laterza, 1991.

FERRARIS, Maurizio. *Il mondo esterno*, Milão: Bompiani, 2001.

FERRARIS, Maurizio. *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*. Turim: Bollati Boringhieri, 2006.

FERRARIS, Maurizio. Documentalità: ontologia del mondo sociale. In: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IX, 2007, 2.

FERRARIS, Maurizio. *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*. Roma-Bari: Laterza, 2009.

FERRARIS, Maurizio. Maurizio Ferraris. In: *Storia della filosofia, volume 14, Filosofi italiani contemporanei* (Orgs: Dario Antiseri e Silvano Tagliagambe). Milão: Bompiani, 2010.

FERRARIS, Maurizio. *Anima e Ipad*. Milão: Guanda, 2011a

FERRARIS, Maurizio. *Dove sei? Ontologia del telefonino*. (2005) Milão: Bompiani, 2011b.

FERRARIS, Maurizio. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza, 2012.

FERRARIS, Maurizio. Il capitale documediale. Prolegomeni. In: *Scienza Nuova. Ontologia della trasformazione digitale* (Orgs: Maurizio Ferraris e Germano Paini). Turim: Rosenberg & Sellier, 2018a.

FERRARIS, Maurizio. Et nunc manet in te. In: *Sexo, Política e Desconstrução. Sobre Jacques Derrida* (Orgs: Rossano Pecoraro e Baptiste Grasset). Rio de Janeiro-RJ: 7Letras/Capes, 2018b.

FERRARIS, Maurizio. Correr o risco de errar. In: *Sexo, Política e Desconstrução. Sobre Jacques Derrida* (Orgs: Rossano Pecoraro e Baptiste Grasset). Rio de Janeiro-RJ: 7Letras/Capes, 2018c.

PECORARO, Rossano. Cenários da filosofia contemporânea: fim da pós-modernidade e new realism? In: *Ética e política contemporânea* (Orgs: Marcelo Carvalho e Horacio Luján Martínez). São Paulo-SP: ANPOF, 2015.

PECORARO, Rossano. Em defesa da essência do ser. Logos, técnica e análise do(s) eu(s). In: *Filosofia da natureza, da ciência, da tecnologia e da técnica* (Orgs: Claudemir Roque Tossato et al.). São Paulo-SP: ANPOF, 2019.

SEARLE, John. *The construction of social reality*. New York: The Free Press, 1995.

Tecnologia da vida e o fantasma na máquina: explorações sobre os fundamentos tecnológicos do processo corpo-alma

Maurício Fernandes¹ & Marco Aurélio Martins Rodrigues²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.06>

1 Introdução

A primeira impressão que se tem a respeito do desenvolvimento de embrião, é que tudo se processa na condição de expressão gênica e ambiental. A biologia e as ciências médicas buscam explicar pelo prisma da formação de corpos a partir de possíveis processos ou mecanismos, que demonstrem pela ciência o que ocorre na constituição dos corpos. Quando se relaciona aos animais em geral, o estudo da evolução biológica registra uma série de eventos que se repetem ao longo dos tempos, tendo em vista que a célula eucariótica, principalmente, deve trazer em suas informações evolutivas registros, sinais, combinações de substâncias, além de outros fatores que estimulem uma diferenciação celular até que tenhamos um corpo constituído. Biologicamente não se pode mais negar que a evolução biológica é um fato, já registrada por vários pesquisadores da humanidade, inclusive com provas de registros fósseis, por exemplo. Se atualmente, os seres humanos já buscam muitas alternativas

¹ Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI). Professor do Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Educação Aberta e a Distância da Universidade Federal do Piauí (CEAD/UFPI).

Email: mauriciofernandes@ufpi.edu.br

² Professor Associado IV. Universidade Federal de Uberlândia. Mestrando em Filosofia – UFU – Programa de Pós-graduação em Filosofia. Doutor em Biologia Celular e Tecidual. Professor nos cursos de Biomedicina, Zootecnia e Agronomia. E-mail: marco@ufu.br

tecnológicas para o desenvolvimento das sociedades e também as técnicas que proporcionem melhor qualidade de vida, tudo isso não destrói a complexidade biológica que fazemos parte, juntamente com os diversos animais, vegetais, etc. Assim, a filosofia da tecnologia e a filosofia da biologia, nos levam a processos de reflexão para o entendimento de tudo o que acontece na natureza.

A revolução científica moderna originou uma concepção mecanicista dos seres naturais e do próprio corpo humano, visando uma explicação mecânica, ou dos seres vivos como máquinas. Essa nova concepção permitiu aos filósofos daquela época superar todas as formas de superstição e a influência do senso comum nas ciências da natureza. No entanto, “a difusão desse modelo mecanicista com o passar dos séculos e, o advento da atual sociedade tecnológica, provocou a radical substituição da vida pela ideia da máquina”. “A mecanização da vida revelou-se inseparável da utilização técnica da vida animal” (Rodrigues, 2020, p. 13).

Em consequência, permitiu ao ser humano se tornar *senhor e possuidor da natureza*, como preconizava Descartes em seu *Discours de la Méthode*. Por outro lado, houve uma nova relação com a saúde do corpo influenciando diretamente a medicina e outras áreas. Pode-se, então, questionar: Não seria a própria vida humana, a maior prejudicada por tal mecanização? A evolução da vida e sua complexidade biológica servem apenas como modelo para a construção de máquinas? Qual a relação da moldagem corporal no desenvolvimento embrionário e fetal? O processo embriológico corporal é desenvolvido por uma ação apenas gênica, ou existe algo além, como uma alma?

Junqueira & Carneiro (2015, p. 21-39), autores consagrados na pesquisa em biologia celular e tecidual, apontam para o conceito de *tecnologia celular*. Ou seja, células vivas de animais e vegetais também podem ser estudadas nessa perspectiva. Nesse sentido, a filosofia da

biologia, bem como a filosofia da tecnologia se ajustam numa condição de tentar explicar diversos mecanismos celulares, ou processos que possam relacionar o corpo e suas funções no desenvolvimento inicial embrionário. Além disso, vários métodos de observações modificam por meio de técnicas de preservação celular, no sentido de conhecer e estabelecer parâmetros fisiológicos, tais como: as moléculas, as proteínas, os genes, as várias atividades enzimáticas, os aminoácidos, os ácidos nucleicos (DNA e RNA, ácido desoxirribonucleico e ácido ribonucleico, respectivamente), os lipídeos, e outros compostos mais específicos da funcionalidade celular. No processo embrionário ocorrem formações dos órgãos por interações entre células e tecidos que, por meio da indução, um processo embrionário, estimula as alterações dos destinos celulares. Assim, a informação é essencial na constituição de um novo corpo, na condição biológica. Estes aspectos são importantes na relação tecnologia e vida. É por essa perspectiva que a filosofia da tecnologia se relaciona com a filosofia da biologia, com o um fio condutor de uma proposta de interação entre o pensamento de Merleau-Ponty, principalmente, na questão corpo e suas diversas dimensões de visão de mundo (Rodrigues, 2022, p. 235).

Esse trabalho busca desenvolver parâmetros para compreender as relações biológicas evolutivas no sentido tecnológico e filosófico entre vida, corpo-alma, metabolismo e desenvolvimento embrionário. É preciso desmistificar a redução da vida apenas nos aspectos biológicos, porque essa ideia não nos revela a dimensão evolutiva mais ampla dos corpos, que apesar de serem compreendidos pelo conhecimento científico biológico por meio das expressões gênicas celulares e relação metabólica, não resolve muitas questões metafísicas da condição humana. Somos seres humanos apenas biológicos, ou existem dimensões da alma que desencadeiam funções biológicas e espirituais? A alma aciona uma tecnologia da vida? A perspectiva apenas biológica empobreceu a dimensão do contexto da vida e do seu sentido, inclusive

filosófico. Quando se questiona ‘o que é vida’, biólogos e filósofos consideram que não há uma resposta simples para o tema, tendo em vista que são vários conceitos, apesar de se completarem na dimensão biológica.

2 O processo biológico corporal

Tratar de processos biológicos não é tarefa fácil, tendo em vista que muitas condições estão envolvidas, principalmente no campo da biologia molecular. Além disso, é necessário tratar do corpo biológico, porque é a partir dele que podemos perceber o que se passa em torno de todos nós, seres humanos e animais em geral. Nesse contexto, Merleau-Ponty (2018, p. 284), na obra *Fenomenologia da Percepção*, em relação ao corpo, ressalta a noção de sensação, para compreender a percepção. A sensação “não é nem um estado ou uma qualidade, nem a consciência de um estado ou de uma qualidade, como definiu o empirismo e o intelectualismo”. As sensações são compreendidas em movimento (‘a cor, antes de ser vista, anuncia-se então pela experiência de certa atitude de corpo que só convém a ela e com determinada precisão’). A percepção está relacionada à atitude corpórea. Essa nova compreensão de sensação modifica a noção de percepção proposta pelo pensamento objetivo, fundado no empirismo e no intelectualismo, cuja descrição da percepção ocorre através da causalidade linear estímulo-resposta. Na concepção fenomenológica da percepção a apreensão do sentido ou dos sentidos se faz pelo corpo. Uma expressão criadora, a partir dos diferentes olhares sobre o mundo. A teoria da percepção em Merleau-Ponty reforça a teoria da percepção fundada na experiência do sujeito encarnado, do sujeito que olha, sente e, nessa experiência do corpo fenomenal, reconhece-se o espaço como expressivo e simbólico. Considerando-se que ‘das coisas ao pensamento, das coisas, reduz-se a experiência (Merleau-Ponty, 2018, p. 497), é preciso enfatizar a experiência do corpo como campo criador de

sentidos, isto porque a percepção não é uma representação apenas da mente, mas um acontecimento da corporeidade e, como tal, da experiência. Para Merleau-Ponty, a percepção do corpo é confusa na imobilidade, pois lhe falta a intencionalidade do movimento. Há uma perspectiva fundamental que é o movimento. Os movimentos acompanham nosso acordo perceptivo com o mundo.

Nessa perspectiva, desaprendemos a conviver com a realidade corpórea, com a experiência dos sentidos, pois privilegiamos uma razão sem o corpo. No entanto, a percepção, compreendida como um acontecimento da existência pode resgatar este saber corpóreo. Ao considerar a perspectiva neurofisiológica da percepção, Merleau-Ponty refletiu a respeito da organização do movimento, refletindo sobre a unidade dos processos sensório-motores expressos na experiência corpórea e a reflexão sobre a circularidade característica desse processo. Assim, o corpo é posicional, como totalidade orgânica. Assim, existe a experiência da unidade do corpo, um espaço situado como ponto de organização da espacialidade, um espaço objetivo na relação com o mundo. O filósofo compara a doença e o doente, sendo que o doente também usa a totalidade numa reorganização do corpo, porque o movimento é uma totalidade, onde o hábito permite a resignificação do 'esquema corporal', alterando a relação sintética com o corpo. Merleau-Ponty, em sua obra *Fenomenologia da Percepção* (2018, p. 144-145) acreditava no organismo como uma configuração integral para o entendimento do que se passa depois que ele é submetido aos inúmeros estímulos. Nessa questão, o corpo é relevante em processos biológicos e tecnológicos, que sugere a existência de uma *tecnologia da vida* (Rodrigues, 2022, p. 239).

Sobre a vida, saúde e doença, Canguilhem, na obra *O Conhecimento da Vida* (2012, p. 107-110) constata que a organização biológica embasa o sentido das construções mecânicas, mas o ser humano não é máquina. Segundo Canguilhem (2009, p.10-11) na obra *O*

normal e o Patológico, a teoria evolucionista se amplia pela ideia de uma normatividade do ser vivo como uma projeção sobre toda a natureza viva, inclusive a tendência humana ao aperfeiçoamento. A doença não é somente desequilíbrio ou desarmonia, mas é também o esforço que a natureza exerce no ser humano para obter um novo equilíbrio por meio de terapias que reforcem reações hedônicas e terapêuticas espontâneas. Canguilhem insiste no interesse e na necessidade de aproximar as áreas da filosofia e da medicina para tratar de conceitos de vida, vivente e meio. Para o filósofo, a medicina pode dar suporte à filosofia, tendo em vista que a filosofia se propõe a uma reflexão para a qual qualquer matéria serve (Mulinari, 2015, p. 172-176).

Quanto ao corpo, Merleau-Ponty (2018, p. 145-147) na obra *Fenomenologia da Percepção*, trata sobre a espacialidade do corpo próprio e a motricidade e fenomenologia. Ele caracteriza que toda percepção é espacialidade e temporal, ou seja, a partir dos limites do ‘meu corpo’, ele é o lugar da consciência. Se pensamos de um jeito por causa do meu corpo, pensaria diferente se tivesse outro corpo. É nesse sentido que se estamos no mundo, há uma intenção organizadora. Por estarmos no mundo ampliamos as teias de significação e, assim, excedemos o biológico. Assim, para o corpo se exprimir, ele precisa tornar-se o “pensamento ou a intenção” que ele nos significa. O corpo e a alma são distintos, mas o corpo tem que ser alma e a alma ser corpo. A experiência do corpo próprio, revela-nos um modo de existência ambíguo, que considera funções não ligadas entre si e o mundo exterior por relações de causalidade; estão todas “confusamente retomadas e implicadas em um drama único”. Portanto, o corpo não é um objeto. A consciência dele não é um pensamento, pois não se pode decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma ideia clara: “Sua unidade é sempre implícita e confusa”. Nesse sentido, a experiência do corpo próprio opõe-se ao “movimento reflexivo” que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos mostra “apenas o pensamento do corpo ou o corpo ideia”, e não a

experiência do corpo ou o corpo em realidade. Assim, pela nossa proposta, o embrião humano é uma “ideia de corpo”, que será preparado para uma atuação organizacional no mundo por meio de um esquema corporal (grifo nosso).

Ainda, Merleau-Ponty caracteriza a espacialidade do corpo próprio na organização de um esquema corporal. Cita-se:

Da mesma maneira, meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos, justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão envolvidos. Mas a noção de esquema corporal é ambígua, como todas as que surgem nas reviravoltas da ciência. Primeiramente, entendia-se por “esquema corporal” um resumo de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade à proprioceptividade do momento. O esquema corporal devia montar-se pouco a pouco no decorrer da infância e à medida que os conteúdos táteis, cinestésicos e articulares se associassem entre si ou com os conteúdos visuais e os evocassem mais facilmente. Entretanto, no uso que dele fazem os psicólogos, vê-se muito bem que o esquema corporal extravasa essa definição associacionista (Merleau-Ponty, 2018, p. 144).

Nessa passagem, pode-se inferir que o corpo fetal, mostra uma maior interação com o espaço que lhe cerca, o interior do útero, dentro de um líquido amniótico e relacionado à mãe pelo cordão umbilical. É um nível de experiência que já foi iniciado desde o período de implantação, principalmente, porque células caminhavam para uma diferenciação. Podemos também sugerir que as células corporais já “aprenderam” durante a evolução biológica uma série de mecanismos informacionais que as direcionam para a relação interna e externa, para o futuro nascimento de uma criança. Evidentemente que o seu sistema nervoso central e o sistema nervoso periférico ainda estarão em desenvolvimento após o nascimento, seja em animais humanos e não humanos. No entanto, já se estabelece uma série de relações com o mundo exterior.

Diante do exposto, embora o conceito de tecnologia envolva as técnicas, processos e métodos de domínio humano, podemos sugerir que para toda a funcionalidade tecnológica, as células desenvolveram seus sistemas necessários para a evolução no contexto de um mundo tecnológico. Assim, a tecnologia envolve diretamente o processo evolutivo celular e a constituição de corpos mais complexos, principalmente a evolução de um sistema nervoso que permitiu o aprimoramento funcional e as relações internas e externas dos corpos biológicos. Além disso, é possível um tipo de *memória celular evolutiva* (grifo nosso).

Assim, sem a evolução biológica do sistema nervoso não estaríamos nesse planeta realizando tecnologias humanas. Tudo dependeu de um processo embriológico na constituição de corpos biológicos vivos. Inclusive as “ciências da vida” se inter-relacionam tecnologicamente. Merleau-Ponty (2018, p. 143-146) ressalta a ideia de espaço e corpo, o corpo outro do que eu sou como corpo e interioridade. Toda percepção é espacialidade e temporalidade, e a partir dos limites do meu corpo, sem o sujeito não há o espaço. O corpo então, é o lugar onde está a nossa consciência e deve ser compreendido como totalidade orgânica. Assim, há uma experiência da unidade do corpo, como espaço situado, um ponto de organização da espacialidade, um espaço objetivo, uma posição espacial. O corpo exige movimento na direção de um objeto. Apenas se pode compreender a função do corpo por nós mesmos, na medida “que somos um corpo que se levanta em direção ao mundo”. Sobre a síntese do corpo próprio, Merleau-Ponty (2018, p. 205-211) considera a análise da “espacialidade corporal”, que conduz ao propósito do corpo próprio. Aquilo que é verdadeiro de todas as coisas percebidas: que a “percepção do espaço e a percepção da coisa e seu ser de coisa não constituem dois problemas distintos”. Cita-se:

Tecnologia da vida e o fantasma na máquina: explorações sobre os fundamentos tecnológicos do processo corpo-alma

A análise da espacialidade corporal conduziu-nos a resultados que podem ser generalizados. Constatamos pela primeira vez, a propósito do corpo próprio, aquilo que é verdadeiro de todas as coisas percebidas: que a percepção do espaço e a percepção da coisa, a espacialidade da coisa e seu ser de coisa não constituem dois problemas distintos. A tradição cartesiana e kantiana já nos ensinava isso; ela faz das determinações espaciais a essência do objeto, ela mostra na existência partes extra partes, na dispersão espacial o único sentido possível da existência em si. Mas ela esclarece a percepção do objeto pela percepção do espaço, quando a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência (Merleau-Ponty, 2018, p. 205).

O filósofo amplia, no contexto de vida, que é preciso comparar conceitos filosóficos para ampliar o conhecimento a respeito do início da vida e suas implicações evolutivas, éticas, morte e vida. Com relação à filosofia da biologia os tópicos principais abordados por ela estão relacionados ao objeto da biologia, que é a vida, além de outros temas como natureza, diversidade e evolução dos organismos, das populações e das espécies. Nestas inclui-se a espécie humana. Importante ressaltar questões relacionadas à natureza da biologia enquanto ciência na sua especialidade e autonomia, como por exemplo o problema do reducionismo. Esse reducionismo epistemológico, que é um tipo de fisicalismo, sustenta que ‘todas as coisas vivas’, que são físicas, podem ser explicadas biologicamente por meio de uma redução de área. A filosofia da biologia aceita um fisicalismo mínimo em pesquisas, já que reconhece a existência de entidades e propriedades específicas no campo biológico. Assim, a filosofia da biologia relaciona a abordagem filosófica à científica e, a partir dessa relação, respeita a abordagem da vida, que apresenta seus temas, suas questões e seus conceitos (Chediak, 2008, p. 7-11). Assim, perante o corpo do embrião humano há uma modelagem que se articula diante da unidade, modificando formas para adequar estruturas biológicas, que se tornam uma experiência do corpo (grifo nosso). Além disso, o problema das estruturas e dos comportamentos patológicos no ser humano é imenso, ou seja, levam ao conjunto das pesquisas

anatômicas, embriológicas, fisiológicas, psicológicas e outras, mas também, é o esforço para integrar à especulação filosófica alguns dos métodos e das conquistas da medicina.

3 A modelagem e a forma corporal

Embriologicamente, a forma corporal do embrião passará de discoidal para cilíndrica. Muitos genes essenciais promoverão fatores de transcrição e outros fatores solúveis que precisam inibir outras atividades. Ou seja, são fatores, proteínas e outros, que regulam a formação dos tecidos fundamentais no embrião, que são o ectoderma, o mesoderma e o endoderma. Assim, o disco germinativo do embrião organizará um padrão corporal, que recapitula a filogênese animal. Essa recapitulação mostra que durante o período evolucionário, muitos padrões foram constituídos numa condição de preparação de corpos mais complexos. A partir dessa condição, podemos inferir que o processo da natureza envolveu uma série de experiências naturais para uma evolução biológica mais adequada às condições do planeta Terra. Como resultado da formação e organização orgânica, houve o estabelecimento do formato corporal. Podemos aqui inferir também, que a matéria obedece a uma “inteligência celular”. Essa inteligência evoluiu de acordo com a memória celular, que permitiu ao longo dos tempos os registros necessários para o desenvolvimento embrionário, um tipo de tecnologia biológica (grifo nosso). Para estabelecer um corpo humano, a partir de um ovócito e um espermatozoide, vários são os mecanismos celulares a serem estabelecidos em processos celulares de diferenciação. Sadler (2013, p. 46-48) descreve as várias etapas do desenvolvimento embrionário: o embrião inicialmente que terá uma forma discoidal e, após o processo da gastrulação, que envolve o estabelecimento dos eixos corporais, e também, a partir de migrações celulares que constituirão a notocorda (um tubo celular originário do epiblasto do embrião inicial,

que induzirá a constituição do tubo neural). Esse processo é importante para todos os seres denominados de cordados. Ocorrerá assim, o estabelecimento dos eixos corporais anteroposterior, dorsoventral esquerdo-direito.

No contexto embrionário e fetal percebe-se que toda a organização do sistema nervoso central e periférico, evoluíram para atingir no *Homo sapiens* a melhor condição possível para exercer atividades mais complexas. Inclusive pode-se inferir que no contexto biológico os corpos se desenvolveram ao longo do tempo geológico, de forma organizada e eficaz, pelo fato de sabermos na contemporaneidade de uma série de processos genéticos e proteínas que regulam o desenvolvimento. Antes do *Homo sapiens* muitos processos fisiológicos e genéticos tiveram na sua evolução um grande fator de desenvolvimento para o ser humano atual.

É necessário compreender por uma perspectiva contemporânea, que a evolução biológica não é um simples padrão de mudança gradual, mas também um processo de vários níveis de organização sempre crescente e dinâmico. Curtis (1977, p. 9-10) relata que durante o século XVII surgiu uma escola de biólogos, que se denominaram mecanicistas, tendo como o grande expoente filósofo francês René Descartes (1596-1650). A proposta dos mecanicistas objetivava provar que o corpo funcionava de modo essencialmente igual ao da máquina; os braços e pernas como alavancas e polias para o movimento; o coração como bomba hidráulica; os pulmões como foles; e o estômago como mão e pilão. Opunham-se a eles os vitalistas, que sustentavam serem os organismos vivos qualitativamente diferentes dos seres inanimados; o denominado espírito vital que apresentavam os seres vivos capacitava-os a exercer atividades impossíveis fora do organismo vivo. A química e a física não poderiam descrever totalmente essas atividades funcionais do ser vivo.

Na perspectiva de construção de um corpo, Rama (2012, p. 64-65; e 72) relata que na literatura uma das primeiras obras sobre a construção de uma criatura tecnológica foi Frankenstein em 1819. É nessa obra que surgem questões variadas e relacionadas ao conflito entre o homem e a criatura, além do interesse “pelos poderes do uso da ciência e tecnologia na construção de um novo ser”. E assim o autor conclui que as aproximações de um androide na direção de corpo quase humano, e em ciborgues na direção de um corpo mecânico, além das discussões sobre a realidade e a ficção, indicam ambiguidades e incertezas da concepção do que é um ser humano.

Ainda sobre o corpo, o filósofo Leroi-Gourhan (1971, p. 22-25), que também analisa as questões corporais evolutivas, compreende o problema da relação entre a vida e a técnica, adotando como critério da humanidade em evolução. O primeiro e mais importante critério evolutivo foi a posição vertical dos corpos; e dos fósseis humanos conhecidos, são várias as gerações dos *Australopithecus* que possuíam a posição vertical do corpo. Outros critérios são corolários do primeiro: a posição da face curta e as mãos livres durante a locomoção. Tem sido necessário esperar nos últimos anos o descobrimento da pélvis e do fêmur do *Australopithecus* para compreender o vínculo que existia entre a posição vertical e a face reduzida. Já as proporções faciais dependem das características da dentadura e que talvez permita um dia encontrar a pegada dos precursores dos *Australopithecus*.

Leroi-Gourhan continua sua análise, nesse contexto, quanto à liberdade das mãos, isso implica quase obrigatoriamente uma atividade técnica diferenciada, e sua liberdade durante a locomoção, unida a uma face curta e sem caninos ofensivos, impõe a utilização de órgãos artificiais que sejam úteis à caça e à alimentação. Posição dos pés, face curta, mãos livres durante a locomoção e posse de utensílios são verdadeiramente os critérios fundamentais da evolução da humanidade. A situação do homem no sentido mais amplo aparece assim como condicionada pela

posição vertical. Desde as origens a coluna vertebral, a face e a mão (inclusive a forma da barbatana) estão indissolúvelmente ligadas. A situação criada pela posição vertical dos seres humanos ancestrais, representa indubitavelmente uma etapa da vida que vai desde os peixes até o *Homo sapiens*, mas sem que ele implique em absoluto que a mão desempenha o papel de *link*. Importante ressaltar que as condições humanas de posição vertical desembocam nas consequências do desenvolvimento neuropsíquico que fazem do desenvolvimento do cérebro humano algo mais que um aumento de volume. E diante desse quadro evolutivo permanecem os vários questionamentos sobre o que seja o corpo, mesmo que tomado em partes para compreender possíveis ‘mecanismos’, ainda muito mais complexos, como alma e consciência. É nesse contexto que Matthews (2007, p. 11-12) trata que para os gregos, a *psique* ou a alma significava algo que incluía a mente, mas cujo sentido está muito além dessa perspectiva. No entanto, Aristóteles no *De Anima* equaciona que a posse de uma alma com o simples fato de estar vivo e isso de tal modo que, mesmo as plantas e os animais não humanos têm almas. Ele define a alma, em seu sentido mais amplo, pelas funções nutritivas, perceptivas e intelectuais, e pelo movimento. Ainda equaciona que a mente com a parte da alma humana, é a mais importante, pois era ela que definia nossa humanidade, embora não completamente separada de nossas capacidades para a vida biológica e para o movimento (Aristóteles, 1986, p. 413b). No entanto, para Descartes, sobre a visão do corpo e da mente, Matthews (2007, p. 19-20) cita que uma mente sem um corpo seria puro intelecto, ao passo que um corpo sem uma mente seria apenas um sistema mecânico.

Quanto às questões técnicas, segundo Feenberg (2003, p. 83), as metas de nossa sociedade não podem ser longamente especificadas em algum tipo de conhecimento, uma *techne* ou uma *episteme*, como eram para os gregos. Elas permanecem como escolhas arbitrárias puramente subjetivas e nenhuma essência nos guiam. Isto nos trouxe a uma crise da

civilização da qual não parece existir fuga: sabemos como chegar lá, mas não sabemos por que vamos ou até mesmo para onde. Os gregos viviam em harmonia com o mundo enquanto nós estamos alienados dele por nossa mesma liberdade em definir nossos propósitos como nos aprazem. Enquanto não se podia atribuir grande dano à tecnologia, esta situação não levava a dúvidas sérias. Claro que sempre havia protestos literários contra a modernização. No entanto, quando o século XX avança das guerras mundiais para os campos de concentração e para catástrofes ambientais, fica mais difícil de ignorar a estranha falta de sentido da modernidade. Fica também a questão de para onde estamos indo, e agora a filosofia da tecnologia emergiu em nossos tempos como uma crítica da modernidade. A tecnologia não molda só um modo de vida, mas muitos possíveis estilos diferentes de vida, cada um dos quais reflete escolhas diferentes de objetivos e extensões diferentes da mediação tecnológica. O termo moldar não é pejorativo nessa concepção, mas indica limites e contém o que está por dentro, como uma moldura de um quadro. A eficiência também molda todas as possibilidades da tecnologia, mas não determina os valores percebidos dentro daquela moldura. Assim, é preciso enfatizar uma tecnologia celular.

Na proposta desse estudo, sugerimos que um dos grandes propósitos da vida é diferenciar e sinalizar formas de comunicação que visem à manutenção da vida. Mesmo que a biologia e a medicina ainda não tenham desvendado uma série de processos biológicos, nada impede o funcionamento pleno para a expressão da vida, principalmente no campo celular animal comparado a um modelo de mecanização. E não se pode esquecer que células também se relacionam com o ambiente no contexto humano e animal, a vida se expressa na intimamente ligada à ecologia e aos diversos *habitat*.

Quando se trata da relação informacional e célula, podemos ampliar a compreensão de vida funcional ou fisiológica, na complexidade do organismo e a máquina. Nesse entendimento a célula eucarionte é

considerada uma unidade básica da vida na construção de um organismo vivo. No entanto, não podemos esquecer que células procariontes também são unidades vivas, mesmo que não constituam organismos. Nesse sentido, cada célula eucarionte é estruturada por um processo evolutivo biológico de maneira que cumprirá uma ou várias funções específicas, ou seja, organizadas e coordenadas por sistemas no organismo vivo. Pode-se afirmar que o corpo humano apresenta em torno de 100 trilhões de células, com pelo menos 25 milhões que constituem os chamados glóbulos vermelhos ou hemácias, que não apresentam um núcleo celular devido sua particularidade derivada da medula óssea vermelha, desempenhando a função de transporte do oxigênio para os tecidos do corpo. Mesmo que as células em geral tenham suas especificidades funcionais, as mesmas apresentam características comuns, por exemplo, nas ligações com carboidratos, gorduras e proteínas, que geram produção de energia e comunicação celular. Esta capacidade celular permite reciclar energia e matéria continuamente, além de auto-organização, mitoses, produções variadas de substâncias, bem como a manutenção da homeostasia e regulação celular, que mostram conceitos importantes para a sobrevivência de um sistema vivo. Além disso, um sistema vivo pode ser considerado pela sua relação com o meio externo, que recicla matéria e energia continuamente diante dos seus processos metabólicos. E diante de um ser vivo que é reconhecido por suas características evolutivas, tais como reprodução, hereditariedade pelo DNA, crescimento, adaptação, desenvolvimento e diferenciação, seleção natural, excreção e outras condições para o equilíbrio homeostático, e como podemos classifica-lo num mundo tecnológico?

Em relação à homeostasia, historicamente, a expressão “meio interno” foi estabelecida primeiramente por Claude Bernard (1813-1878), o fundador da moderna medicina experimental. Ele verificou que mesmo diante de fortes variações do meio externo, qualquer organismo vivo

mantém seu equilíbrio. A partir desse conceito de meio externo veio também o conceito de homeostasia, que é definida como uma propriedade auto-reguladora de sistemas, células e organismos que mantém uma condição de equilíbrio diante das variações físico-químicas ou do meio ambiente. Assim, fisiologicamente no corpo humano, órgãos, tecidos e sistemas biológicos são responsáveis pela manutenção constante da homeostasia de todo o organismo vivo (Rodrigues, 2020, p. 27).

Quanto à questão celular na biologia, perante o conceito de vida, quando se separa a célula animal, por exemplo, observamos que toda a funcionalidade citoplasmática e sistemas de membranas, todos os ditos “mecanismos fisiológicos e metabólicos” são controlados, e se houverem erros funcionais, a própria célula fará suas correções cabíveis. Na impossibilidade de correções as células tendem a serem eliminadas por algum processo, tal como a apoptose, um tipo de sistema que programa a morte celular. Comparar a célula como uma máquina é duvidoso, porque a máquina em si, não faz suas correções, mas depende da ação do homem que a criou. A célula não foi criada pelo homem, e sim pelo processo evolutivo da natureza. E quem criou a natureza? É nesse sentido que o modo de compreensão do filósofo Canguilhem em suas obras está de acordo como o que se entende por vida biológica e tecnologias (Rodrigues, 2020, p. 30-31). Nessa perspectiva, Rodrigues (2021) correlaciona a morte na perspectiva biológica e espiritual na relação de um fenômeno natural celular, tendo em vista que as células também “ensinam” o processo de morte. Esse processo natural se denomina de apoptose, ou morte celular programada. Diante desse fato, independente de crenças religiosas, somos programados para a morrer na questão biológica e física. Mas infelizmente nossa sociedade ainda não nos prepara para a aceitação do fato.

Assim, podemos ressaltar que há um desejo humano de compreensão sobre a máquina, mas respeitando a constituição física

humana em sua ordenação e movimentos do que qualquer máquina. Com exemplo, a ideia da criação do útero-mãe, ou útero-máquina. Ainda a mitologia grega nos revela, por meio do mito de Dionísio, uma possível reflexão metafórica sobre a origem da ideia tecnológica do útero artificial (Rodrigues *et al.*, 2018, p. 144-146), tendo em vista “a gestação nas coxas” e suas polêmicas na sociedade atual, onde o mundo do trabalho exige das mulheres e homens uma desconexão com o sentido biológico de suas funções reprodutivas, a serem transferidas para uma máquina. E no mito de Dionísio na relação máquina e útero artificial, podemos ressaltar uma questão: Por que a simbologia do desenvolvimento de Dionísio nas coxas do pai? Sabemos que o tecido muscular estriado esquelético das coxas é constituído de células altamente especializadas em realizar contrações. Suas células são alongadas, multinucleadas, contendo em seu citoplasma grandes quantidades de filamentos de proteínas contráteis, dentre elas as principais: actina e miosina. É um tecido biológico altamente vascularizado e innervado, grande consumidor de energia e produtor de calor. Estas características morfológicas justificam, em princípio, o desenvolvimento nas coxas. No entanto, essa condição demonstra que temos um primórdio da ideia do útero artificial. Até mesmo a condição uterina normal, mostra que a musculatura lisa é bastante desenvolvida devido à ação dos hormônios femininos, principalmente a progesterona, além da alta vascularização. Assim o desenvolvimento de Dionísio nas coxas, sugere um local adequado para o desenvolvimento de um feto; apesar, de não ser constituída de músculo liso, um tecido mais eficaz para aumentar a camada muscular do útero. No entanto, essa simbologia nos permite projetar ideias, que poderemos um dia capacitar outras estruturas para o desenvolvimento fetal fora do útero, apesar de não termos uma placenta típica. Oreshkova *et al.* (2012, p. 366-373) relata que a placenta possui inúmeras funções, dentre as quais podemos citar o transporte de oxigênio, água, carboidratos, aminoácidos, vitaminas, minerais e outros nutrientes para o feto; exerce atividade endócrina, além

de proteger o feto contra moléculas antigênicas, infecções e doenças maternas.

Rodrigues (2020, p. 35-36) relata que na condição das ideias de Aristóteles, Bergson (1859-1941), citado por Canguilhem, na obra *Evolução Criadora*, registra que Aristóteles partiu do ponto de onde Platão estabeleceu: o físico é definido pelo lógico; a ciência se apresenta como um sistema de conceitos mais reais que o mundo percebido; e a ciência não se estabelece como obra da inteligência, mas ela é geradora das coisas.

Deixemos, agora de nos supor bergsonianos para nos surpreender com o fato de que Bergson tenha podido, numa mesma condenação de Platão e de Aristóteles, compor certa concepção da vida e certa concepção da matemática, que ele julgava uma e outra, baseadas na biologia e na matemática de seu tempo, isto é, do século XIX, enquanto elas eram, de fato, uma e outra, em atraso de uma revolução já mais do que começada em biologia e matemática” (Canguilhem, 2012a, p. 370).

Bergson censura Aristóteles pela identificação do conceito e da vida na medida em que essa imobilização da vida leva a uma contradição sobre o que pensa ser a verdade não spenciriana (darwinismo social), Spencer (1820-1903), do fato da evolução biológica caracteriza que: 1) a vida universal é uma realidade em ‘devir’ sob imperativo de ascensão; 2) as formas dos seres vivos são apenas a ‘generalização de variações individuais insensíveis e incessantes; sob a aparência da generalidade estrutural, generalidade estável, se dissimula a incansável originalidade do ‘devir’. Ainda Bergson escreve na *Evolução Criadora* no período da teoria cromossômica da hereditariedade, trazendo novos fatos experimentais que permitiram a elaboração de novos conceitos, ou seja, a crença na estabilidade das estruturas produzidas pela geração. Caracteriza-se pelo termo genética, a ciência do devir, ou a ciência da geração. Bergson estava longe de suspeitar que a ‘teoria mutacionista da evolução já preparava os espíritos para receber e assimilar, não a

descoberta das ‘leis da hereditariedade mendeliana (Canguilhem, 2012a, p. 371). Uma ciência da geração é uma ciência antibergsoniana, e que dá conta da formação das formas vivas pela presença, na matéria, do que ressalta hoje como ‘informação’, pela qual o conceito nos oferece um melhor modelo do que o faz a ‘inspiração’. Canguilhem (2012a, p. 372) questiona:

Se o indivíduo é uma realidade ontológica e não somente a imperfeição da realização do conceito, que alcança atribuir à ordem dos seres representados na classificação por gêneros e espécies? Se o conceito preside ontologicamente a concepção do ser vivo de que modo de conhecimento o indivíduo é susceptível?

Perante o conflito de pretensões em relação a um sistema de formas vivas, fundamentados no ‘ser’; ou é o universal que faz do individual um vivente e um tal vivente, e a singularidade é para a vida o que uma exceção é para a regra; ou o individual que empresta sua imagem ao que chamamos de universal, na ausência do que a universalidade seria para a vida uma maneira de falar dela, e que não há nada a dizer sobre ela. Então esse conflito de pretensões para o ser entre o individual e o universal concerne a todas as figuras da vida: o vegetal e o animal; a função, como a forma; e a doença como equilíbrio, indica que é preciso uma homogeneidade entre todas as abordagens da vida. Assim, se existem espécies de viventes, existem espécies de doenças dos viventes; se só existem indivíduos, só existem doentes. Nesse sentido, se uma lógica é imanente à vida, todo o conhecimento da vida e de seus comportamentos, sejam eles normais ou patológicos, deve ter como tarefa reencontrar essa lógica. Na concepção de Natureza, Canguilhem ressalta que a mesma é um quadro latente de relações cuja permanência está por descobrir, mas, no entanto, uma vez descoberta, confere aos passos da determinação, pelo naturalista, ou do diagnóstico, pelo médico, uma garantia tranquilizadora (Rodrigues, 2020, p. 36-38).

Quanto ao organismo, Canguilhem (2012a, p. 379-380), cita Kurt Goldstein, nas obras *A estrutura do organismo*, *A biologia*. “Diz Goldstein que: ‘trata de indivíduos que existem e tendem a existir, isto é, a realizar sua capacidade da melhor maneira possível, em um dado ambiente’. As performances do organismo em vida são compreendidas de acordo com sua relação como expressão de auto realização do organismo. Acrescenta ainda, que trabalhar com biologia não é sinônimo de viver. A moda da época é de aproximar mais a biologia teórica da vida do que a vida da biologia teórica. Nesse contexto, identificar o conhecimento da vida com o ‘fato de viver o conceito de vivente’ é seguramente garantir que a vida será o conteúdo do conhecer. No entanto, isto é renunciar ao conceito do conhecer, porquanto ele é o conceito do conceito. Cita-se: “a ciência da vida reencontra a natureza, mas aí se perde enquanto conhecimento conhecedor, enquanto conhecimento em posse de seu próprio conceito”.

Segundo Canguilhem, para Bergson, a vida é duração, consciência, que ela é, à sua maneira, história, permanecendo mais fiel ao fato da “evolução biológica”. Sobre a “duração real”, na obra *Evolução Criadora*: “é aquela em que cada forma deriva das formas anteriores, que há acréscimos a elas de alguma coisa, e explica-se por elas na medida em que ela pode explicar-se”. Nesse sentido, por este prisma fica evidente que uma filosofia da vida nessa concepção, não se adapta a uma filosofia do conceito, tendo em vista que a gênese das formas vivas não é um desenvolvimento acabado, não é uma derivação integral e, então, uma réplica. O que a duração acrescenta não está contido no conceito, e pode ser apreendido apenas pela intuição, ou seja, não há fechamento nela mesma na operação de organização: “... o fim não coincide com o começo”. Importante ressaltar que uma filosofia tal deve dar conta de seus conceitos, “que não são a vida, que não fazem a vida”. Na filosofia da Bergson o conceito é o ponto de chegada de uma “tática da vida em sua relação com o meio”. Assim, o conceito e a ferramenta são mediações

entre o organismo e seu ambiente. É a vida intimamente relacionada com o meio (Canguilhem, 2012a, p. 381).

Perante uma teoria celular, quanto às comunicações e sinalizações celulares, nos organismos multicelulares a troca de informação ocorre por meio de moléculas: sinais ou mensageiros químicos, que iniciam na vida embrionária e toda a vida do indivíduo como principal meio de comunicação entre as células. Os sinais são importantes para que os tecidos e órgãos se formem de modo ordenado e após a estruturação do corpo, coordenam o crescimento e o funcionamento das diferentes partes do organismo. Os mensageiros químicos influenciam no metabolismo, multiplicação celular, secreção, fagocitose, produção de anticorpos, contração celular e outras atividades celulares. O sistema de comunicação atua por meio de moléculas sinalizadoras ou ligantes, que se prendem a locais específicos das moléculas receptoras ou receptores. Para ser um receptor a molécula deve ser capaz de reconhecer especificamente outra molécula (ligante) e desencadear uma resposta celular, quando unida com o respectivo ligante. São três os tipos de comunicação. Um dos tipos, caracteriza a secreção de moléculas do tipo hormônios, produzido pelas glândulas endócrinas ou pelas células endócrinas. Os hormônios são lançados no espaço extracelular, penetram nos capilares sanguíneos e se distribuem pelo corpo, atuando à distância em células alvo, com receptores para hormônios. Além dos processos mencionados, ligantes e receptores, algumas células se comunicam diretamente por meio de moléculas que passam por canais entre membranas contíguas, canais constituídos por moléculas proteicas das membranas de duas células, as junções comunicantes ou *gap junctions* (Rodrigues, 2020, p. 55-56).

A resposta a um sinal químico pode variar conforme as características do receptor. A maioria das células do corpo dos animais contém um conjunto específico e geneticamente programado de receptores para os numerosos sinais químicos que ativam ou inibem as

atividades celulares. Assim, a resposta das células diante dos diversos sinais depende do elenco de receptores, que cada célula recebeu durante sua diferenciação embrionária. A resposta da célula alvo pode depender também de diferenças na estrutura molecular do receptor. Como exemplo, temos os receptores para acetilcolina que são diferentes no músculo estriado esquelético e no músculo estriado cardíaco; e a acetilcolina estimula a contração dos músculos esqueléticos, mas diminui o ritmo e a força das contrações de músculo do coração (miocárdio). Na maioria das células os receptores para determinado sinal são iguais, mas as respostas podem ser diferentes, que nesses casos depende da “maquinaria molecular intracelular” à qual os receptores estão ligados. Quanto às modificações adaptativas nas células alvo. A célula exposta ao mesmo estímulo (sinal químico), por um longo período de tempo, passa a responder ao estímulo com intensidade menor. Por meio desse processo denominado de adaptação ou dessensibilização, a célula ajusta de modo reversível sua sensibilidade ao nível do estímulo. No caso dos sinais químicos, a dessensibilização possibilita que as células, com determinados limites, se ajustem a modificações na concentração das moléculas sinalizadores ou ligantes. Ou seja, essa adaptação se deve a vários “mecanismos”, que pode haver diminuição da quantidade de receptores; ou esses receptores podem modificar-se, diminuindo sua afinidade para o ligante. Outras vezes ocorrem modificações nas proteínas intermediárias entre os receptores e os mensageiros intracelulares, como o AMP cíclico, ou íons cálcio (Junqueira; Carneiro, 2015, p. 105-118).

Quanto às questões celulares para o desenvolvimento embrionário, Gilbert (1994, p. 2-5), caracteriza que a herança eucariótica dos organismos é dividida em dois grupos principais, classificados em procariontes (sem núcleo verdadeiro) e os eucariontes, que apresentam um núcleo com envoltório nuclear contendo os cromossomos. Esta diferença de classificação influencia a organização e utilização das

informações genéticas. Além disso, a estrutura de genes eucarióticos é mais complexa do que a de genes procariontes, que naqueles o DNA de um gene eucariótico na codificação proteica, a sequência completa de aminoácidos para constituir uma proteína, deriva de segmentos descontínuos de DNA. Este interveniente, muitas vezes contém sequência que regulam o momento e o local da ativação gênica, importante também no processo de diferenciação celular. Ressalta-se ainda, que no desenvolvimento embrionário temos duas funções principais, que são: 1) gerar a diversidade celular e; 2) ordenação celular de cada geração assegurando a continuidade da vida, de uma geração para a próxima. Ainda nesse contexto situam-se as fases de gastrulação e neurulação como as etapas fundamentais no direcionamento da diferenciação do tubo neural, não esquecendo que o processo corporal segue a sua ordenação na direção da vida, consciência e evolução biológica (Rodrigues, 2020, p. 63).

Quanto ao que nos faz humanos, Pollard (2016, p. 32-35), ressalta que chimpanzés são os parentes mais próximos dos seres humanos, e compartilham em torno de 99% de nosso DNA. Pesquisas estão ampliando métodos para identificar regiões do genoma humano com maiores mudanças, desde que chimpanzés e humanos divergiram a partir de um ancestral comum houve um maior interesse em identificar as sequências de DNA que nos fazem seres humanos. Essas descobertas também fornecem uma compreensão vital sobre como chimpanzés e humanos podem diferir tão profundamente apesar de exibirem estruturas de DNA quase idênticas. Algumas sequências de DNA já foram identificadas: HAR1, que ativa no cérebro o desenvolvimento do córtex cerebral e a produção de esperma; FOXP2, que facilita a articulação de palavras, permitindo a fala humana moderna; além de outras. Assim, a história sobre o que nos faz humanos provavelmente não será explicada a partir de modificações proteicas, mas sobre como a evolução biológica impôs novos arranjos para alterar o momento e o local

em que os diversos genes são ativados ou desativados no organismo. São questões importantes que nos fazem refletir sobre a condição humana e animal na vida biológica. E como ficamos em relação às máquinas?

4 A alma e a modelagem corporal

A ideia principal quanto a relação corpo e alma, implica numa busca biológica e espiritual. O biológico é bem característico pelas observações de pesquisas científicas que vão identificando substâncias e suas atuações nos diversos corpos. Quando se trata da alma, fica a questão se todos os seres vivos apresentam uma alma. Nosso entendimento é que a expressão dessa dita alma, é uma força energética que estimula as células embrionárias a modelarem um corpo, seja ele humano ou de um animal não humano. Nessa perspectiva é possível inferir que todos os seres vivos apresentam uma alma, que não pode ser confundida apenas pelo parâmetro de uma inteligência, tendo em vista que as neurociências mostram que os processos cerebrais são muito mais complexos para o entendimento atualmente. Assim, reportamos à filosofia grega no sentido de como pode ser entendida a questão da alma. Esse conceito para os gregos era laico, vivido por meio da razão e do conhecimento.

Ainda é preciso relacionar a questão da mente, em relação ao corpo. O organismo humano apresenta vários níveis de complexidade evolutiva, sendo que o conhecimento do sistema nervoso, desde sua constituição embriológica e fetal, evidencia que a funcionalidade do corpo está na dependência de informações, que devem ser estimuladas por ação de uma mente. E mesmo na fase pós-nascimento sabe-se que o sistema nervoso continua o seu desenvolvimento, porque um bebê muito dependente dos pais, exige condições de sobrevivência para um amadurecimento cerebral, e mantém relações com o meio ambiente pelos vários sentidos. Um deles é o desenvolvimento do olho, estrutura

óptica que deriva de uma das regiões do sistema nervoso central, que passa a perceber estímulos internos e externos. Assim, é nesse contexto que podemos inferir que toda a relação mente-corpo, e também todos os níveis de percepção humana, estão em íntima associação na totalidade desse projeto de constituição de um ser humano, que busca a verdadeira humanidade evolutiva, onde o corpo não é apenas um sistema mecânico e nem totalmente dualista em relação à mente, porque diante de toda a complexidade humana o embrião também deve desenvolver uma mente que gerencie toda a organização biológica e neuropsíquica. Merleau-Ponty (2006, p. 68-70), na obra *A Estrutura do Comportamento*, ressalta que a crítica da teoria do reflexo e a análise de alguns exemplos mostram que é preciso considerar o setor aferente do sistema nervoso, considerado um campo de forças que exprimem o estado ‘intra-orgânico’ e a ‘influência de agentes externos’. Essas forças tendem a equilibrar devido a certos modos de distribuição das partes móveis do corpo, garantindo os movimentos próprios para as funções. Assim, as ‘formas’, e em particular os sistemas físicos, se definem como processos totais, com a soma de propriedades que as partes isoladas apresentavam, ou seja, existe forma sempre que as propriedades de um sistema se modificam e conservam uma relação.

Ainda, Bergson (2005, p. 209) trata sobre a função da inteligência humana. Ela age e sabe que está agindo, entra em contato com a realidade e também vive, na medida que se interessa por uma obra que se realiza e às fissuras que abre. Então, a filosofia se esforça para uma função com o todo, e a inteligência, reabsorvida por seu princípio, irá reviver ao revés sua própria gênese. Essa condição se mostra coletiva e progressiva, com a troca de impressões que, corrigindo-se entre si e colocando umas às outras, expandirão nos indivíduos a humanidade e que propiciará que a humanidade se transcenda a si mesma.

Em relação à alma, na obra *Fédon* (1988, p. 53-54; 64c-d), Sócrates questiona que outra coisa senão a separação da alma e do corpo? ‘E nesse

caso, estar morto significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, passa a ficar em si por si mesmo, à parte dela: tal como a alma, uma vez separada do corpo, passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele'. Platão, para tratar da alma se utilizou de estudiosos como os órficos, Pitágoras e Anaxágoras. No orfismo, baseado no mito de Orfeu, essa doutrina elaborou a concepção da origem divina da alma. Falava sobre reencarnação, e a natureza da alma. A alma está presa no corpo “para pagar uma culpa originária”; as reencarnações servem para sanar essa culpa; a conduta de vida, através de iniciações e ritos, purifica a alma. O sofrimento era visto como purificação da alma. E pelo ensinamento de Anaxágoras, *o espírito é ordenador e a causa de todas as coisas*. Os principais argumentos que embasam a concepção platônica a respeito da imortalidade da alma são a teoria da Reminiscência, formulada no *Mênon* (81a-d) e representada no *Fédon* (72e-77a), a teoria dos Contrários, elaborada por Heráclito e retomada por Platão no *Fédon* (70c-72e) (102b-107b), e a teoria da Semelhança, também formulada no *Fédon* (77b-80b). Além disso, a concepção de alma como princípio de tudo, elaborada no *Fedro* (245d-246a). No *Fedro*, a imortalidade da alma está embasada pelo argumento de como coisa não gerada. Se não é gerada, a alma é princípio. Esse princípio, é necessariamente incorruptível. É eterna. A alma move a si mesma, animada por um movimento perpétuo. Tudo que move a si mesmo é imortal. Ainda, no *Fédon* (107-114), temos que no mundo inteligível o destino da alma se dará de acordo com a sua conduta justa ou ímpia, virtuosa ou viciosa no mundo sensível. Quanto às possibilidades de retorno da alma ao mundo sensível, no *Fedro*, Platão reformulou radicalmente seu argumento a respeito das possibilidades de retorno ao mundo sensível. Não se trata de escolha. A união da alma a um corpo é dada em consequência do grau de acesso que ela teve para contemplação das realidades em si, no mundo inteligível.

Para tratar da alma, é necessário relacioná-la ao tema do início da vida, este traz uma série de problemas no campo da ética. Se

considerarmos o início da vida pela fusão de gametas masculinos e femininos, inicialmente são células germinativas com o potencial gerador de um indivíduo, pelo desenvolvimento biológico natural. A questão do processo de uma nova individualidade é filosófica. No entanto, atualmente temos técnicas de procriação assistida pela fertilização “in vivo” que também geram uma nova vida, sem o ato direto de uma reprodução natural. Até mesmo células germinativas podem ser selecionadas para uma escolha de sexos dessa vida em formação. São questões que devem ser analisadas para uma busca científica e filosófica direcionadas ao verdadeiro entendimento do sentido ético da vida. A problemática em questão não é apenas biológica, mas sim filosófica, inclusive no que tange ao aborto e a morte, a própria condição de finitude humana. Nesse sentido, algumas questões devem ser lançadas: 1) O que são as primeiras manifestações de vida no embrião humano?; 2) Existem “laços fluídicos” da alma que se unem ao biológico no embrião ou apenas a partir de feto?; 3) Qual a relação entre a genética e o espiritual?; 4) A morfogênese do embrião humano é exclusiva pela ação de genes, ou ocorre uma ação espiritual pelo próprio espírito encarnante. Uma questão primordial é relacionar o processo embrionário biológico, perante informações genéticas, e as condições inerentes ao sistema biológico que se unirão ao espírito encarnante, por meio da diferenciação celular. Como um exemplo de reflexão, a filosofia espírita traz o conhecimento da existência de um perísprito, que é “fluido” e celularizado, que passa a ser o responsável pela modelagem corporal.

Também, no contexto da alma, Matthews (2007, p. 11-12) trata que para os gregos, a *psique* ou a alma significava algo que incluía a mente, mas cujo sentido ia muito além disso. No entanto, Aristóteles no *De Anima* equaciona que a posse de uma alma com o simples fato de estar vivo e isso de tal modo que, mesmo as plantas e os animais não humanos têm almas. Ele define a alma, em seu sentido mais amplo, pelas funções nutritivas, perceptivas e intelectuais, e pelo movimento. Ainda

equaciona que a mente com a parte da alma humana, é a mais importante, pois era ela que definia nossa humanidade, embora não completamente separada de nossas capacidades para a vida biológica e para o movimento (Aristóteles, 1986, p. 413b). No entanto, para Descartes, sobre a visão do corpo e da mente, Matthews (2007, p. 19-20) cita que uma mente sem um corpo seria puro intelecto, ao passo que um corpo sem uma mente seria apenas um sistema mecânico.

Segundo Dixsaut (2017, p. 399-401), a questão da morte, em princípio, não seria um problema filosófico tendo em vista que a mesma é um fenômeno natural biológico, que atinge a todos os seres vivos. Qualquer que seja o fim da vida, seja pela morte natural ou por acidente, há uma “brutalidade de um fato”. Ou seja, a onipotência da morte parece anular o que seja uma significância, por trágico, um castigo justo, ou uma despreocupação a ser evitada. Importante ressaltar que a consciência humana reage não exatamente pela morte em si, “mas a sua impotência em não morrer”. Se a morte é alguma coisa, pergunta Sócrates a Símasias, e se ela pode ser pensada, no sentido socrático, pode-se perguntar o que ela é. Assim, essa questão registrada no Fédon, a morte torna-se um problema filosófico. Existe a diferença entre o “eu” de “eu morrerei” e o “eu” de “eu penso”. Assim, a questão da morte converge “sobre a alma que a coloca e que, colocando-a, descobre sua potência de pensar”, ou seja, ela “é inseparável de uma reflexão da alma sobre si mesma”. Cita-se:

A maneira como uma alma define a morte determina sua representação da natureza da alma, que determina, em contrapartida, a natureza própria da alma. Sem dúvida, temos a mesma alma, ou melhor, não nos damos mesma alma de acordo como a concebemos, ou a decidimos, mortal ou imortal. A questão da imortalidade é sempre, em Platão, pré-requisito àquela de sua natureza. A questão “o que é a alma” nunca é colocada no Fédon. Pergunta-se se, após a morte, a alma existe ou não no Hades, se ela preexiste ao corpo e dura mais ou menos tempo que ele, se ela é simples ou composta, com a qual espécie de seres ela tem mais semelhança e parentesco, ou ainda se, trazendo a vida, ela pode receber a morte. Mas não se pergunta nunca o que ela é. A única definição da

Tecnologia da vida e o fantasma na máquina: explorações sobre os fundamentos tecnológicos do processo corpo-alma

alma é dada por Símias, quando ele traz a teoria da alma-harmonia, e a maneira como Sócrates a rejeita faz, então, parecer que nada impede de adotá-la, sob a condição de aceitar as consequências, a saber, a impossibilidade para uma alma de existir separada de seu corpo, e a crença de que toda alma, enquanto é uma alma, é semelhante a qualquer outra e equivalente a qualquer outra (Dixsaut, 2017, p. 400-401).

Nessa passagem temos uma questão importante sobre a alma, e podemos inferir que o espírito tem alguma ou total participação no processo corporal, na sua modelagem e continuidade após a morte. Em questão de termos, fica estabelecido que a alma é o espírito encarnado, que considera que sem essa alma, não teremos um corpo vivo. São várias as polêmicas em torno desse tema de corpo e alma, mas se projeta uma nova perspectiva para o entendimento espiritual e material nas relações de constituição de corpos.

5 Considerações finais

As questões biológicas e tecnológicas se inter cruzam nessa relação corpo e alma, tendo em vista que há uma evolução biológica e que as técnicas acompanham os seres humanos e animais não humanos, nas diversas atividades pela sobrevivência no ambiente.

O embrião e o feto, se tornam biologicamente presentes no esboço corporal, mas que também se relacionam com um meio inicial que é o líquido amniótico no útero. Esse é um meio de relação com o mundo, por meio do organismo materno, que geneticamente desenvolve um corpo, promovendo uma organização corporal e sensitiva. Ressaltamos alguns temas importantes que complementam a compreensão de uma tecnologia da vida: ressaltam-se as questões biológicas da evolução placentária na relação com o útero artificial, pois a tecnologia do útero artificial possibilita vencer aspectos além dos processos biológicos, mas sem deixar de respeitar o sentido da vida (Rodrigues *et al.*, 2028, p. 152-153). Ainda, os retrovírus na evolução

biológica da placenta, caracterizaram a importância da tecnologia no respeito à vida (Rodrigues; Fernandes, 2020, p. 71-73). A respeito da morte, a mesma é vista na perspectiva biológica e espiritual na relação da tecnológica da vida, que evidencia uma proteína sinalizadora da morte.

No embrião humano perante o esquema corporal, durante a gastrulação, as partes se articulam diante da unidade. Há mudança de forma e readaptação. A modelagem corporal já é uma experiência do corpo. Nesse sentido, o movimento celular e corporal de um embrião e de um feto, se apresenta como um todo que circunda o sujeito em formação, pela interação com o útero e o líquido amniótico. Esse é importante na manutenção e proteção hídrica, que também permite a movimentação do feto, por exemplo. O feto também deve ter uma percepção de espaço e de tempo, porque na medida em que se dá o desenvolvimento corporal, aumenta a sensibilidade e a interação até mesmo com a mãe, que é a nutridora por excelência, além de transmitir ao feto sensações durante todo o período da gravidez. Esse feto, como um corpo-sujeito, está na realidade, de forma que experimenta a si mesmo e ao mundo próprio. Toda constituição de vida é um novo momento, uma nova ação para o sujeito. Assim, podemos inferir que o processo da natureza envolveu uma série de experiências naturais para uma evolução biológica mais adequada às condições ambientais e do planeta Terra. Além disso, é possível que a matéria obedeça a uma “inteligência celular” que evoluiu a partir da memória celular, que permitiu ao longo dos tempos os registros necessários para o desenvolvimento embrionário e constituição de um corpo fetal, até o nascimento de um ser humano. Comparando com as ideias de Merleau-Ponty sobre o corpo próprio, a estrutura corporal e todas as relações de espaço e tempo, como processos de evolução biológica na integridade do sujeito em formação, tudo isso nos permite compreender melhor uma *tecnologia da vida*, observada em processos celulares e ambientais. Assim, as tecnologias, no sentido mais amplo, estão presentes ao longo de toda evolução biológica humana, para

que os corpos fossem constituídos e aprimorados, principalmente a partir de um sistema nervoso central e um sistema nervoso periférico. Não uma tecnologia criada pelo ser humano, mas aspectos que se inter-relacionam como processo de vida. Temos assim, o sujeito em formação biológica interagindo no mundo. A expressão é a atitude perceptiva manifesta intersubjetivamente; é a expressão do ser no mundo. Assim, os temas da percepção e da expressão nesse momento da filosofia de Merleau-Ponty, nos reportam aos processos biológicos e tecnológicos, que reforçam a perspectiva de uma *tecnologia da vida*.

É a capacidade de perceber que gera um significado que foi captado pelos sentidos. Nesse contexto, o processo embrionário revela a preparação de um corpo, que atuará na realidade do mundo. Nesse contexto, em relação à alma, segundo Platão, podemos inferir que a alma como um princípio organizador do corpo, atuará na remodelagem corporal. No sentido biológico fica a questão de como a alma age na matéria, tendo em vista que o início da vida humana começa pela fertilização, com a entrada de um espermatozoide no ovócito. Esta ação biológica e mecânica desencadeia divisões celulares, denominadas de clivagem. Após um determinado tempo de organização celular, estaremos diante de um blastocisto, a unidade que implantará no útero para o seu desenvolvimento.

Assim, perante esse contexto, inferimos que o corpo é modelado por alguma forma de energia física, que também está sujeita a uma ação espiritual. Podemos chamar de alma o espírito encarnado, numa concepção que não é apenas religiosa, mas pela observação de diversos fatores biológicos chegamos a uma encruzilhada. Essa, está relacionada com observações científicas e outras informações que podem explicar o complexo corpo-alma, mas que exigirão novos estudos para ampliar a tema sobre a alma.

Referências

- Bergson, H. *A Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Canguilhem, G. A formação do conceito de regulação biológica nos séculos XVIII e XIX. In: *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- Canguilhem, G. Descartes e a Técnica. Trad. Lígia Fraga Silveira. *Trans Formação*, v. 5, 1982.
- Canguilhem, G. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza R. C. Barrocas. 6. ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2009.
- Canguilhem, G. *Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida*. Rio de Janeiro: Forence, 2012a.
- Canguilhem, G. *O conhecimento da vida*. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2012.
- Chediak, K. de A. *Filosofia da biologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- Curtis, H. *Biologia*. Trad. Heni Sauaia. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1977.
- Darwin, C. *A origem das espécies por meio da seleção natural, ou, A presença das raças favorecidas na luta pela vida: tomos I, II e III*. Trad. André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, 2009.
- Dixsaut, M. *Platão e a questão da alma*. Trad. Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.
- Feenberg, A. *Conferência pronunciada para os estudantes universitários de Komaba*, junho de 2003, sob o título “What is Philosophy of Technology”. Trad. Agustín Apaza, 2003.
- Gilbert, S. F. *Biologia do desenvolvimento*. Trad. Márcia Maria Gentile Bitondi e Zilá Luz Paulino Simões. Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Genética, 1994.
- Junqueira, L. C. U.; Carneiro, J. *Biologia Celular e Molecular*. 9. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2015.

Tecnologia da vida e o fantasma na máquina: explorações
sobre os fundamentos tecnológicos do processo corpo-alma

- Junqueira, L. C. U.; Carneiro, J. *Biologia celular e molecular*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2015.
- Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Trad. Felipe Carrera D. Universidade Central de Venezuela, 1971.
- Leroi-Gourhan, A. *Evolution et techniques*. Mileu et techniques. Editions Albin Michel, Paris, 1945 et 1973.
- Leroi-Gourhan, A. *Evolution et techniques*. Mileu et techniques. Editions Albin Michel, Paris, 1945 et 1973.
- Matthews, E. *Mente: conceitos-chave em filosofia*. Trad. Michelle Tse. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- Merleau-Ponty, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Merleau-Ponty, M. *A Natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- Mulinari, F. Georges Canguilhem: sobre vida e conhecimento da vida. In: *Princípios – Revista de Filosofia*, v. 23, n. 40, 2015.
- Oreshkova, T.; Dimitrov, R.; Mourdjeva, M. *A cross-talk of decidual stromal cells, trophoblast and immune cells: a prerequisite for the success of pregnancy*. Am. J. Reprod Immunol. Denmark, v. 68, n. 5, 2012.
- Platão. *A República: ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- Platão. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Política*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Abril Cultural, 1972.
- Platão. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Livraria Minerva, 1988.
- Pollard, K. S. O que nos faz humanos? In: *Scientific American Brasil*, n. 52, Especial Antropologia, 2016.

Rama, J. L. Homem-máquina: desconfianças de um corpo pós-humano. In: *Revista-Valise*, v. 2, n. 3, ano 2, 2012.

Rodrigues, M. A. M.; Fernandes, M. A técnica entre o útero artificial e a influência virótica dos retrovírus. In: Oliveira, J. (Org.) *Filosofia da tecnologia: seus autores e seus problemas*. EDUCS, 2020.

Rodrigues, M. A. M. A morte na perspectiva biológica e espiritual na relação de um fenômeno natural celular. In: *Revista Relicário*, v. 8, n. 15, 2021.

Rodrigues, M. A. M. *A relação entre tecnologia e filosofia da biologia no contexto do corpo embrionário humano*. Filosofia da Tecnologia: seus autores e seus problemas. Org. Jelson Oliveira. Vol. 2. Caxias do Sul: Educs, 2022.

Rodrigues, M. A. M. *Vida em Georges Canguilhem na complexidade informacional biológica, tecnológica e assimilação do organismo vivo à máquina*. 2019. 69 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/29963>.

Rodrigues, M. A. M.; Castro-Filice, Souza, L.; Brasão, M. dos R. O útero artificial e a placenta humana como uma interface materno-fetal: a última fronteira entre o maquínico e o humano. In: Domingues, I. (Org.). *Biotecnologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

Sadler, T. W. *Embriologia médica*. Trad. Dilza Balteiro Pereira de Campos e Maria de Fátima Azevedo. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2013.

PARTE III
Ensaio sobre a filosofia de Leibniz

Refutação inédita de Espinosa por Leibniz: uma outra introdução à Teodiceia

William de Siqueira Piauí¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.07>

1 Considerações iniciais

Em 1854 o famoso editor e comentador da obra leibniziana, o francês Louis-Alexandre Foucher de Careil (1826-1891) faz publicar as *Animadversiones ad Joh. Georg. Wachterilibrum De recôndita hebræorum philosophia* (*Observações críticas ao livro De recôndita hebræorum philosophia* de Johann Georg Wachter) para as quais ele dá o título de *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, texto curto escrito por volta de 1706 e que parecia dar resposta definitiva à opinião de grande parte dos comentadores alemães dos idos de 1840 quanto a Leibniz (1646-1716) não ser, em hipótese nenhuma, um espinosano. Ainda que, como nos adverte Philip Beeley, o título dado não esteja muito correto e a transcrição e tradução de Foucher de Careil tenham alguns problemas, é certo que tal texto prepara partes importantes dos *Ensaios de teodiceia*, basta conferir seu §372 da terceira parte e o §9 do Discurso preliminar, mas, como diz respeito também à crítica da filosofia de Espinosa (1632-1677), antecipa parte importante do plano geral da *Teodiceia* que era atingir “os autores

¹ Bacharel, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Licenciado em Matemática pelo IME-USP/Unit. Professor de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (DFL-UFS) e do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS (PPGF-UFS). É líder do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem (GEFIL-UFS), a partir do qual desenvolve trabalhos em Filosofia da Matemática, da Tradução, do Direito e da Linguagem, tem escrito sobre e traduzido muito em Filosofia Moderna.

E-mail: piauiusp@gmail.com

mais rígidos e que levaram mais longe a necessidade das coisas”, para o qual a outra parte era a crítica à filosofia de Hobbes (1588-1679). O que pretendemos em nosso capítulo é, mais uma vez e de modo bastante introdutório, explicitar o plano geral das *Animadversiones* e quais e como ela prepara partes importantes dos *Essais de théodicée* especialmente com relação a uma crítica das noções espinosanas de Deus, substância e necessidade e do que Wachter (1673-1757) teria defendido em seu *Elucidário cabalístico* ou *Sobre a filosofia oculta dos hebreus*.

2 Refutação inédita de Espinosa por Leibniz: uma outra introdução à *Teodiceia*

*Passus est impassibiliter.
O ludicramdoctrinam,
ædificantem simulet demolientem!*

Santo Atanásio

Devemos iniciar nosso texto introdutório advertindo o leitor que não se tratará aqui de considerar o texto em latim já estabelecido e datado pela equipe do Arquivo Leibniz de Hanôver, faremos isso em outro momento; tendo em vista que a tradução para a língua francesa conta com a triádica “apresentação” (*Avant-propos*, *Mémoire* e *Notice*), que já temos chamado de *Réfutation / Refutação*, de Foucher de Careil e sua versão do manuscrito em latim, que já temos chamado de *Animadversiones / Observações críticas*²; a maior dificuldade em dividir e mesmo indicar os seus movimentos argumentativos principais³ parece

² Cf. a tradução bilingue de Hudson Canuto do *Comentários críticos de Leibniz a partir do manuscrito original da biblioteca régia de Hanôver (Leibnitii animadversiones exauthographo bibliothecae regiae hanoveranae)*, in *O manguenzal – Revista de Filosofia*, v 1, n. 16, 2023, p. 151.

³ Trata-se de prática que, seguindo o exemplo de outros, adotamos em nosso trabalho tradutório, a análise que resulta em certa divisão da obra a ser traduzida. Até o momento, nos parece que nossa divisão é muito semelhante à que propôs Beeley, que divide a *Refutação* em 4 partes, exceção ao fato que acrescentaríamos uma quinta parte em que Leibniz criticaria Wachter por defender a separação entre razão e fé — tema do fundamental *Discours de laconformité de la foi avec la raison de 1705* e que se tornará de fato o primeiro texto a integrar a

Refutação inédita de Espinosa por Leibniz:
uma outra introdução à Teodiceia

ter a ver com os cruzamentos que Leibniz faz entre a crítica do texto de Wachter pontuada por outras obras ou opiniões de outros autores e, principalmente, as opiniões e obras de Espinosa. Todavia, a *Refutação* é um texto pequeno e, a partir da versão de Foucher de Careil, conta com apenas 44 parágrafos que, tendo em vista ser bilíngue, se dividem em cerca de 36 páginas; para o que gostaríamos de sugerir uma divisão preliminar: primeiro movimento, dos §§1-16; segundo movimento, dos §§17-40; e, terceiro movimento, dos §§41-44. Passaremos, pois, a comentar o que consideramos ser o centro de sua segunda parte ou dos motivos principais da crítica de Leibniz ao que Wachter havia explicitado da filosofia de Espinosa.

Quanto à questão da datação do texto de Leibniz, fundamental para qualquer um que queira lidar principalmente com textos ainda nem mesmo estabelecidos. Levando em conta a observação do tradutor para o francês nos idos de 1850, ele podia ter sido escrito entre os anos 1706 e 1710 (p. F-G), quando Leibniz já estaria de posse de sua hipótese da harmonia preestabelecida⁴ e fazendo um uso pleno de seu conceito de mônada (p. 31, §22)⁵ que, como sabemos atualmente, aparece propriamente próximo de 1696, mas também sabemos que a obra

Teodiceia —, e associar vivificação e metempsicose, parte onde não se trata mais do que é comum entre a Cabala e a filosofia de Espinosa; de todo modo tal divisão permite ser agrupada em três grandes movimentos.

⁴ Nesse sentido, com certeza depois da elaboração dos *Novos ensaios*, cf. a menção da expressão “harmonia preestabelecida” e conceito de “mônada” já no seu prefácio (Leibniz, 1984, p. 13); obra terminada certamente em torno de 1704. Vale lembrar que, a partir da transcrição de Foucher de Careil, Leibniz não usa a expressão “harmonia preestabelecida” em nenhum momento da *Refutação*, mas usa o conceito de mônada (§22) e se expressa da seguinte maneira quanto ao conceito de substância que defende ali: “*chaquesubstance est unempiredansunempire, mais dansun juste concertavec tout le reste* (cada substância é um império dentro de outro império, mas em um acordo perfeito com todo o resto)” (§37, p. 65). Tal acordo perfeito ou “*juste concert*” supõe a harmonia preestabelecida, mônadas que são substância simples e, para nós, dado o problema da liberdade humana, novamente substâncias simples que são noção completa.

⁵ Cf. cap. A-IX (p. 268-303), especialmente p. 270, do nosso livro *Mônada e ainda uma vez substância individual* (Rio Grande do Sul: Fi, 2021) que pode ser baixado gratuitamente em <https://www.editorafi.org/284monada>.

Monadologia só estará concluída por volta de 1714. De qualquer modo, a *Refutação* certamente é posterior a 1706 dado oferecer *Observações críticas* ao texto de Johann Georg Wachter (1673-1757)⁶, o “autor”, *De recôndita hebræorum philosophia* ou *Elucidariuskabbalisticus* (*Sobre a filosofia oculta dos hebreus* ou *Elucidário* [ou *Guia*] *cabalístico*) publicado nesse mesmo ano, a quem de fato se dirige principalmente o manuscrito encontrado por Foucher de Careil na biblioteca de Hanôver; também é certamente anterior à *Teodiceia*, publicada na sua versão francesa em 1710, tendo em vista que, como mostraremos logo a seguir, principalmente os §§7, 12 e 37 da *Refutação* parecem servir de base para, dentre outros trechos, todo o seu §372 da terceira parte, que na nossa tradução e análise ficaria:

Nos cabalistas hebreus, [1CBH1.1] *malcuthou* o reinado, a última *Sephiroth*⁷, significava que Deus governa tudo irresistivelmente, mas [2CBH1.2] com doçura e sem violência [ou seja, sem necessidade cega], de modo que [3CBH1.3] o homem crê seguir sua vontade enquanto executa a de Deus. Eles diziam [4CBH2.1] que o pecado de Adão tinha sido *truncatiomalcuth a cæterisplantis*⁸, isto é, que Adão tinha excluído a última das *sephires* ao fazer para si um império no império de Deus, e [5CBH2.2] ao atribuir para si uma liberdade independente de Deus; mas

⁶ WACHTERO, Joh. Georgio. *Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditæ Hebræorum Philosophæ. Brevis & Succinta Recensio, Epitomatore Joh. Georgio Wachtero Prof. Romæ* [Roma]: [SE], MDCCVI [1706]. Pode ser encontrado em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k648471.image>. Há já uma reimpressão com o texto *De primordiischristianæ*, reimpressão com introdução de Winfried Schroder, Stutgard-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1995. Doravante apenas *Elucidário*. Cf. também a *Notice* de Foucher de Careil, o texto de Beeley “A criticaleditionofthesocalled ‘Refutatio de Spinoza’”, o texto original pode ser encontrado em <https://philpapers.org/rec/BEELow> e uma tradução para o português, sob o título *Leibniz sobre o Elucidarius Cabalisticus de Wachter: uma edição crítica da (chamada) ‘Refutação de Spinoza’* em *O manguezal – Revista de Filosofia*, v 1, n. 12, 2022, p. 251-259; e gostaríamos de recomendar o livro de RENSOLI, Lourdes: *La polémica sobre la Kabbalah y Spinoza: Moses Germanus y Leibniz*. (Granada: Editorial Comares [Coleção Nova Leibniz, n. 2] 2011).

⁷ Em muitos momentos da *Refutação* seria preciso fazer notas que elucidassem certos vocábulos da tradição cabalista e da cristã, o que não tivemos tempo para fazer aqui, mas pretendemos fazê-lo no artigo *BREVÍSSIMA APRESENTAÇÃO DA RÉFUTACION INÉDITE DE SPINOZA PAR LEIBNIZ* (ou: *Leibniz e a Cabala*), escrito em parceria com o prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito da UFRRJ e publicado na revista *Sképsis*, v. 14, nº 28, 2023, p. 11.

⁸ “Mutilação de *Malcuth* para outras plantas.” Na *Refutação* essa expressão fica mais clara, cf. §37, mais à frente falaremos dele.

Refutação inédita de Espinosa por Leibniz:
uma outra introdução à Teodiceia

que [6CBH2.3] sua queda lhe tinha ensinado que ele não podia subsistir por si mesmo, e que [7CBH2.4] os homens tinham necessidade de serem reerguidos pelo Messias. Esta doutrina [ou seja, aqui principalmente CBH1] pode assumir um bom sentido. Mas Espinosa, que era versado na cabala dos autores de sua nação, e que [8SP1] diz (*Traité politique*, cap. 2, §6) que os homens [9HS1], concebendo a liberdade como eles fazem, estabelecem um império no império de Deus, exagerou as coisas [afirmou, dentre outras coisas, uma necessidade cega contra a real liberdade de Deus ou dos homens]. Em Espinosa, [10SP2.1] o império de Deus não é outra coisa senão o império da necessidade, e [11SP2.2] de uma necessidade cega [~CBH1.2], como em [12SP2/ET1] Estratão⁹, a partir da qual [13SP3.1] tudo emana da natureza divina, [14SP3.2] sem que haja escolha alguma em Deus, e [15SP3.3] sem que a escolha do homem o isente da necessidade. Ele acrescenta [16HS1] que os homens, para estabelecer aquilo [SP1 e CBH1] que se chama *imperium in imperio*¹⁰, acreditavam que [17HS2] sua alma era uma produção imediata de Deus, [18HS3] sem poder ser produzida por causas naturais; [19HS4.2] e que tinha um poder absoluto de se determinar, [20SP4] o que é contrário à experiência. Espinosa [21SP5] tem razão de ser contra um poder absoluto de se determinar, isto é, sem motivo algum; [isso] não convém mesmo a Deus. Mas ele está errado em crer [22SP6] que uma alma, que uma substância simples, possa ser produzida naturalmente. Mais parece [23SP7] que a alma para ele não era senão uma modificação passageira; e quando parece fazê-la durável, e mesmo perpétua, ele a substitui [24SP8] pela ideia do corpo, que é uma simples noção e não uma coisa real e atual. (LEIBNIZ, 2022, p. 396-7).

Ou seja, na *Teodiceia*, Leibniz não vê problemas ao menos em certa parte da tradição ou das doutrinas dos cabalistas hebreus CBH1 e — exceto quanto à questão de o *Messias* já ter existido ou não, que ali não aparece — mesmo quanto a CBH2, que podem assumir um bom sentido principalmente a partir da sua reforma do conceito de substância (agora substância simples ou mônada), que não é apenas criada naturalmente (enquanto noção, faz parte do conteúdo do intelecto divino e é por Deus

⁹ Estratão de Lampsaco, filósofo grego do século III a.C. (morto em meados de 269), foi o segundo sucessor de Aristóteles à frente do Liceu; trata-se de famoso aristotélico lembrado várias vezes na *Teodiceia*, mas principalmente associado a Espinosa também em seu prefácio, como faremos notar a seguir.

¹⁰ “Um império [ou reino] dentro de um império [ou reino].”

atualizada), mantém, ainda que na dependência de Deus que decidirá ou não por sua atualização, a liberdade dos homens (como a de Adão que em certo sentido não pode subsistir por si mesmo) e a liberdade de Deus (sem negar sua bondade/justiça e sua sabedoria), e a afirmação que as substâncias simples são de fato a realidade contra os apenas fenômenos bem fundados que são os corpos (que passam a ser as partes da matéria substanciada e que se divide ao infinito, não havendo nem vazio nem átomos).

Portanto, o que é de fato mais problemático para Leibniz é que, ainda que concorde com Espinosa quanto à [21SP4] impossibilidade de um poder absoluto de se determinar ou de indiferença de equilíbrio, como veremos mais à frente¹¹, este não interpretou em um bom sentido, seguindo algo semelhante ao que defendia o peripatético Estratão, que obviamente não era cabalista ou hebreu, a tradição ou doutrina dos cabalistas hebreus ou dos autores de sua nação ao defender que: (1 [7SP1]) Ainda que estivessem baseados naquela doutrina e tradição, por conta de sua noção de liberdade (certamente como a de Leibniz), os homens [HS1] não deveriam estabelecer um império no império de Deus, talvez no sentido que deveríamos fazer tudo voltar a apenas o império de Deus; (2

¹¹ Há, com relação a esta afirmação, uma melhor precisão na *Refutação*, o seu §29 [p. 49-50] poderia ser traduzido mais ou menos assim: “[§29, p. 49] Espinosa então diz (*Ética* I, prop. 17, escólio): ‘Sei, evidentemente, que há muitos que julgam poder demonstrar que a natureza de Deus pertencem o intelecto e a vontade livre [p. 51], pois dizem não conhecer nada de mais perfeito que possa ser atribuído a Deus do que aquilo que é, em nós, a suprema perfeição [...] preferiram, assim, instituir **um Deus indiferente a tudo e que só cria aquilo que decidiu, por alguma vontade absoluta, criar**. Eu penso ter demonstrado claramente que todas as coisas seguem da suprema potência de Deus, pela mesma necessidade [geométrica] assim como a natureza do triângulo existe desde a eternidade e por toda a eternidade e que a soma de seus três ângulos internos é igual a dois ângulos retos.’ [Ao que rebate Leibniz] Desde as primeiras palavras, vemos claramente que Spinoza recusa que Deus tenha inteligência e vontade. **Ele está certo em não querer um Deus indiferente, e em decretar todas as coisas por uma vontade absoluta; Ele decreta por uma vontade que se apoia em razões**” (grifo nosso). Ou seja, trata-se da recusa tanto de Espinosa quanto de Leibniz da opinião dos partidários da liberdade de indiferença de equilíbrio, do *bonplaisir* (ao bel prazer) ou *par capriche* (apenas por capricho), mesmo com relação a Deus e quem sabe quanto à própria possibilidade das almas poderem imediatamente mudar também os movimentos dos corpos. Cf., por exemplo, *Teodiceia*, Discurso [preliminar], §2 e a Terceira carta de Leibniz a Clarke.

Refutação inédita de Espinosa por Leibniz:
uma outra introdução à Teodiceia

[3SP2]) agora sim semelhante a Estratão [ET1] e contra os próprios autores de sua nação ou cabalistas hebreus para quem “[CBH1.1] *malcuth*”, “a última *Sephiroth*, significava que Deus governa tudo irresistivelmente, mas [CBH1.2] com doçura e sem violência, de modo que [CBH1.3] o homem crê seguir sua vontade enquanto executa a de Deus”, que o império de Deus, ao qual deveríamos voltar, é [9SP2.1] o império da necessidade, [10SP2.2] de uma necessidade cega; por fim (3 [SP3]), daí que [12SP3.1] tudo deva emanar da natureza de Deus, no sentido que não existem propriamente outras substâncias, que dirá infinitas substâncias, como pretende Leibniz, que [13SP3.2] o Deus de Espinosa não possa deliberar e escolher livremente e que [14SP3.3] a escolha dos homens não pode ser livre.

Mas não era justa e principalmente o fundamento de tal doutrina, rígida com relação a uma necessidade cega, que se pretendia examinar na *Teodiceia*? Já que no seu início temos, nas palavras do próprio Leibniz:

Eu não negligenciei examinar [na presente obra, ou seja, na *Teodiceia*] os autores mais rígidos e que levaram mais longe a necessidade das coisas, tais como Hobbes e Espinosa, dos quais o primeiro sustentou a necessidade absoluta [ou geométrica, lógica e metafísica]¹², não somente nos seus *Elementos físicos* [ou *De corpore*] e em outros lugares, mas ainda precisamente em um livro contra o bispo Bramhall¹³. E

¹² Sobre a necessidade absoluta, hipotética, lógica, metafísica ou geométrica cf., dentre muitos outros, os §§ 2, do Discurso, 37, 52, 67, 71, 72, da primeira parte, 288 e 348, da terceira, da *Teodiceia*.

¹³ Na verdade o que houve entre Hobbes e John Bramhall (1594-1663), bispo de Derry, foi uma extensa controvérsia cujas etapas que foram publicadas podem ser enumeradas da seguinte maneira: (1) Hobbes, *Of liberty and necessity; a treatise wherein all controversy concerning predestination, election, free will, grace, merits, reprobation, etc. is fully decided and cleared*, 1654; (2) Bramhall, *A defence of true liberty from antecedent and extrinsecal necessity, being an answer to a late book of Mr. Thomas Hobbes intituled A treatise of liberty and necessity*, Londres, 1655; (3) Hobbes, *The questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Th. Hobbes*, Londres 1656; (4) Bramhall, *Castigations of Mr. Hobbes his last animadversions in the case concerning liberty and universal necessity, with an appendix concerning the catching of Leviathan*, Londres 1658 e (5) Hobbes, *An answer to Archbishop Bramhall's book called the catching of the Leviathan*, in *Tractatus of Mr. T. Hobbes*, Londres 1682. Considerando tal controvérsia e principalmente em resposta ao texto (1) de Hobbes, Leibniz escreveu *As Réflexionssurl'ouvrage que M. Hobbes a*

Espinosa (como um antigo peripatético chamado Estratão) quer praticamente que tudo surja da causa primeira ou da natureza primitiva por meio de uma necessidade cega e totalmente geométrica, sem que esse primeiro princípio das coisas [isto é, Deus] seja capaz de escolha, de bondade e de entendimento” (Leibniz, 2022, p. 41-42).

Ou seja, assim como o rígido Thomas Hobbes (1588-1679), no sentido que levava longe demais a necessidade absoluta e não se aproximava o suficiente da hipotética, Espinosa estaria completamente perdido, pois, no labirinto da liberdade e da necessidade¹⁴; estaria em seu canto mais escuro e mais distante de qualquer saída.

Com isso fica evidente o desacordo preciso de Leibniz com relação aos supostos exageros de Espinosa e aquele bom sentido a partir do qual deveria ser interpretada a doutrina ou tradição dos cabalistas hebreus, preparados, aqueles bons sentidos e desacordos, já desde a *Refutação* do seguinte modo:

[§37, p. 65] “Os homens [a partir de CBH₁ e concebendo a liberdade como eles o fazem]”, diz Espinosa (*Traité politique*, cap. 2, §6)¹⁵, “[HS₁] se concebem, na natureza, como um império dentro de um império (*Malcuth* dentro de *Malcuth*, acrescenta o autor). Eles imaginam [HS₃] que o espírito do homem não é o produto das causas naturais, mas [HS₂] que é *imediatamente* criado por Deus, [HS_{4.1}] numa [p. 67] tal independência do resto das coisas, que [HS_{4.2}] ele [o homem ou seu espírito] tem o poder absoluto de se determinar e [HS_{4.3}] de fazer bom uso de sua razão. Mas [SP₄] a experiência nos prova abundantemente que não está em nosso poder nem ter a saúde do espírito, nem a saúde do corpo.” Assim fala Espinosa. Na minha opinião [na de Leibniz, independente do que tenha compreendido Wachter, portanto], cada substância é [CBH₁] um império dentro de um império, mas [CBH_{1.3} e

publiéenanglais, de laliberté, de lanécessité et duhazard (Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso), que publicamos como segundo apêndice da *Teodiceia*.

¹⁴ Cf. nosso artigo *Leibniz e as duas faces do labirinto do contínuo*, in *Mônada e ainda uma vez substância individual* (Op. cit. p. 326).

¹⁵ Justamente aqui, e ela se revelará fundamental, poderíamos falar de um erro que parece ter passado na transcrição feita por Foucher de Carreil, o texto em francês não repete a referência ao *Tratado político*, cf. p. 65, §37; ali ele não é tão grave já que se trata de uma edição bilíngue e a transcrição do manuscrito supre tal falta.

Refutação inédita de Espinosa por Leibniz:
uma outra introdução à Teodiceia

~HS₃] agindo de acordo com todo o resto: ela [a alma, HS₃] não recebe nenhum influxo de nenhum ser, só do próprio Deus [2CBH_{1.2}]; porém, ela [-HS₃] é colocada por Deus, seu Criador, na dependência de todas as outras coisas [3CBH_{1.3}]. Ela procede *imediatamente* de Deus [2CBH_{1.2}], porém, ela é produzida [ou atualizada] conforme às outras coisas [3CBH_{1.3}]. [CBH₁] *Malcuth* ou o império [o reino] de Deus, não suprime nem a liberdade divina nem a liberdade humana, suprime apenas a indiferença de equilíbrio¹⁶, invenção daqueles que negam os motivos de suas ações por não compreendê-los.

Com exceção de uma ou outra inversão e o acréscimo de uma palavra ou expressão¹⁷, trata-se exatamente dos principais pontos a serem recusados ou criticados, o que ganhará, pois, ainda mais corpo na *Teodiceia*¹⁸. Portanto, defensor da existência de apenas uma substância contra as infinitas de Leibniz, Espinosa passa também a não parecer tão

¹⁶ E para aqueles que gostam de ler Leibniz a partir de Deleuze, já desconsiderando o que é dito ao final da 16ª série de *Lógica do sentido*, gostaríamos de lembrar também o seguinte: “Mas é sobretudo porque a batalha *sobrevoa* seu próprio campo, neutra com relação a todas as suas efetuações temporais, neutra e impassível com relação aos vencedores e vencidos, com relação aos covardes e aos bravos, e por isso tanto mais terrível, nunca presente, sempre ainda por vir e já passada, não podendo então ser captada senão pela vontade que ela própria inspira ao anônimo, vontade que é preciso sem dúvida chamar [vontade] de indiferença ([*volunté d’indifférence*]) em um soldado mortalmente ferido, que não é mais nem bravo nem covarde e não pode mais ser vencedor nem vencido, de tal forma além, mantendo-se lá onde se dá o Acontecimento, participando assim de sua terrível impassibilidade. ‘Onde’ está a batalha? Eis por que o soldado se vê fugir quando foge, saltar quando salta, determinado a considerar cada efetuação temporal do alto da verdade eterna do acontecimento que se encarna nela e, infelizmente, na sua própria carne. Ainda é preciso uma longa conquista ao soldado para chegar a este além da coragem e da covardia, a esta apreensão pura do acontecimento por uma ‘intuição volitiva’, isto é, pela vontade que faz para ele o acontecimento, distinta de todas as intuições empíricas que correspondem ainda a tipos de efetuação”. In *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 2003, p. 103-4.

¹⁷ Tivemos que inverter a ordem de HS₃ para HS₂ para manter a análise do §372 da *Teodiceia*, acrescentar o 2 em [HS₄.2”] lá para manter a análise da *Refutação*, dado que lá não temos algo que lembre: “[HS_{4.1}] numa [p. 67] tal independência do resto das coisas” e “[HS_{4.3}] de fazer bom uso de sua razão”.

¹⁸ Talvez seja esse também um dos motivos do assumidamente judeu J. Derrida (1930-2004) reler em seu “Força e significação” (in *A escritura e a diferença*), e com tanto cuidado, a “historieta” que faz o final da *Teodiceia*, criticando principalmente sua noção de “livro de Deus”, mas também preparando o fundamento de uma crítica do que faz a base da leitura de G. Deleuze (1925-1995) da 16ª série de *Logica do sentido*, que “recria” uma espécie de mônadacarroll-estoico-lacaniana. Para Derrida, em uma palavra: a filosofia de Leibniz em nada poderia ajudar a compreender os fundamentos da doutrina ou tradição hebraica.

versado assim na cabala ou mesmo tradição dos autores de sua nação, ele teria exagerado as coisas sobretudo no *Tratado político*. De qualquer modo, também gostaríamos de fazer notar que o nome “Espinosa” e o termo “espinosano” são mencionados diretamente cerca de 37 vezes na *Teodiceia*¹⁹, o que, para além de apontar para uma certa pulverização do que se discute principalmente nos parágrafos 17 a 40 da *Refutação*, para além da correspondência trocada entre ambos²⁰ e a menção em muitos outros textos, garante a importância que sua obra assumiu especialmente para as reflexões de Leibniz sobre os problemas da bondade de Deus, liberdade do homem e origem do mal e que a *Refutação*, de fato, foi uma espécie de preparação muito explícita para ao menos certas partes da *Teodiceia*.

3 Considerações finais

Ora, mas ensaiar mesmo que em uma experimentação de notas domésticas, todavia em seu essencial depois repetidas, e vale dizer, mais fortemente na *Teodiceia*, mostrar que a excomunhão ou “chérem” do já morto Espinosa por parte da comunidade judaica portuguesa de Amsterdã poderia ter também aquele tipo de motivação não seria isso pior que apenas refutá-lo?²¹

Outra questão que poderíamos considerar ainda a partir da *Teodiceia* é que, se o uso da expressão “*unsavanthomme* (um homem

¹⁹ O primeiro 31 vezes, o segundo 6 e foram necessárias cerca de 10 notas só para tratar das relações mais diretas entre Espinosa ou espinosanos e os temas e autores mencionados na *Teodiceia*.

²⁰ Quanto a elas ainda, valeria a pena dar também uma olhada no plano das correspondências de Espinosa em [https://en.wikipedia.org/wiki/Epistolae_\(Spinoza\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Epistolae_(Spinoza)).

²¹ Vale a pena dar uma olhada na duríssima carta de excomunhão de Espinosa na página da Confederação Israelita do Brasil: <https://www.conib.org.br/carta-de-excomunhao-de-baruch-Espinosa/>. Cf. também: https://pt.wikipedia.org/wiki/Baruch_Espinosa#Ch%C3%A9rem.

Refutação inédita de Espinosa por Leibniz:
uma outra introdução à Teodiceia

erudito)”²² é ali, §9 do Discurso [preliminar], uma referência aos trabalhos de Wachter, as *Observações críticas* de nenhum modo tinham sido escritas para serem publicadas posteriormente, dada a maneira como Leibniz parece tratar, chegando a ridicularizar ali, o autor do *Elucidáriocabalístico*. A *Refutação* seria, na verdade, o ensaio ou experimentação do registro escrito de algumas opiniões sobre o *Elucidário* e o que fazia seu conteúdo, e a questão da erudição merecida ou não de Wachter talvez tenha a ver com o reconhecimento que seu texto permitiu localizar os pontos principais onde Leibniz precisaria insistir mais; o que tomará, é essa também nossa opinião, sua forma final na *Teodiceia*.

*Et hoc praetextuhostem admiti, ne
nimis amico consentirevideamur,
insulsumfuerit!*

Leibniz

Referências

BEELEY, Philip. *Leibniz Review*, v. 12, dezembro de 2002, p. i-viii. “A critical edition of the so-called ‘Refutatio de Spinoza’ (Uma edição crítica da tão falada ‘Refutatio de Spinoza’)”.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 2003.

²² “Um certo alemão, nativo da Souabe, tornou-se juiz há alguns anos, e dogmatizando sob o nome de Moses Germanus [ou Johan Peter Speeth, ou Spaeth], vinculado aos dogmas espinosanos, acreditou que **Espinosa renova a antiga Cabala dos Hebreus**; e um erudito homem [ou seja, Johann-Georg Wachter], que refutou este prosélito judeu, parece ser da mesma opinião. **Sabemos** [e, como vimos, Leibniz trata disso principalmente no §372 da sua terceira parte] **que Espinosa reconhece apenas uma única substância no mundo, a partir da qual as almas individuais não são senão modificações passageiras**” (Leibniz, 2022, p. 57, grifo nosso). Vale lembrar que, a partir dessa menção supostamente ao livro de Wachter, que é de 1706, também teríamos de considerar as mudanças que foram feitas no *Discours de conformité de la foi aveclairaison* antes da sua publicação como parte da *Teodiceia* em 1710.

FOUCHER DE CAREIL, Louis-Alexandre. *A refutation recently discovered of Spinoza by Leibnitz*. Trad. Octavius Freire Owen. Edinburgh: Thomas Constable and Co; London: Hamilton, Adams, and Co. MDCCCLV [1855].

LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de teodiceia*. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. Curitiba: Kotter, 2022.

LEIBNIZ, G. W. *Leibniz – Selección de textos filosófico*. Trad. Jesús Arias Cardona. Colombia: Universidad de Calda, 2021.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios*. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

LEIBNIZ, G. W. *Réfutation inédite de Spinoza: remarques critiques de Leibniz sur un livre de J.G. Wachter à propos de la philosophie cachée des hébreux, d'après le manuscrit original de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Leitura e aparato crítico de Martine de Gaudemar. Quebec: Actessud, 1999 (Coleção Babel/Arles).

PIAUÍ, William de Siqueira (Org.). *Leibniz e a linguagem (I): línguas naturais, etimologia e história*. Curitiba: PR: Ed. Kotter, 2019.

PIAUÍ, William de Siqueira (Org.). *Mônada e ainda uma vez substância individual*. Rio Grande do Sul: Fi, 2021.

WACHTER, Johann Georg. *Der Spinozismus im Jüdenthum* (1699). Reimpressão também com introdução de Schroder, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994.

WACHTER, Johann Georg. *Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditæ Hebræorum Philosophæ*. Brevis & Succinta Recensio, Epitomatore Joh. Georgio Wachtero Prof. Romæ [Roma]: [SE], MDCCVI [1706].

Completude de notas, consistência conceitual e instanciação

Elliot Santovich Scaramal¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.08>

1 Definições de noção completa

Está longe de ser qualquer surpresa que o conceito de substância ocupe um lugar central na filosofia de Leibniz. Parece ser por sua vez também incontroverso que as análises empreendidas pelo filósofo entre a segunda metade da década de 1670 e a segunda metade de década de 1680 do que ele então chamava substância individual privilegiem a sua relação com o que ele denominava noções completas. Poderíamos dizer que há pelo menos três² classes de definição disponíveis no *corpus leibnitianum* do que seriam noções completas. Segundo a primeira classe de definições uma noção completa consistiria em um conceito que contém ou envolve todas as propriedades de uma determinada substância individual³. A segunda classe de definições por sua vez se proporia a definir uma noção completa como um conceito consistente P para o qual qualquer acréscimo de nota⁴ de um conceito Q resultaria (i)

¹ Doutor em Lógica e Metafísica pelo PPGLM-UFRJ. E-mail: santovichscaramal@gmail.com

² Leibniz de fato parece definir também uma noção completa como um conceito que não está contido em nenhum outro conceito que não ele mesmo. Ver A VI iv, p. 554-5. Essa definição estaria em conformidade com a chamada definição nominal de substância individual que podemos encontrar em Discurso de Metafísica §8, *Idem*, p. 1540. No entanto, não nos ocuparemos dessa definição nesse texto. A esse respeito ver MATES, 1986, p. 63, nota 57 e Lenzen, 2004b, p. 105.

³ *Idem*, p. 1540. Ver também *Idem*, p. 672.

⁴ Entendemos aqui por nota característica ou definitória (*nota, marque, Merkmal*), ou melhor pela relação de segunda ordem “ser nota característica ou definitória de”, simplesmente a relação inversa à de continência, i.e., a relação de “estar contido em”, de modo que A está

ou em um conceito inconsistente, i.e., que contenha, para pelo menos um conceito R, tanto R quanto sua negação não-R, (ii) ou em um conceito que conteria pelo menos uma nota supérflua ou redundante, i.e., já contida em P⁵.

Finalmente, a terceira classe consistiria naquela em que estariam incluídas definições que se proporiam mais propriamente a uma análise do significado do que podemos chamar da propriedade de segunda ordem de completude. Um exemplo de tal definição seria aquela apresentada no opúsculo *De Perfecta Notione Substantiarum* provavelmente redigido por volta de 1677 no qual Leibniz define uma noção completa como “uma noção perfeita, ou seja, tal que nela esteja contida uma resposta a tudo o que se possa perguntar acerca de uma coisa [ou da coisa, *de re*]”⁶. Alguns comentadores como Mates (1986) e Lenzen (2004b) se propuseram a apresentar formalizações dessa terceira classe de definições em conformidade com afirmações leibnizianas de que, para quaisquer conceitos P e Q, sendo P um conceito completo, valeria a equivalência entre “P não contém Q” e “P contém não-Q”⁷. Essa leitura seria basicamente a de que a completude consistiria na propriedade de segunda ordem de um conceito P de, para qualquer conceito Q, P conter

contido em ou é nota de B se e somente se B contém A. Leibniz, todavia, parece usar o termo em sentidos distintos em diferentes ocasiões. Por exemplo, o filósofo por vezes parece usar o termo como equivalente ao que ele também denomina “requisito”. Sobre a noção de requisito, ver *Idem*, p. 277 e *Idem*, p. 153. A relação “ser requisito de” parece indicar exclusivamente um requerimento *parcial* ou uma “parte própria” do conceito do qual ele é um requisito. Assim, um requisito de um determinado conceito por definição nunca é idêntico a esse mesmo conceito. A relação “estar contido em”, por sua vez, não exclui essa possibilidade. A relação “ser requisito de” seria dessa maneira irreflexiva e assimétrica, ao passo que a de “estar contido em” seria reflexiva e antissimétrica. Uma vez que ambas seriam, no entanto, transitivas, isso faz com que a relação “estar contido em” seja uma ordem parcial, assim como a sua inversa, a relação de continência, como veremos adiante.

⁵ *Idem*, p. 762.

⁶ *Idem*, p. 1350-1.

⁷ *Idem*, p. 217-8.

ou Q ou não-Q, mas não ambos, sendo qualquer conceito completo nesse sentido, portanto, consistente⁸.

Como bem nota Lenzen (2004b), essa definição é equivalente às definições da segunda classe mencionadas acima⁹. Com efeito, se um conceito P é tal que, para qualquer conceito Q, ou bem Q ou bem não-Q está contido em P, mas não ambos, de modo que o mesmo seja consistente, qualquer conceito eventualmente acrescido a P ou bem já estará contido em P, tornando-o redundante ou supérfluo, ou bem será tal que sua negação estará contida em P, tornando o conceito resultante do acréscimo inconsistente. Conversamente, se um conceito consistente P for tal que, para qualquer conceito Q, PQ seja ou redundante ou inconsistente, P conterà inevitavelmente, para todo Q, ou Q ou não-Q: Q no primeiro caso, condição sem a qual Q não seria redundante, e não-Q no segundo, condição sem a qual o conceito resultante do acréscimo de Q não seria inconsistente. Pretendemos mostrar adiante, no entanto, que, embora as definições da segunda e terceira classe respectivamente sejam equivalentes, as definições da primeira classe em particular não são equivalentes ao menos a essas formalizações das definições pertencentes às outras classes.

Para isso mostraremos que parece existir pelo menos um conceito que satisfaz as definições de segunda e terceira classe de noção completa e que, todavia, falha em satisfazer as definições da primeira classe, uma vez que o mesmo não parece ter uma instância possível, i.e., não é instanciável. Disso se segue que, a despeito do que parece defender grande parte da literatura secundária sobre Leibniz¹⁰, e mesmo do que o próprio Leibniz por vezes parece sugerir¹¹ não há uma equivalência 1-1 entre substâncias individuais possíveis e noções completas. Ademais,

⁸ Mates, 1986, p. 63. Lenzen, 2004b, p. 105.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Idem*, p. 2.

¹¹ A VI iv, p. 306.

uma vez que esse conceito seria consistente, i.e., não conteria, para nenhum conceito P, tanto P quanto não-P, já que o mesmo satisfaria as duas últimas classes mencionadas de definições de noções completas, se seguiria também que não há uma co-extensividade entre (i) consistência ou, para usar a terminologia de Leibniz, *possibilidade* conceitual, i.e., ausência de notas contraditórias, e (ii) instanciabilidade. Enfim tentaremos evidenciar que a ausência de uma equivalência 1-1 entre indivíduos e noções completas não afeta as definições leibnizianas de substância individual via noções completas.

Assim, essa inexistência de uma equivalência 1-1 entre indivíduos e noções completas não impede que Leibniz possa definir substância individual como o que poderíamos chamar de instâncias de noções completas. Isso se daria, como veremos, porque embora, uma vez aceitas as interpretações acima mencionadas das definições da segunda e terceira classe, nem todo conceito que as satisfizesse seria instanciável, toda substância individual ou indivíduo possível ainda teria uma noção completa correspondente, i.e., de modo que haja uma função injetiva que leve qualquer substância individual a uma (e só uma) noção completa. Essa função, no entanto, não seria sobrejetiva e, portanto, também não biunívoca, uma vez que não haveria uma função inversa que levasse toda noção completa em uma substância individual possível, restando ao menos uma noção completa no contradomínio da primeira função que não pertencesse ao conjunto imagem da mesma.

2 Conceções catalógicas e nomológicas de noções completas

Retornando às formalizações das definições de noção completa, é importante frisar que as mesmas são relativamente neutras quanto a uma importante discussão a respeito do estatuto lógico das noções completas, i.e., aquela que diz respeito a se noções completas deveriam ser interpretadas como tendo um estatuto catalógico ou nomológico.

Segundo a primeira interpretação, noções completas seriam entendidas à maneira de listas ou, mais precisamente, como conjunções de suas notas ou dos conceitos que as mesmas contêm. De acordo com a segunda interpretação, por sua vez, noções completas seriam entendidas como tendo um estatuto mais dinâmico ou operacional. Mais especificamente poderíamos dizer que uma noção completa seria, segundo esta leitura, um método de obtenção de suas notas características, as quais seriam *deduzidas* da primeira. A formalização das definições de segunda e terceira classe podem ser salvaguardadas a despeito de por qual dessas leituras do estatuto das noções completas porventura se opte, garantido somente que se acomode a interpretação adequada da relação de segunda ordem de continência a cada uma das leituras.

No caso das leituras catalogicas, portanto, dizer que há uma relação de continência entre dois conceitos P e Q seria *em geral* equivalente a dizer não simplesmente que Q seja uma nota de P , mas que P seja uma *conjunção* da qual Q seria um conjunto, sendo P , portanto, equivalente a YQ ou PQ , empregando a notação leibniziana de justaposição para a conjunção conceitual. Por outro lado, em uma leitura nomológica das noções completas, dizer que há uma relação de continência entre P e Q , ao menos no caso em que P é uma noção completa, equivaleria exclusivamente a dizer que P seria uma espécie de método de obtenção do qual Q possa ser deduzido ou tal que haja pelo menos uma convergência para uma dedução do mesmo via um processo de análise. Assim, dizer que P é uma noção completa segundo as definições de terceira classe consistiria, no primeiro caso, em dizer que P é uma conjunção que tem como conjunto¹², para qualquer conceito Q , ou Q ou não- Q , mas não ambos. No segundo caso, por sua vez, dizer que P

¹² Utilizamos aqui o termo “conjunto” não no sentido em que o mesmo é empregado em Teoria dos Conjuntos, mas exclusivamente para nos referirmos ao que poderíamos chamar de um *componente* de uma conjunção, da mesma maneira em que os componentes de uma disjunção são chamados “disjuntos”. Assim, tanto P quanto Q seriam conjuntos da conjunção $P \wedge Q$ (ou PQ na notação leibniziana por justaposição).

é uma noção completa equivaleria a dizer que P é um método pelo qual possa haver uma dedução (ou uma convergência para tal) ou de Q ou de não-Q, mas não de ambos.

Similarmente, no que toca às definições da segunda classe, nos parece que, independentemente de qual das leituras sobre a noção completa P seja adotada, se parece fazer inevitavelmente apelo a um acréscimo de um conceito Q a P (como conjunto) formando a conjunção PQ. Assim, no caso da leitura catalogica, as definições da segunda classe estariam dizendo que uma noção completa P consistiria em um conceito consistente tal que qualquer acréscimo de um conceito Q (como conjunto) seria ou bem um acréscimo supérfluo, uma vez que Q já seria um conjunto da conjunção P, ou bem formaria um conceito inconsistente, caso a conjunção P já tivesse não-Q como conjunto. No que toca, todavia, à leitura nomológica, se poderia dizer que, segundo as definições em questão, uma noção completa P seria um conceito consistente tal que, para qualquer acréscimo de um conceito Q como conjunto, ou bem (i) estaria-se acrescentando um conjunto que já pode ser deduzido (ou ao qual já se poderia convergir) via o método P ou bem (ii) o acréscimo resultaria em um método que deduz (ou converge à dedução de) conceitos contraditórios.

O nosso propósito consiste adiante em tornar evidente que se poderia definir pelo menos um conceito que, independentemente de que interpretação se adota sobre a relação de continência e o estatuto das noções completas, satisfaz as formalizações das definições da segunda e terceira classe apresentadas acima, mas não por sua vez as definições da primeira classe. A existência desse conceito mostraria que em ambas as interpretações haveria noções completas não-istanciáveis, o que impossibilitaria uma equivalência 1-1 entre indivíduos possíveis e noções completas.

3 Atomismo conceitual

Para que possamos definir esse conceito, todavia, é importante que antes introduzamos o comprometimento por parte de Leibniz com o que poderíamos chamar a tese do atomismo conceitual, i.e., a tese de que haveriam conceitos simples ou primitivos. Esses conceitos seriam eles mesmos indefiníveis e inalisáveis, mas antes adequadamente expressos exclusivamente por termos (gerais) primitivos, assim como seriam uma condição necessária para a determinação composicional do conteúdo semântico particular de quaisquer outros conceitos (os complexos) via operadores lógicos como, no caso de Leibniz, canonicamente a conjunção e a negação. Com efeito, Leibniz recorrentemente introduz sua tese de que haveriam conceitos de tal natureza por um argumento que tenta mostrar que a existência de conceitos complexos pressuporia inevitavelmente a existência de conceitos não-compostos que lhes cumpririam o papel de elementos constituintes. A tese do atomismo conceitual, assim como esse argumento a favor da mesma são apresentados por Leibniz na seguinte passagem de um opúsculo chamado *Calculus Ratiocinator* (1679):

Um termo primitivo ou requisito simples é aquilo que é concebido por si, ou seja, aquilo que carece de outro requisito. Por exemplo, suponha que “d é ae”, “a é bc” e “b é fg”, mas f ele mesmo não pode ser adiante resolvido (*ultra resolvi*), [então] f será um termo primitivo. Há alguns [termos] primitivos, pois se nada fosse concebido por si, [então] de todo nada seria concebido (*omnino nihil concipitur*). Há vários (*plures*) termos primitivos: do contrário não haveria variedade (*varietas*) nos compostos¹³.

Uma vez admitidos conceitos simples ou primitivos podemos definir nosso exemplo de um conceito que satisfaz as formalizações das definições de noções completas da segunda e terceira classe, mas que,

¹³ *Idem*, p. 277.

não obstante, não teriam nenhuma instância possível e, portanto, não conteriam todos e somente os conceitos que correspondam às propriedades de algum indivíduo, atual ou meramente possível.

4 A noção completa puramente negativa

4.1 A noção completa puramente negativa é consistente

Nosso exemplo poderia ser definido como um conceito O tal que, para todo e qualquer conceito simples ou primitivo S , O contém não- S , ou seja, O consistiria no conceito que contivesse a negação de todos os conceitos simples. Ora, uma vez que O contém apenas a negação de conceitos simples ou primitivos, mas nenhum dos conceitos simples propriamente ditos, O parece ser consistente, pois não é o caso que exista algum conceito Q tal que O contenha tanto Q quanto não- Q . Ademais, O parece satisfazer ao menos a versão da formalização das definições de terceira classe apresentada por Mates: “um conceito individual completo é um conceito que contém para todo atributo simples, ou bem esse atributo ou sua negação”¹⁴.

A formulação de Mates seria trivialmente satisfeita pelo conceito O uma vez que, desse par constituído de (para usar a expressão de Mates) um atributo simples e sua negação, o conceito O seria precisamente aquele que conteria sempre o negativo ao passo que nunca conteria o positivo, salvaguardando assim sua consistência. No entanto, talvez se pudesse objetar que, embora o conceito O contenha, para qualquer conceito *simples*, ou bem ele mesmo ou bem sua negação, talvez o mesmo não contivesse para qualquer conceito *simpliciter* ou bem ele mesmo ou bem sua negação, conforme a formalização que apresentamos acima. Leibniz parece aceitar como conectivos conceituais nos termos da linguagem da sua álgebra de conceitos, em suma a negação e a conjunção.

¹⁴ Mates, 1986, p. 63.

Dessa maneira, qualquer termo bem-formado na linguagem deveria ou expressar um conceito simples ou bem ser uma combinação de outros termos gerais mediante esses conectivos, de modo que ele seja ou bem (i) a negação de um termo P, i.e., $\neg P$, ou bem (ii) a conjunção de dois termos P e Q, i.e., PQ.

Para fins de ilustração, poderíamos ter, portanto, as seguintes interações sintáticas entre os operadores em um segundo passo indutivo, por assim dizer:

(ia) $\neg(PQ)$ (a negação da conjunção entre P e Q)

(iia) $\neg PQ$ (a conjunção entre a negação de P e Q)

(iib) $P\neg Q$ (a conjunção entre P e a negação de Q)

(iic) $\neg P\neg Q$ (a conjunção entre a negação de P e a negação de Q)

No caso em que $Q = P$, teríamos ainda as seguintes conjunções:

(iid) PP (a conjunção entre P e P ele mesmo, equivalente por idempotência a P)

(iie) $\neg PP$ (a conjunção inconsistente entre a negação de P e o próprio P)

(iif) $P\neg P$ (a conjunção inconsistente entre a negação de P e o próprio P, sendo equivalente a (iie) tanto pela comutatividade da conjunção quanto por explosão¹⁵)

(iig) $\neg P\neg P$ (a conjunção entre a negação de P e a própria negação de P, equivalente a $\neg P$ por idempotência¹⁶)

Uma vez que a continência conceitual é uma relação transitiva (se [P contém Q] e [Q contém R], então [P contém R]¹⁷), para que O seja um conceito consistente, o mesmo não pode conter nenhum conceito que contenha propriamente um conceito simples, do contrário ele mesmo

¹⁵ A esse respeito ver Lenzen, 2004a, p. 16.

¹⁶ A VI iv, p. 751-2, §18.

¹⁷ *Idem*, p. 752, §19.

conteria um conceito simples e, portanto, conteria, por definição, para pelo menos um conceito, tanto esse mesmo conceito quanto sua negação. Isso exclui, por exemplo, conceitos das formas (ii), (iia), (iib), (iid), (iie) e (iif) em que P e Q são conceitos simples, já que pela seguinte regra da conjunção [Conj1: $(A = AB \leftrightarrow A c B)$]¹⁸, eles conteriam tanto P quanto Q no primeiro caso, Q no segundo e P nos quatro casos restantes. Contudo, uma vez que todo conceito negativo não-P contém a negação da conjunção de P com qualquer outro conceito Q [Neg1: $(\neg P c \neg(PQ))$]¹⁹ e, portanto, pela transitividade da relação de continência, O também contém não-(PQ), i.e., (ia). Ademais, pela regra [Conj2: $(P c QR \leftrightarrow (P c Q \wedge P c R))$]²⁰, O contém qualquer conjunção entre os conceitos contidos em O e, portanto, qualquer conjunção entre negações de conceitos primitivos, como (iic) e (iig).

Não parece haver nenhuma regra que force a entrada em O seja de um conceito simples, de um conceito que contenha um conceito simples ou de qualquer conceito em si mesmo inconsistente, o que culminaria na inconsistência também de O. Assim, O pareceria dever conter, além da negação de cada conceito simples, também a negação de cada conceito que contenha algum conceito simples, a negação de todos os conceitos inconsistentes e todas as conjunções de negações de conceitos simples (de onde O contenha inclusive O ele mesmo²¹). Poderíamos então definir O como o conceito que (i) contém a negação de todo conceito que contenha pelo menos um conceito simples e que (ii)

¹⁸ *Idem*, p. 765, §83. Empregamos aqui “c” para designar a relação de continência entre conceitos, de modo que $(P c Q)$ significa que P contém C.

¹⁹ *Idem*, p. 764, §76*.

²⁰ *Idem*, p. 754, §35, nota.

²¹ Leibniz recorrentemente define identidade de conceitos não só pelo Princípio de Substitutividade *Salva Veritate*, mas também por continência recíproca ou simétrica, de modo que $(P = Q \leftrightarrow (P c Q \wedge Q c P))$. Ver, por exemplo, *Idem*, p. 753, §30. Essa definição implica que a relação de continência seja reflexiva (uma vez que se $P = P$, via a reflexividade da identidade, *Idem*, p. 751, §10, então $(P c P \wedge P c P)$) e, portanto, $(P c P)$, ver *Idem*, p. 754, §37) e antissimétrica $((P c Q \wedge Q c P) \rightarrow P = Q)$, o que, combinado com a propriedade de transitividade já apresentada acima, torna a relação de continência uma ordem parcial.

contenha todo conceito que não contenha nenhum conceito simples, já que um conceito que não contém nenhum conceito simples só pode ser consistente. Uma vez que pelo Princípio do Terceiro Excluído, admitido por Leibniz²², todo conceito ou bem contém pelo menos um conceito simples ou bem não contém nenhum, disso se segue que O contém, para todo conceito Q, ou Q ou não-Q, mas não ambos.

Se segue também, como corolário, pela equivalência entre as formalizações das definições da segunda e da terceira classe que O também satisfaz a formalização das definições da segunda classe. Se O consiste em um conceito que (i) contém a negação de todo conceito que contenha pelo menos um conceito simples e (ii) contém todo conceito que não contenha nenhum conceito simples, caso seja acrescido a O um conceito Q qualquer como nota, esse último, dado o comprometimento leibniziano com a tese do atomismo conceitual, ou bem conterà algum conceito simples ou não²³. Caso Q contenha algum tal conceito, o acréscimo de Q a O resultaria em um conceito inconsistente, já que O contém *todo* conceito que não contém nenhum conceito simples, inclusive aquele que Q contém. Caso, do contrário, Q não contenha nenhum conceito simples, o mesmo, por definição já está de antemão contido em Q e é, portanto, um acréscimo redundante ou supérfluo a O, de modo que O e OQ sejam equivalentes por idempotência. Dessa maneira, O também satisfaz a formalização proposta das definições da segunda classe de noções completas.

Como dissemos, anteriormente, assim como as formalizações das definições de segunda e terceira classe podem perfeitamente, mediante interpretações alternativas da relação de continência, se adequar a diferentes leituras acerca do estatuto das noções completas, também a definição do conceito O e a satisfação pelo mesmo dessas formalizações

²² *Idem*, p. 750.

²³ Todo conceito contém a si mesmo pela definição de identidade por continência recíproca. Ver nota 22.

são relativamente neutras quanto à adoção dessas leituras. O conceito O pode ser perfeitamente lido por um lado como uma conjunção que contém como conjuntos a negação de cada conceito que contenha pelo menos um conceito simples, assim como todos os conceitos que não contenham nenhum desses conceitos. Por outro, o conceito O pode também ser lido como um método de obtenção pelo qual se deduz esses mesmos conceitos (ou se converge à dedução deles). As consequências que se seguiriam seriam pretensamente as mesmas, seja a não-instanciabilidade ao menos desse conceito, tomado como uma noção completa, e a correlata destituição da equivalência 1-1 entre indivíduos e noções completas, seja a inadequação da formalização das definições de segunda e terceira classe dessas mesmas noções.

4.2 *A noção completa puramente negativa não é instanciável*

A razão pela qual o conceito O parece ser não-instanciável é que o mesmo não contém nenhum conceito simples e, portanto, os únicos conceitos contidos em O que poderiam ser ditos positivos são apenas conjunções de conceitos negativos ou, para usar a terminologia de Leibniz, privativos. Se entendermos que dizer que um indivíduo qualquer *a* satisfaz ou cai sob um conceito negativo não-P não significa senão que o mesmo simplesmente *não* tem a propriedade P, *carece* ou está *privado* da mesma, não parece haver nenhuma substância individual ou indivíduo possível que pudesse satisfazer O, uma vez que isso implicaria que de um ponto de vista ontológico essa substância *não tem propriedades*.

O próprio Mates em seu artigo de 1968, *Leibniz On Possible Worlds*, parece rejeitar a interpretação do adágio recorrentemente citado por Leibniz “*Nihili nulla sunt proprietates*” como a tese de que “Tudo tem alguma propriedade” precisamente porque essa tese seria, segundo ele, “uma proposição metafísica tão completamente trivial quanto jamais

poderia ser encontrada”²⁴. Algumas ocorrências do adágio “*Nihili nulla sunt proprietates*” e suas variantes, no entanto, nos são de particular importância, pois salientam uma relevante conexão do que aqui chamamos o conceito O com o conceito leibniziano de Nada, conforme apresentado em alguns dos seus estudos definicionais redigidos aproximadamente no período entre 1679 e 1689. Leibniz por vezes identifica Nada e Não-Ente. Por vezes, no entanto, o termo “Não-Ente”²⁵ é reservado exclusivamente a conceitos inconsistentes²⁶, já que “Ente”, por sua vez é ordinariamente empregado para designar conceitos consistentes. Em textos escritos por volta de 1678-9, Leibniz define Nada da seguinte maneira: “Se N não é A, não é B, não é C e assim por diante, então poderá ser dito que N é Nada”²⁷.

Em formulações mais tardias, porém, Leibniz parece preferir usar conceitos negativos do que simplesmente proposições negativas em sua definição: “Nada é não-A, não-B, não-C, etc., ou, em geral, não-X”²⁸. É importante notar que Leibniz tenha algumas vezes erroneamente tomado como válida a equivalência “A não é B \leftrightarrow A é não-B”, para todo A consistente, i.e., a equivalência entre a falha de um conceito consistente A em conter um outro B e a continência da negação de B em A. Todavia, Leibniz também repetidas vezes se corrigiu, reconhecendo que apenas a inferência “A é não-B \rightarrow A não é B” (sendo A consistente) é válida, mas não a sua inversa²⁹, sendo o bicondicional válido apenas, como dissemos, se A for uma noção completa. Dadas as eventuais concessões de Leibniz a essa equivalência, uma opção seria ler as duas definições como equivalentes ou a segunda como uma correção da primeira. Uma maneira

²⁴ MATES, 1968, p. 541.

²⁵ A VI iv, p. 148. *Idem*, p. 306. *Idem*, p. 740.

²⁶ *Idem*, p. 930.

²⁷ *Idem*, p. 306.

²⁸ *Idem*, p. 934.

²⁹ A esse respeito ver *Lenzen* (1986). Ver também *Esquisabel* (2008) e *Moreira* (2019), p. 292-313.

de ler a primeira definição, advogada por Lenzen (2004a), seria a de que o conceito Nada seria uma espécie de “conceito vazio”³⁰ que não contivesse nenhum outro conceito além de si mesmo, pela definição de identidade por continência recíproca.

Por outro lado, uma maneira de ler a segunda definição seria a de que o Nada seria um conceito que contivesse a negação de todo conceito positivo. Comentando o princípio “*Nihili nulla sunt proprietates*” Ignacio Angelelli, por exemplo, afirma que

Se N é Nada, Não-Ente, será *omnium privativum*, onde ‘*omnium*’ se refere à lista de predicados A, B, C... [...] [N]ão se poderá entender ‘*omnium*’ como incluindo qualquer predicado [...]. [O] nada não tem propriedades *positivas* [...] ³¹.

Lenzen e Angelelli, portanto, leem a lista “A, B, C...” de maneiras diversas. De acordo com o primeiro, a lista inclui todos os conceitos que não o próprio conceito Nada, ao passo que, de acordo com o segundo, a lista incluiria apenas conceitos positivos. Lendo a lista enumerada por Leibniz à maneira de Angelelli e caso não se considere conjunções de conceitos negativos como conceitos positivos, no sentido discutido por Angelelli, O seria equivalente ao conceito leibniziano de Nada de acordo com a interpretação da segunda definição apresentada acima. Em nenhum dos casos, Nada, no entanto, seria um conceito inconsistente.

Supondo que O seja equivalente ao conceito leibniziano de Nada, ao menos como o mesmo aparece nos textos mencionados, o nome “Nada” atribuído a esse conceito pareceria dizer muito sobre as possíveis limitações do mesmo em ter uma eventual contraparte ontológica, i.e., ser instanciado por um indivíduo. Todavia, ainda que essa interpretação seja incorreta e o conceito leibniziano de Nada não equivalha ao conceito O, esse último parece ser um conceito perfeitamente legítimo, que

³⁰ Lenzen, 2004a, p. 28.

³¹ Angelelli, 1977, p. 12.

satisfaz as formalizações das definições de segunda e terceira classe de noção completa apresentadas acima e, no entanto, uma vez tomada como uma noção completa, parece não ser instanciável. Não sendo instanciável, O claramente não poderia satisfazer as definições de primeira classe uma vez que não haveria uma substância individual possível a tal que O contivesse todos e somente os conceitos sob os quais a cai. Assim, as definições da primeira classe não seriam equivalente àquelas da segunda e terceira classes. Ademais, como dissemos anteriormente, não haveria uma equivalência 1-1 entre o domínio de indivíduos possíveis e o de noções completas.

Admitindo a adequação das formalizações das definições de noção completa apresentadas acima, a não-instanciabilidade de O implicaria também que houvesse conceitos consistentes não-instanciáveis. Assim, consistência, i.e., a propriedade de segunda ordem de P de não conter, para qualquer conceito Q , tanto Q quanto $\neg Q$, e instanciabilidade, i.e., a propriedade de segunda ordem da possibilidade da existência de um indivíduo que satisfaça P , não seriam co-extensivas, embora todo conceito instanciável ainda fosse inevitavelmente consistente. Talvez ainda nos seja permitido recusar as formalizações propostas das definições de segunda e terceira classe e fornecer alternativas para as mesmas de modo que O eventualmente não seja admitido como uma noção completa e a equivalência 1-1 entre indivíduos possíveis e noções completas possa quiçá ser reestabelecida. No entanto, nos parece que o conceito O definido acima seja um conceito legítimo e consistente segundo os critérios propostos por Leibniz e que satisfaça a estranha propriedade da não-instanciabilidade.

5 Definições de substância individual como instâncias de noções completas

Finalmente, gostaríamos de esclarecer como, apesar da não-equivalência entre as definições da primeira classe e aquelas da segunda e terceira, Leibniz parece ainda estar habilitado a lançar mão de sua notória definição de substância individual como instâncias de noções completas, pervasiva no que se convencionou chamar o período intermediário de sua filosofia. Nas palavras de Leibniz:

[...] podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção³².

Nessa passagem, como em outras aproximadamente do mesmo período³³, Leibniz parece estar definindo substância individual como uma espécie de correspondente ontológico ou, mais precisamente, como uma instância de uma noção completa, definida por um *definiens* da primeira classe. Talvez possa parecer à primeira vista que a possibilidade dessa definição pressuponha que haja uma equivalência 1-1 entre substâncias individuais e noções completas. Acreditamos, no entanto, que esse não seja o caso.

De todo, tudo o que os resultados aqui propostos sugerem é que, embora haja uma função injetiva que leve toda substância individual possível em uma e somente uma noção completa correspondente, não há, entretanto, uma função inversa que por sua vez leve toda noção completa em uma substância individual possível, porque pelo menos uma noção completa, embora consistente, não seria instanciável. Assim, a função que leva qualquer substância individual em uma noção

³² A VI iv, p. 1540.

³³ Ver nota 2.

completa correspondente, embora injetiva, não seria sobrejetiva, i.e., haveriam elementos no contradomínio que não pertenceriam ao conjunto imagem, não seriam imagem ou valor de nenhum argumento da função. Disso se seguiria que a função não seria bijetiva, i.e., não haveria uma equivalência 1-1 entre os elementos do domínio e do contradomínio. Todavia, para que substâncias individuais possam ser definidas como instâncias de noções completas não é necessário que haja uma tal equivalência 1-1. Basta simplesmente que para toda substância individual corresponda uma noção completa da qual a mesma seja uma instância possível.

6 Considerações finais

Com efeito, os resultados aqui sugeridos impediriam que uma noção completa pudesse ser simultaneamente definida a partir das três seguintes definições: (i) como um conceito consistente que, para qualquer acréscimo de nota, resulte ou em superfluidade ou em inconsistência, (ii) como um conceito consistente que contivesse, para todo conceito Q , ou Q ou não- Q (iii) como um conceito que contivesse todas as propriedades de uma única substância individual possível. A definição (iii) seria mais forte que as definições (i) e (ii) e, portanto, não define noção completa no mesmo sentido que as outras duas. Dessa maneira, deveríamos optar (a) ou bem por uma possível equivalência 1-1 entre indivíduos e noções completas e a co-extensividade entre consistência conceitual e instanciabilidade (b) ou bem por essas formalizações das propostas leibnizianas de critérios lógicos para a propriedade de segunda ordem de completude de notas características.

No entanto, é importante notar que podemos manter de maneira exegeticamente coerente o que textualmente aparece supostamente como uma proposta de definição de noções completas em geral como conceitos que contivessem, cada um, todas as propriedades de uma única

substância individual possível (as definições da primeira classe). Isso poderia ser alcançado se interpretássemos passagens desse tipo (que aparentemente definem noção completa por definições da primeira classe) não como definindo noções completas *em geral*, mas sim como se referindo de maneira elíptica a noções completas *de uma substância individual*, o que poderia por sua vez ser lido como equivalente a noções completas *instanciáveis*, i.e., noções completas que tivessem um (único) indivíduo como instância possível.

Referências

ANGELELLI, I. En Torno Al Principio 'Nihili Nulla Sunt Attributa'. In: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, X, 1977.

ESQUISABEL, O. Avatares de la Negación en Leibniz. In: *O Que Nos Faz Pensar*, n. 23, 2008.

LEIBNIZ, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe: Sechste Reihe, vierter Band*. Akademie Verlag, 1999.

LENZEN, W. 'Non est' non est 'est non'. Zu Leibnizens Theorie der Negation. *Studia Leibnitiana*, Bd. 18, H. 1, 1986.

LENZEN, W. *Leibniz's Logic*. In: GABBAY, D. & WOODS, J. (Eds.). *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege (Handbook of the History of Logic. Vol. 3*. Amsterdam: Elsevier, 2004a.

LENZEN, W. *Logical Criteria for Individual(concept)s*. In: CARRARA, M., NUNZIANTE, A.M. & TOMASI, G. (Eds.). *Individuals, Minds, and Bodies: Themes from Leibniz*. Stuttgart: Steiner, 2004b.

MATES, B. *Leibniz on Possible Worlds*. *Studies in Logic and Foundations of Mathematics*, vol. 52, 1968.

MATES, B. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. Oxford. Oxford University Press, 1986.

MOREIRA, V. *Contínuo e Contingência I: Estrutura e Alçada da Lei de Continuidade na Lógica de Leibniz*. Curitiba: Kotter, 2019.

Universalização e logicidade: o projeto de uma nova linguagem na filosofia de Leibniz

*Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.09>

1 Introdução

Leibniz (1646-1716) foi considerado um dos últimos pensadores generalistas de sua época, confluindo esta sua característica no desenvolvimento de sua metafísica. A sua metafísica considerava uma única substância criada por Deus como fundamento do mundo, inclusive de uma língua universal que uniria não apenas os povos, mas também todo o conhecimento. Uniria os povos porque não haveria mais línguas que os dividiriam, causando as divergências e guerras entre as nações e para o conhecimento porque esta nova língua teria a precisão e exatidão como característica imprescindível para o desenvolvimento da ciência.

A exatidão da matemática seria o reflexo desta nova linguagem universalista proposta por Leibniz e que facilitaria qualquer raciocínio desenvolvido. Para Leibniz, a criação de uma língua universal não era uma utopia, mas uma possibilidade concreta, pois seu amplo conhecimento em outras línguas o fez perceber que existiam entre si coisas em comum que poderiam ser unificadas.

O objetivo deste trabalho é o de compreender o projeto de Leibniz para uma nova linguagem universal e de como seus conceitos metafísicos contribuíram para esta idealização que uniria não apenas os povos, mas

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Trabalho sob a orientação do Prof. Dr. Cristiano Bonneau.

todo o conhecimento. A metodologia utilizada foi a dedutiva com técnica metodológica da análise bibliográfica utilizando as obras de Leibniz: *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* e *Novos elementos da mathesis universal* como primárias; além de alguns de seus comentadores que fundamentam e fortalecem os argumentos utilizados neste trabalho.

Por mais que Leibniz não tenha conseguido em vida criar efetivamente uma língua universal, ele deixou a base ou, ao menos, simplificou uma linguagem (números binários), o que contribuiu com a programação computacional, lógica e com a própria comunicação entre as pessoas. Sem dúvidas, Leibniz antecipou em séculos a possibilidade e os conceitos da criação de línguas artificiais como o Esperanto que, assim como sua idealização, tem como intento unir todos os povos.

2 Um filósofo com um pensamento universal

Leibniz era um pensador generalista e basicamente quase todos os ramos do conhecimento foram campo para suas investigações. Era um de seus desejos o de desenvolver uma linguagem como instrumento que auxiliasse, de forma mais universal possível, o conhecimento. Para Leibniz as diferenças entre os povos ou as não confluências dos ramos da ciência poderiam ser unidas por uma única linguagem fundamentada pela lógica. A precisão da matemática deveria ser o reflexo desta nova linguagem universalista que não apenas proporcionaria, mas também facilitaria qualquer raciocínio.

Leibniz foi, praticamente, o último gênio universalista (cf. Roldán, 2015, p. 22), isto é, não apenas se preocupou com muitas áreas do saber como tentou desenvolver um sistema que unificasse o conhecimento. Ele reconhecia que várias teorias filosóficas entravam em contradição e o seu vasto conhecimento levava ao desenvolvimento de

uma interdisciplinaridade. A interdisciplinaridade de Leibniz o auxiliou na elaboração de sua metafísica e aumentou seu desejo pela criação de uma língua universalista.

Desde a infância Leibniz, como um autodidata, se aprofundou nos clássicos graças à biblioteca de seu falecido pai e nestes primeiros estudos já tinha uma propedêutica intenção de desenvolver um alfabeto que fosse capaz de construir todo o conhecimento a partir da combinação e análise de suas próprias letras. Aos catorzes anos, quando já desenvolvera um conhecimento em latim, grego, francês, inglês, italiano e alemão, foi que ele admitiu que havia uma possibilidade de unificação destas línguas com mais propriedade. Desta forma, sendo um pensador com um conhecimento tão abrangente só poderia almejar uma unificação também mais abrangente do conhecimento através de meios que tornassem isso possível, ou seja, por meio de uma língua universal. Além disso, seu propósito de vida o conduzia ao universal, batalhando como conciliador de divergências entre países e de uma possível reunificação das Igrejas (Católica e Protestante).

Harmonia entre diferentes correntes filosóficas, entre os reinos da natureza e da graça, entre as diferentes religiões, entre interesses racionais e cosmopolitas, entre partidos políticos e famílias reais em confronto... Toda a filosofia de Leibniz é uma procura de harmonia, de reconciliação dos elementos opostos [...] conciliando os avanços modernos com a antiga cultura (Roldán, 2015, p. 20).

Além disso, desenvolveu um incansável trabalho de criar sociedades acadêmicas de ciência em várias nações, pois Leibniz acreditava que seria nelas que os cientistas se reuniram para confrontarem e principalmente avaliarem e unificarem suas concepções de mundo, por vezes contrárias.

Leibniz deixou um grande legado no desenvolvimento da lógica e no parâmetro metodológico no desenvolvimento de sua filosofia. Sem dúvida, a lógica aristotélica impulsionou seu desejo de uma continuidade

rigorosa, mas não engessada nos clássicos, pois seu amplo conhecimento do pensamento de Locke, Hobbes e Espinoza fizeram com que ele reconhecesse que seus contemporâneos não poderiam ser negligenciados.

Para Leibniz, o princípio lógico de verdade da enunciação já está presente na relação entre o sujeito e o predicado, ou seja, toda proposição é verdadeira quando a noção do predicado se encontra na noção de sujeito. Para ele, esta relação entre sujeito e predicado já tem uma razão anterior a ela mesma, garantindo que tudo tenha de ser o que é. Esta razão norteadora de tudo poderia ultrapassar até mesmo a cognoscibilidade humana quando este o nega ou simplesmente não compreende o porquê e o para quê das coisas e acontecimentos e “em suma, Leibniz reforça a ideia de que há sempre uma razão, que poderia ser verificada *a priori*, para a presença de um predicado no conceito de sujeito” (Souza, 2015, p. 39).

Para Leibniz a noção de verdade não pode ser ampliada às coisas mesmas, mas apenas às proposições. As proposições são juízos que podem ou não serem julgados como verdadeiros ou falsos em relação as coisas para as quais elas se referem. Desta forma, as proposições utilizam-se de linguagem e signos para representar as ideias. Sem a representação por meio da linguagem, a matemática não seria possível, pois como poderia representar os números sem nenhum símbolo? Ou mesmo a ideia de círculo verdadeiro sem a figura de um círculo? Os conceitos matemáticos são ideias abstratas que necessitam de uma representação sem a qual seria impossível sua assimilação (cf. Perkins, 2009, p. 172).

Ao longo de toda sua vida ele propunha uma reforma na filosofia que deveria fazer uma reconciliação entre Aristóteles-escolástica e a filosofia moderna de Bacon, Hobbes e Descartes, sendo que uma universalização da língua seria imprescindível para a consolidação deste intento. Infelizmente sua ocupação como membro das academias de

ciência em vários países da Europa não permitiram que seu projeto de unificar a metafísica ou mesmo que seu intento de criação de uma nova linguagem fosse concretizado.

3 Pensamento de Leibniz sobre a linguagem

Até aqui apresentamos, basicamente, o projeto leibniziano, mas não o que Leibniz pensou e desenvolveu concretamente sobre a linguagem. Leibniz não apenas idealizou projetos sobre a linguagem, mas também teorizou sobre a mesma. Apesar do projeto de uma linguagem universal ser, aos olhos de Leibniz, possível (e hoje foram criadas línguas que tentam assumir esta característica)², ele nada desenvolveu de forma efetiva. Mesmo não conseguindo criar uma língua universal ele desenvolveu uma base bastante promissora para as reflexões sobre a linguagem, sobretudo o que seria chamado, na contemporaneidade, de *virada linguística*.

Para Leibniz, ser humano e linguagem estão intimamente relacionados. O ser humano, por viver necessariamente em sociedade, necessita das faculdades de linguagem para que sua condição de socialidade seja efetivada. Sem a linguagem o ser humano não poderia ou estaria incapacitado de viver, sobreviver e produzir em grupo. Além disso, as palavras têm um papel que vão além da sobrevivência da espécie, isto é, o de representar e de explicar as ideias. O que é abstrato ou conceitual são passíveis de reprodução via linguagem, sendo uma das faculdades que impulsionam o ser humano além dos demais animais.

² O Esperanto é uma língua artificial contemporânea criada pelo polonês Ludwik Zamenhof em 1887 e que, ao contrário de outras tentativas anteriores, conseguiu ser eficiente, sendo que são várias as pessoas que a utilizam para se comunicarem. Ludwik Zamenhof desejava unir os povos a começar pela língua para evitar os conflitos entre as nações e por isso este idioma não tem um país específico de falantes, mas uma comunidade internacional sem qualquer fronteira geográfica.

A linguagem não é um conjunto de sons disformes, mas tem uma conectividade lógica que expressa uma mensagem para seu interlocutor. Sem a linguagem a vida do ser humano seria impossível.

Levando em consideração que o homem foi criado para viver em sociedade, Leibniz se aproxima de Hobbes. Para Hobbes o homem é forçado a viver em sociedade para que ele consiga sobreviver frente ao seu estado de natureza. Em outras palavras, para Hobbes a vida em sociedade não é necessária, mas conveniente. Leibniz critica este pensamento por considerar que Hobbes não levou em conta que os homens mais virtuosos poderiam viver em sociedade para potencializar suas capacidades. Por isso, Leibniz expõe vários exemplos da vida em grupo na natureza, como os pássaros e os castores. Os pássaros que vivem em grupos para conseguir viajar em longas distância ao se reversarem em sua localização durante o voo e os castores que conseguem construir grandes diques que beneficiam a todos, sendo que apenas um não seria capaz de fazer. Esses são exemplos de potencializações de suas capacidades. Os animais agem para o desenvolvimento de sua sociedade e não pelo medo do outro.

Todavia, o Sr. Hobbes não levava em conta que os melhores homens, isentos de qualquer maldade, se uniriam para melhor atingirem a sua finalidade, da mesma forma que os pássaros se juntam em bandos para melhor viajarem em companhia, da mesma forma que os castores se unem em centenas para construir grandes diques, coisa que um número reduzido desses animais não lograria realizar; tais diques lhes são necessários para construir desta maneira reservatórios de água ou pequenos lagos, nos quais constroem as suas casas e pescam peixes de que se nutrem. É nisto que reside o fundamento da sociedade entre os animais, e não no medo que têm dos seus semelhantes, o qual não existe nos animais (Leibniz, 1996, p. 261).

Os símios, aparentemente, segundo Leibniz, têm órgãos que podem produzir palavras, mas não o fazem, o que o leva à consideração de que a linguagem vai além do que é visível. Ter uma capacidade não

significa necessariamente que possa produzir linguagem e, para explicar isso, Leibniz utiliza-se do exemplo do periquito. Os periquitos não têm apenas os órgãos, mas conseguem reproduzir palavras sem constituir uma linguagem, isto é, sem conscientemente passar uma mensagem elaborada via sons articulados.

[Como os orangotangos e outros símios possuem os órgãos sem formar palavras, pode-se dizer que os periquitos e alguns outros pássaros possuem as palavras sem possuir linguagem], pois se pode educar estes e vários outros pássaros a formarem sons bastante distintos, e todavia não são em absoluto capazes de falar uma língua. Só o homem é capaz de utilizar esses sons como sinais de concepções interiores, para que assim estas possam ser manifestadas aos outros (Leibniz, 1996, p. 262).

A impossibilidade dos animais de produzirem linguagem está fundamentada em outra premissa bastante importante: apenas o ser humano tem a capacidade racional. A linguagem e a razão são intimamente relacionadas por ser aquela que permite expressar os pensamentos abstratos. Sem a linguagem as ideias produzidas pela racionalidade iriam findar junto com o indivíduo e de nenhuma maneira seriam repassado sem toda sua integridade para o outro, não perpetuando o conhecimento para a posteridade.

Na linguagem a palavra tem uma função específica em uma frase e seu emprego incorreto pode expressar outro sentido que não o pretendido pelo emissor. Quanto maior for o conhecimento para com o objeto maior a propriedade se tem entre o emissor, a coisa e a palavra. Ter palavras que expressem com segurança o objeto também é necessário para conseguir com maior grau de precisão representar o objeto.

Para Leibniz todas as línguas têm sua origem de maneira natural, exceto algumas que surgiram no oriente³. A origem da língua é chamada natural quando ela nasce de maneira espontânea associando partes ou o

³ Para Leibniz (1996, p. 267), tanto a língua chinesa como a desenvolvida por Jorge Dalgarno e Wilkins (bispo de Chester) são consideradas artificiais.

todo de um objeto para com uma palavra e produzindo para o falante uma clara relação entre as duas. Nas línguas naturais esta associação entre a palavra e o objeto pode ser tanto material (formato, característica, cores etc.) como também moral (elementos de deliberação). Já a língua artificial surge da conversão arbitrária das palavras para com o objeto, tornando-se uma nomenclatura inédita e criada quase sempre para um propósito.

Para Leibniz estas línguas surgem para servir a grupos específicos para diversas finalidades e podem se mesclar entre si, o que pode levar ao surgimento de diversas outras. As diversas línguas assumem algumas ou várias semelhanças entre si, pois derivaram possivelmente de uma matriz comum e que tem elementos primários que

[...] formam via de regra à base das línguas comuns que lhes são conhecidas, seja mudando a significação tradicional das palavras por meio de metáforas, seja cunhando novos termos por processo de composição ou derivação que lhes é próprio (Leibniz, 1996, p. 268).

As línguas comuns são muito importantes e necessárias para o raciocínio, porém não conseguem ter a precisão para evitar dubiedades. Uma palavra pode assumir para si vários significados ou mesmo ser usada para outro fim que não seja a verdade. Os sofismas são um bom exemplo de um mau emprego das palavras, aparentam ser lógicos, mas não são fundamentados na verdade e em nada contribuem para o conhecimento. Os sofismas servem apenas para ludibriar as pessoas ou prejudicar o avanço da ciência, constituindo uma forma de linguagem dispensável. Nas palavras de Leibniz (2005b, p. 72), “os sofismas e paralogismos não seriam aí outra coisa que erros de cálculo em aritmética e os solecismos ou barbarismos nas línguas”.

Leibniz relaciona o conceito de linguagem com a lógica e com a matemática não somente porque ele percebia que de alguma forma ele poderia ser resumido em fórmulas algébricas, mas por perceber que sua

redução em expressões lógicas poderia desenvolver as ciências. Era desejo de Leibniz que houvesse uma linguagem mais precisa para o avanço da ciência, assim como Descartes assumia a matemática como um exemplo de redução e objetividade. Ora, se a filosofia assim como a matemática tem como método o dedutivo, por que ambas não evoluem da mesma maneira? Para Leibniz faltava uma linguagem que não apenas fosse universal, mas que fosse precisa.

Se houvesse ou alguma *língua exta* (que alguns chamam adâmica), ou ao menos um gênero de *escritura verdadeiramente filosófica*, pela qual as noções fossem reduzidas a algum *alfabeto do pensamento humano*, tudo o que se seguisse de uma dada razão poderia ser descoberto por um certo *gênero de cálculo*, do mesmo modo como são resolvidos os problemas aritméticos ou geométricos (Leibniz, 2005b, p. 69).

Esta nova linguagem conseguiria resolver todos os “mistérios” do mundo assim como a cabala, a aritmética para os pitagóricos ou mesmo a característica dos magos mas, diferentemente desses, não ficaria presa às superstições, mas se constituiria a partir de um pensamento lógico e efetivo.

4 Projeto para uma universalização da língua

Leibniz desenvolveu a ideia de um alfabeto no qual os conceitos complexos poderiam ser resumidos em conceitos simples. Com os números binários, por exemplo, Leibniz propunha resumir todas as informações em apenas dois números, isto é, em ‘zeros’ e ‘uns’. Na época, esta criação não mostrou grande utilidade, mas hoje se sabe a importância básica para o funcionamento de qualquer programação computacional. Os números binários foram apenas uma faceta deste desejo de Leibniz que almejava uma linguagem mais universal possível.

A língua universal possibilitaria não apenas conhecer todas as verdades, mas possibilitaria o encontro de novas verdades. Leibniz

reconhece que este intento não seria um trabalho fácil, por isso que para ele, uma sociedade acadêmica de ciência com o auxílio de vários outros sábios possibilitaria a concretização deste sonho, por mais que por enquanto a matemática possibilita parcialmente este propósito.

Se as palavras fossem feitas segundo um artifício que vejo possível, mas ao qual não se atentaram aqueles que fizeram línguas universais, seria possível chegar a esse resultado pelas próprias palavras, o que seria de uma utilidade incrível para a vida humana; mas que já está aberto, ao passo que o outro caminho mais belo, mas que já está aberto, ao passo que o outro deveria ser feito totalmente de novo: e em se servindo de caracteres a exemplo dos matemáticos, que são próprios para fixar nosso espírito, e aí acrescentando uma prova dos números (Leibniz, 2005a, p. 72).

A base para uma possível universalização da língua se dá pela metafísica, em que Leibniz defende a existência das mônadas. As mônadas são aquilo que existe de mais simples na natureza por não se dividirem, mas se tornam complexas ao associarem e constituírem o fundamento do mundo, sendo que o movimento se dá pela *apetição* nos seres inferiores e pela *volontade* nos seres superiores. Elas foram criadas por Deus para que houvesse uma harmonia e continuidade em todas as coisas e por isso elas não eram passíveis de destruição. Desta forma, as mônadas são indivisíveis, não surgem novas além do ato de criação original de Deus e nem podem ser destruídas. Nenhum ser humano ou animal pode criar ou destruir uma mônada, apenas Deus se o assim desejar.

Para Leibniz, as mônadas explicam com perfeição a complexidade a partir do simples, isto é, a velha questão de porque existe uma multiplicidade frente a unicidade que a história da filosofia tendeu a defender.

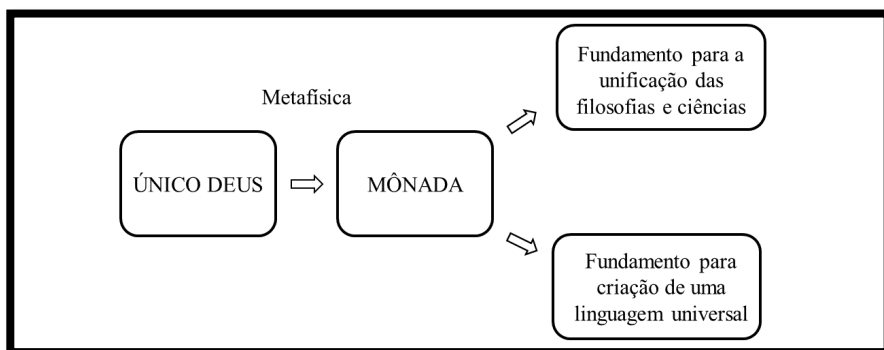
A substância é um Ser capaz de Ação. Ela é simples ou composta. A substância simples é aquela que não tem partes. A composta é a reunião das substâncias simples ou Mônadas. Monas é uma palavra grega que significa unicidade ou o que é p uno. Os compostos ou corpos são

Universalização e logicidade: o projeto de uma nova linguagem na filosofia de Leibniz

Multiplicidades, e as Substâncias simples, as Vidas, as Almas, os Espíritos são unidades. É preciso que em toda parte haja substâncias simples porque sem as simples não haveria compostas. Por conseguinte, toda a natureza está plena de vida (Leibniz, 2004, p. 153, grifo do autor).

Não há como admitir a complexidade da substância, que é óbvia diante da observação, sem admitir uma simplicidade anterior. Só existe o complexo porque o simples que o compõe ou o antecede, e para Leibniz o simples é a mônada.

Figura 1 – Esquema do fundamento metafísico de Leibniz para a unificação do conhecimento e da língua



A unidade do próprio Deus assim como a base única da metafísica possibilita não apenas a unificação das filosofias e ciências, mas também a criação de uma linguagem universal. Na verdade, para Leibniz o intento de uma unificação do conhecimento só seria possível com a criação de uma linguagem universal na qual fosse possível resumir de maneira simples, mas não simplista, a complexidade do mundo.

Esta linguagem universal deveria satisfazer ao princípio de não contradição e ao princípio de razão que, para Leibniz, são o fundamento lógico da realidade. Nada além destes dois princípios é possível para o mundo, já que o próprio Deus que reflete a realidade é passível de contradição e é razão de si mesmo. O princípio de contradição já

amplamente trabalhado por Aristóteles influi na essência e o princípio de razão na existência das coisas, isto porque o primeiro é um conceito lógico, enquanto o segundo é demonstrável materialmente a partir daquilo que é contingente. Desta forma, o princípio de não contradição é intuitivo e *a priori* e o princípio de razão *a posteriori*, mas não sendo definitivamente separável, haja vista que “tanto o princípio de contradição como o de razão têm, para Leibniz, uma validade lógica-ontológica, se levarmos em conta que a lógica e a metafísica aparecem intimamente ligadas na sua filosofia” (Roldán, 2015, p. 69).

Leibniz admite que o conhecimento perfeito é intuitivo, porém nem sempre ele é possível, o que requer o desenvolvimento de um conhecimento simbólico. O *quiliágono* é um bom exemplo deste pensamento de Leibniz, pois por ser um polígono de mil lados torna-se impossível a análise completa dos seus componentes sem retardar o estudo da geometria e para que não se prenda em algo supérfluo se faz necessário confiar em um pensamento cego e simbólico (*cf.* Perkins, 2009, p. 170). Por mais que o uso de símbolos sejam necessários há sempre a possibilidade de conceber algum erro que poderia ser imitado pelo uso adequado da linguagem. Desta forma, só se evitam os erros quando há raciocínio com as próprias ideias e não apenas com suas representações.

Os erros e dubiedades filosóficas se deram pelo mau uso da linguagem. Para Leibniz a validade de uma linguagem não está na sua capacidade de expressar apenas seu sentido, mas o de representar com precisão a ideia. Muitas vezes as definições não conseguem exercer sua função principal de explicar as coisas, esquecendo de elucidar o significado das próprias palavras. Leibniz dá um grande valor a etimologia das palavras ao admitir que seu desenvolvimento histórico interfere no sentido em que elas são empregadas.

Universalização e logicidade: o projeto de uma nova linguagem na filosofia de Leibniz

Esse mau uso da linguagem explica por que a metafísica propriamente dita ou “filosofia primeira” ainda não foi estabelecida. Ao usar a linguagem ordinária devemos ter o cuidado em dar reais definições às palavras e depois usá-las de forma consistente, mas grande parte do esforço de Leibniz foi para evitar os problemas da língua cotidiana através do desenvolvimento de sistemas de signos artificiais. Para ele, a força de uma linguagem ou sistema de sinais está no seu poder expressivo, não no sentido usual de capacidade de representar plenamente, de forma precisa e explícita, as efetivas relações entre as ideias (Perkins, 2009, p. 174).

Os conceitos, quando bem embasados, são uma representação bem precisa dos objetos. Metafisicamente, os conceitos são ou devem ser uma imagem da própria definição de natureza elaborada por Deus e por isso eles conseguem abarcar universalmente os objetos. Por mais que Leibniz admita que na linguagem os nomes sejam uma conversão, sua relação com os objetos não o são, pois há uma evidente conectividade para que haja uma validade e continuidade nesta arbitrariedade (*cf.* Faria, 2016, p. 257).

5 Considerações finais

Leibniz foi um filósofo com um pensamento universal, isto é, que desenvolveu uma metafísica na qual o fundamento do mundo é uma única substância: a mônada. Se existe uma unidade no elementar ela pode ser muito bem reproduzida em todas as coisas e por isso há a luta de Leibniz para a união entre as divergências religiosas e científicas. Nesta luta, uma única língua não apenas seria necessária, mas imprescindível para o desenvolvimento do conhecimento.

Leibniz se aprofunda em seus estudos sobre a linguagem ao tentar relacioná-la como própria da característica humana, já que é uma das faculdades da razão. Para ele, o ser humano sem linguagem estaria incapacitado de viver, sobreviver e produzir em grupo. Leibniz tinha uma visão otimista sobre a linguagem e, de maneira contrária a Hobbes, não a

via como conveniência, mas como uma forma de potencializar as capacidades dos homens virtuosos. A importância da linguagem era delimitada pela sua falta de precisão e por vezes sua subjetividade. Por isso Leibniz enfatiza seu desejo de aproximar a língua com a lógica e com a matemática.

Infelizmente o projeto de Leibniz de uma linguagem universal não foi efetivado, deixando apenas sua possibilidade por meio dos números binários e do desenvolvimento teórico de que há algo em comum entre as línguas naturais. Por mais que hoje em dia tenham surgido várias línguas artificiais que são utilizadas internacionalmente, como o Esperanto, ainda não há uma concretização das ideias de Leibniz, pois o mesmo concebia uma linguagem ainda mais universal. Universal não apenas no campo da comunicação, mas nas ciências. A busca de uma linguagem universalista de Leibniz antecipou em séculos o desejo da física contemporânea de Einstein, por exemplo, que queria resumir em uma única equação a lógica de Deus para com o universo.

Referências

MOREIRA, Vivianne de Castilho Moreira. *Leibniz e a linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LEIBNIZ, Gottfried W. Novos ensaios sobre o entendimento humano. In: *Os pensadores*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

LEIBNIZ, Gottfried W. Princípios da natureza e da graça fundados na razão. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried W. Novos elementos da mathesis universal. In: MOREIRA, Vivianne de Castilho Moreira. *Leibniz e a linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005a.

LEIBNIZ, Gottfried W. Opúsculo sem título. In: MOREIRA, Vivianne de Castilho Moreira. *Leibniz e a linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005b.

Universalização e logicidade: o projeto de
uma nova linguagem na filosofia de Leibniz

FARIA, Chaianne Maria da. Linguagem e verdade em Leibniz. In: *Cadernos Espinosanos*: número especial sobre Leibniz, n. 34, 2016.

PERKINS, Franklin. *Compreender Leibniz*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

ROLDÁN, Concha. *Leibniz: no melhor dos mundos possíveis*. Trad. Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2015.

SOUZA, André Chagas F. de. *10 lições sobre Leibniz*. Petrópolis: Vozes, 2015.

Ordem e entropia no pensamento de Leibniz

*Cristiano Bonneau*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.10>

1 Introdução

As questões relativas à necessidade, à finalidade e à providência divina representam no pensamento de Leibniz um pano de fundo importante no qual suas reflexões, análises e concepções de mundo são desenvolvidas. Há inúmeras considerações e polêmicas naquela conjuntura do século XVII de que a desordem e o caos, vinculados às dimensões do mal e do irracional, possuiriam uma existência aparentemente autônoma, algo como uma ontologia própria. Leibniz incorpora essas questões à sua filosofia demonstrando de diversas formas que esses problemas — sejam teológicos, epistemológicos ou éticos — não podem ser considerados isolados da coleção dos fatos que representam e organizam o mundo.

A razão como atributo e as razões como causas inexoráveis para a existência de algo possuem um vínculo originário, ainda que, em um determinado instante, essa relação aparente ser efêmera, frágil, distante e de difícil conexão. Trataremos dessa questão em Leibniz, na medida em que a desordem, seja em sua causa ou em seus efeitos, é parte da ordem natural, durando enquanto a razão não possui êxito em avançar sobre esse tipo de evento; e sua existência pode ser considerada, dentro do plano divino, na categoria de mistério, o que pode não ser acessível do

¹ Professor da Universidade Federal da Paraíba, Coordenador do Programa de Pós-Graduação da UFPB. E-mail: crbonneau@gmail.com. GT Leibniz – ANPOF.

ponto de vista do entendimento humano, seja por agora ou definitivamente.

Esse empreendimento, muitas vezes se mostrando em um cenário difícil e até mesmo destruído, constitui-se como abertura de um caminho para estabelecermos uma ideia de entropia no pensamento de Leibniz, ou seja, uma forma de pensamento que pode demandar uma avaliação de ordem matemática, geométrica, física ou metafísica das desordens que fazem parte do modo de funcionamento do universo. Pelo menos, admitimos que esses eventos sob avanço da razão são a afirmação do otimismo leibniziano como uma espécie de mola mestra de um projeto de construção das ciências em geral e de uma ética universal a partir das contribuições de seu pensamento.

Nesse sentido é fundamental destacar que não identificamos esse problema como algo muito claro ou específico na filosofia de Leibniz. No entanto, as inumeráveis entradas e saídas de seu pensamento, por vezes, revelam temas e pontos de vista originais e não impedem, de forma alguma, um esforço do leitor para transitar entre esses diversos caminhos, propondo, ainda que provisoriamente, um mapa conceitual deste ou daquele problema.

De qualquer forma, essa temática possui uma relevância fundamental na estrutura de seu modo de pensar e na profundidade que esta maneira de conduzir seus inúmeros encadeamentos de ideias podem ser alçadas. Nosso desafio consiste em expressar, de acordo com os critérios da racionalidade, a desordem, o que estaria do lado de fora ou para além de qualquer coisa que conhecemos. Nesse escopo, pretendemos escapar daquele tipo de paradoxo já apontado por Parmênides de que apenas na esfera do ser poder-se-ia nomeá-lo.

2 A questão central

Leibniz abrirá caminhos pela metafísica e pela matemática, assim como Newton corrobora essa empreitada pela física — ambos estabelecem um tipo de raciocínio, um cálculo — não apenas dos elementos que compõem um determinado conjunto de atributos que reduzimos ao ser e que perfazem a identidade e as condições de funcionamento deste sistema, o que pode ser delimitado logicamente ou matematicamente; mas que pode avançar para além da ordem, considerando a desordem ou os elementos por ora não pensados ou expressados, alcançando, a partir de agora, uma escada racional e um modo legitimado de pensamento.

Esse sistema, naturalmente perfeito e fechado em si mesmo, possui desdobramentos que podem ir muito além de suas fronteiras ontologicamente matizadas, seja pela sua origem ou anterioridade — afinal, segundo o princípio de razão suficiente, algo não pode surgir do nada, possuindo uma causa necessária ou uma *raison d'être* — ou mesmo, pelo espaço único, mas compartilhado que ocupa no universo no qual estão contidos incontáveis outros sistemas, agregados, formas de organizações e organismos. Temos, assim, a dimensão dos elementos que podem circunscrever uma determinada realidade — esta, contida em um ser, um evento, um acontecimento, um episódio — que representa a atualidade da dinâmica em que uma determinada entidade, independente de qual grau a sua complexidade, se mostra. Os limites das criaturas estão em perfeito acordo com as fronteiras pelas quais estas podem ser percebidas e pensadas.

E temos uma miríade de determinações que especificam essa realidade como distinta, especial e, até mesmo, única. O assalto desse conjunto de forças que atuam não dentro de um sistema, mas de fora dele, como resultado de sua realidade atual, ou como desdobramento em outra composição e na formulação de outras realidades, parece ser uma

das grandes molas propulsoras contidas no pensamento de Leibniz. O que representa uma apenas entre várias possibilidades em que sua filosofia nos instiga a pensar. Partindo de sua formulação metafísica, sobretudo naquelas apresentadas de forma tão profícua na sua *Teodiceia*, o que se mostra naquela propositura filosófica consiste na construção teórica de uma garantia para a nossa limitada razão, mesmo vislumbrando em seu alcance — ainda que, longe de ser suficiente - um tipo de esperança que se materializa no avanço sobre as obras divinas, no esclarecimento contínuo da infinitude dos seres em seus agregados. Abre-se a possibilidade de, mesmo diante de uma condição humana tão precária em relação ao conhecimento dos pontos de vista de universo, continuar avançando em saber, atravessando a todos os instantes a ponte entre o milagre e o mistério, a ignorância e a ciência.

Em grande parte, Leibniz enfrenta uma certa disposição filosófica que procura refletir acerca da nossa intuição sobre o infinito, sobretudo, como mais uma estratégia racional e argumentativa de afirmar a perfeição da ordem divina e suas designações. A tradição medieval defendeu, em modos gerais, a constatação de que seres finitos e de racionalidade naturalmente limitada não possuem qualquer poderio de ir além de si mesmos para possuir algum tipo de pensamento sobre o ser infinito ou Deus. Enquanto a nossa tentação primordial de buscar construir uma cadeia de raciocínios sobre o infinito insiste em permanecer — o que se configuraria como uma prova da permanência primitiva de Deus em nossa mente — para Leibniz, consiste em um forte indício dos poderes de uma razão que se arvora em organizar uma infinidade de saberes que constroem o progresso hodierno das ciências em geral. Se há uma tradução metafísica dessa questão, podemos formular a seguinte proposição: o criador fez a natureza tão diversa quanto pode e cada disciplina ou saber criado para dar conta dessa diversidade, demonstra, ao mesmo tempo, o pensamento atual e aquele

conhecimento que nos escapa, como é o caso do infinito ou de uma aparente desordem ou entropia.

Voltemos ao Newton e cheguemos ao Leibniz, em um caso muito similar à polêmica contida na descoberta do cálculo diferencial integral, que apontou o mesmo resultado por dois procedimentos distintos. Em outro caso, que relaciona ambos os filósofos, em uma situação em que há muitas diferenças, mas também pontos de encontro importantes, o que percebemos é a descoberta da ideia que mais tarde será conhecida por nós como entropia, ou o cálculo da desordem, daquilo que se perde ou vai além do próprio sistema. *Grosso modo*, Newton estabelece uma ideia de sistema como um modo de organização de um evento energético com um funcionamento fechado e necessário na segunda lei da termodinâmica. Em uma interpretação bem didática da questão podemos imaginar um forno em chama alta assando um pão.

O artefato foi arquitetado e construído como algo fechado, em forma de sistema, pois precisa concentrar a energia produzida e propagada por uma fonte de calor para alterar a composição química do trigo processado e transformá-lo em uma de suas possibilidades de existência, a saber, o pão. Há um favorecimento, pela estrutura apresentada pelo forno, para que a energia fique ali concentrada e forme aquele sistema projetado que irá alcançar o resultado esperado. No entanto, o forno não produz apenas o calor necessário para empreender sua tarefa, mas vai além; e essa energia se propaga para o ambiente, para fora dele, nos beneficiando por exemplo, de esquentarmos nossas mãos ao aproximá-las do artefato enquanto sua finalidade está sendo cumprida.

Um dos princípios fundamentais que podemos inferir desse episódio é que a tendência de toda energia não consiste em uma concentração, mas em sua dissipação; o esforço que empreendemos consiste em concentrá-la, em um artefato mecânico; o sistema assim

entendido como ordem, de um modo geral, constitui uma das finalidades do mundo; a outra se apresenta no caminho do universo em direção à desordem, como nos mostra qualquer fluxo energético ou agregado de seres — sua tendência, nesse caso, não é manter-se como está, mas findar-se.

A lógica do mundo se apresenta como uma dinâmica que vai extinguir-se enquanto sistema e organização pois nisso, de fato, consiste a infinitude divina e a partir daí, se estabelece uma nova ordem. Sobre esse ponto, é necessário insistir que não há dicotomia entre ordem e desordem, caos e organização; ambos são constituintes das inúmeras configurações em que o universo se apresenta, e que aquilo que não somos nem seremos faz parte de uma filosofia natural ou de um sistema metafísico que se propõe a refletir sobre o universo e suas formas de funcionamento.

O desordenamento de algo, seu fencimento, seu desaparecimento e sua dissipação — por mais sólido que qualquer ente ordenado, em poucas ou em muitas partes, nos pareça neste momento — são possibilidades de um percurso natural do universo, no verdadeiro sistema ou grande conjunto, em que os conjuntos menores, pontuais, ocasionais e ordinários se encontram. A grande obra divina consiste, dessa forma e leibnizianamente pensando, em pura possibilidade da existência, em que o possível se torna real e o infinito pode ser finalmente trazido à tona por nosso pensamento. Por isso, o forno de Newton nos leva diretamente para pensarmos a desordem, uma antecipação da consideração kantiana da aporia da razão ou do exercício angustiante de Sócrates em formular uma ideia sem que seja possível arrancar desta uma síntese, pois não temos critérios de racionalidade para tal.

Propor-se ao exercício de buscar um cálculo ou uma forma de pensamento que avance sobre a energia que fora perdida, dissipada ou que ultrapassou o sistema de condução proposto é o que podemos

chamar de entropia. A entropia não apenas busca encerrar em uma formulação física ou matemática essa tendência e comportamento inevitável da natureza em geral; mas nos lança em perspectiva nova sobre a ciência e o funcionamento do universo e em Leibniz aparece como a afirmação acerca da infinitude absoluta de Deus².

Na *Teodiceia* ele nos traz evidentes indícios de que poderia pensar o universo entropicamente também, sem prejuízo moral aos desígnios da criação e como afirmação plena de que a razão é parte constituinte de todos os recantos do mundo. A desordem torna-se a confirmação na onisciência divina e o novo princípio supremo de organização do universo e dos agregados que lhe compõem. Esse avanço metafísico consiste, sobretudo, em um rearranjo entre as novas descobertas científicas articuladas como novas possibilidades filosóficas, em que Leibniz discute os macrocosmos com Newton e o microcosmos e organismo com Stahl.

A insuficiência teórica e semântica das teorias físicas e metafísicas vigentes diante da ebulição das ciências em geral permite a Leibniz estabelecer várias passagens importantes, tais quais, do mecanicismo para o vitalismo, do átomo para a mônada, do empirismo e do racionalismo cartesiano para aquele racionalismo conciliador apresentado nos *Novos Ensaios*. O enfrentamento do tema do mal e da liberdade na *Teodiceia* encaminha seu pensamento para uma divindade mais racional, mas também mais aberta e abrangente, exigindo o que Leibniz propõe como o amor intelectual de Deus. Não há uma coação nem qualquer perspectiva autoritária nessa questão, mas um movimento

² Dascal expressa que esse é “o caso da polaridade antigo/moderno, natural/ artificial, orgânico/mecânico, natureza/espírito, liberdade/determinismo. O que está em causa nesse jogo dialético dos opostos não é o intento de conciliação pela conciliação, mas a procura de um acréscimo de inteligibilidade. Com efeito, a procura de consenso e exercício da controvérsia são processos solidários no acesso à verdade multifacetada do universo”. Introdução da coletânea temática dos textos de Leibniz que oferece ao público a tradução e os comentários do organizador de diversos escritos sobre ética, política e religião, dispostos em cartas, opúsculos e ensaios (Cf. Leibniz, 2014).

incessante de inteligibilidade da natureza e a consciência da insuficiência, apesar de todo poder, já demonstrado, do intelecto humano de se aproximar cada vez mais e qualitativamente do universo em expansão. Leibniz (PS VI, §242) escreve que:

Não se deve admirar que eu me esforce por esclarecer essas coisas a partir de comparações tomadas da matemática pura, onde tudo segue conforme à ordem, e onde há meios de distingui-la por uma meditação exata que nos faz deleitar, por assim dizer, com a visão das ideias de Deus. Pode-se propor uma sequência ou séries de números com aparência totalmente irregular, onde os números de forma variada crescem e diminuem sem que pareça ter ordem alguma; e, no entanto, aquele que souber o código cifrado, e que compreender a origem e a construção dessa sequência de números, poderá dar uma regra, a qual sendo bem compreendida, fará ver que a série é totalmente regular, e que ela de fato tem belas propriedades. Pode-se tornar isso ainda mais visível a partir das linhas: uma linha pode ter voltas e reviravoltas, altos e baixos, pontos de inversão e pontos de inflexão, interrupções e outras variedades, de tal modo que não vê aí nem pé nem cabeça, sobretudo ao considerar apenas uma parte da linha; e, contudo, talvez se possa dar a equação e a construção dela, na qual um geômetra encontraria a razão e a conveniência de todas essas supostas irregularidades; e aí está o como é preciso considerar também aquilo que diz respeito aos monstros, e outros supostos defeitos no Universo.

São dois temas bem distintos tratados por Leibniz: o esforço necessário da razão diante dos problemas aparentemente mais insondáveis apresentados pela matemática ou pela geometria, que procurará traçar na irregularidade, ordens e séries regulares. Nesse sentido, propor-se-á modelo de classificação que não só avance, ainda que minimamente, nos objetos que se proponha conhecer; mas formas de pensamento que admitam uma variação de desconhecimento ou de limitação de sua plena ação. Esse segundo movimento revela um segundo tema: a ordem do cosmos é feita tanto de irregularidades inteligíveis quanto de regularidades incognoscíveis. Monstros e defeitos do universo não fazem nenhum demérito ao criador, mas demonstram que a variação

do caos é parte constituinte da nova ordem pela qual Leibniz e Newton nos apresentam o universo.

Por isso, se podemos conhecer tão somente uma atualização da mônada em suas determinações de percepção, apercepção e razão, os outros modos de atualização, configuração, organização e que podem se apresentar como a mais pura desordem, permanecem inacessíveis. Leibniz abre caminhos para nos apresentar pela desordem a infinitude divina. Demonstra em duas vias a atual organização do universo e sua aparente desorganização, sendo que qualquer propósito de ordenamento possui tanta realidade quanto a desordem e o caos. Destruição e criação parecem ser, para o filósofo alemão, dois lados de uma mesma moeda, ao admitir que:

[...] faz parte da grande ordem que haja uma pequena desordem; e pode-se dizer que quanto ao todo essa pequena desordem não é mais que aparente, e que em relação à felicidade daqueles que se colocam no caminho da ordem (ela) não é aparente (Leibniz, PS, VI, §243).

3 Considerações finais

Essa breve análise possui inúmeras camadas e razões que nos remetem a diversos temas importantes do pensamento de Leibniz. Não há apenas uma justificativa relativa à desordem que em termos morais pode ser traduzida, à primeira vista, como a presença do mal no mundo. Demonstra como, de modo geral, a natureza se conduz também nessa direção. Na *Teodicéia*³ há uma circulação de informações que são importantes na questão proposta e que culminam em buscar responder a Bayle, filósofo francês polêmico, cuja libertinagem pode ser conduzida para um ateísmo expresso e um laicismo radical. De um ponto ao outro, Leibniz avança ao partir da metafísica do mal para um naturalismo

³PS, VI, § 244 e § 245

proeminente, percebido, inclusive, por Moisés. Admite-se uma lógica de transformação do mundo natural, bastante explorada na *Protogaea* (1694), demonstrando como o nosso estágio atual é derivado de um processo que em sua dinâmica e aparência absoluta pode não ser reconhecido somente pelo instante atual.

O argumento geológico lançado no texto, alicerçado pela biologia e pela paleontologia, seria indício empírico importante de que “justamente essas desordens serviram para conduzir as coisas ao ponto onde se encontram presentemente, que nós lhes devemos nossas riquezas e nossas comodidades” (Leibniz, PS, VI, § 245, p. 309). A razão avança para a anterioridade do evento e do momento atual e descobre na desordem uma razão necessária para o cumprimento da ordem. Por isso, o que se abre diante de nós é uma espécie de cálculo ou raciocínio que se propõe a estabelecer nas razões suficientes de nossos raciocínios o infinito atual, admitindo que, no plano da organização divina, o desordenamento é parte fundamental, seja como ponto de partida ou de chegada de uma determinada realidade. O questionamento de Bayle permanece: por que Deus não corrigiu essa discrepância e criou facilidades desde o início? Ao que podemos responder, partindo de Leibniz, que nossa razão e desejo de compreender esse movimento divino nos conduz agora para uma ciência da desordem, ou em nossas palavras, uma entropia.

Referências

BONNEAU, Cristiano. MARINHO, Lucas Ribeiro. Cibernética como disciplina filosófica: condições de uma teoria do conhecimento. In: *Vozes Multidisciplinares: análises em Educação, Antropologia da Imagem, Poder e Conhecimento*. Vários Autores. João Pessoa: CCTA, 2022.

COHEN, I. B. & WESTFALL, R. S. *Newton: Textos, antecedentes, comentários*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ / Contraponto, 2002.

Ordem e entropia no pensamento de Leibniz

GARBER, D. Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years. In: *The Natural Philosophy of Leibniz*. Ed. K. Okruhlik and J. R. Brown. Dordrecht: Reidel, 1985.

LEIBNIZ, G. W. Carta de Leibniz à Princesa Sofia. In: MOREIRA, Vivianne de Castilho e PINHEIRO, Ulysses (Orgs.). *Da natureza e da comunicação das substâncias*. Curitiba: Kotter, 2022.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodiceia*. Trad. William de Siqueira PiauÍ e Juliana CecciSilva. Curitiba: Kotter, 2022.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die Philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. Berlin, 1875-1890. Reimp. Hildesheim, 1965.

MOREIRA, Vivianne de Castilho e PINHEIRO, Ulysses (Orgs.). Da natureza e da comunicação das substâncias – G. W. Leibniz: traduções inéditas & estudos. Curitiba: Kotter, 2022.

NEWTON, I. *Principia*: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural. 2. ed., São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

NICOLÁS, J. A. et al. *La Monadología de Leibniz a debate / The Monadology of Leibniz to debate*. Granada: Comares, 2016.

PIAUÍ, William de Siqueira e CECCI SILVA, Juliana. Leibniz e o incomparável Manual de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência. In: *Prometeus – Filosofia em Revista*, ano 10, n. 22, 2017.

As ideias inatas em Leibniz: a crítica leibniziana à Locke nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*

André Luiz França Dourado¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.11>

1 Introdução

Temos contribuições nas mais diversas esferas no pensamento de Leibniz e, ao mesmo tempo, incompreensões de alguns conceitos que geram o interesse contínuo nas discussões de nossos encontros. Porém, além de um desafio, temos uma fonte que jorra e aguarda quem saiba acessá-la e dela beber. E cabe aos pesquisadores compartilhar alguns dos resultados de suas pesquisas. Assim, nas áreas da matemática, ciências e até mesmo na de computação temos reflexões nascidas das ideias desse grande filósofo alemão e que são motivo de, no presente artigo, elaborarmos algumas possíveis ligações de sua ontologia com sua epistemologia.

Dentro da filosofia moderna, Leibniz viveu em uma época que pode ser considerada umas das mais truncadas da história², contexto necessário para compreendermos sua participação e suas contribuições

¹ Mestre em Filosofia UFPB, participante voluntário do Grupo de Pesquisa sobre Leibniz e o leibnizianismo no Brasil. Editor da revista *Ostium Solis*. E-mail: affranca3@gmail.com

² Questões que não serão tratadas nesse texto, devido ao nosso foco ser outro. Um exemplo de alteração vivida na época de Leibniz pode ser a própria ideia de ciência, com o desenvolvimento da física e da filosofia modernas. Podemos dizer que Leibniz participou da constituição das bases científicas utilizadas atualmente.

para a filosofia. É inserido em sua crítica às ontologias anteriores³ e aos sistemas epistemológicos nascentes, como o empirismo, que nos localizamos aqui. Trataremos, especialmente, da crítica feita à Locke na obra *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1765). A discussão feita por Leibniz nessa obra tinha a intenção principal de debater a possibilidade ou não de termos ideias inatas (conhecida também por inatismo). Nesse sentido, a discussão central desse trabalho é pensar até que ponto o inatismo está relacionado com o conceito de mônada em Leibniz. Por mais que o filósofo não apresente claramente esse conceito nos *Novos ensaios*, nos perguntamos se o conceito está presente e se pode ser utilizado para sustentar a sua perspectiva epistemológica, e se há uma relação estrita entre a ontologia e a epistemologia leibniziana. Para isso será apresentada a definição do seu conceito de mônada, o qual se configura como ponto crucial no sistema leibniziano, integrando-se à sua própria ontologia. Este estudo visa elucidar, portanto, a tentativa de Leibniz de equilibrar o pensamento filosófico e científico, por meio da explanação sobre a dinâmica das mônadas como uma hierarquia essencial para compreender a existência em si. Destaca-se, assim, como sua teoria continua a ser intrigante.

Ao abordar as críticas ao conceito de mônadas e as investidas de Leibniz para argumentar em favor da ideia de estarmos vivendo no “melhor dos mundos possíveis” (2016, p. 53-54) talvez nos permitamos perceber a atualidade de seu pensamento. Leibniz, ao considerar que “o presente está aí *grávido* do futuro” (2016, p. 45), instiga-nos a refletir sobre o universo e a exercer nossas potências individuais.

No aspecto epistemológico, emerge a indagação sobre como acessamos o conhecimento e se há alguma hierarquia envolvida nesse processo. As questões envolvidas na crítica de Leibniz à Locke nos *Novos ensaios* são as seguintes: “temos ideias inatas ou adquirimos as ideias por

³ Como as dos peripatéticos, dos escolásticos e o cartesianismo.

meio da experiência? Somos uma folha em branco ou já somos constituídos de pleno conhecimento na formação do nosso ser?” Essas questões, já debatidas ao longo da história da filosofia, levantaram uma longa discussão sobre esse aspecto por meio de várias querelas, que posteriormente foram objeto de estudo e crítica de Kant, na tentativa de superar o embate entre racionalismo e empirismo por meio do criticismo para passar a limpo tanto as principais teses dos empiristas quanto as dos racionalistas e pensar o que cada modelo teria de melhor.

Para apresentar a possibilidade de ligação entre a ontologia e a epistemologia de Leibniz, faremos uso de obras de Leibniz em que ele deixa evidências e descreve explicitamente pontos relacionados aos aspectos ontológicos, como é o caso da elaboração do conceito de mônada na *Monadologia*; assim como ele também refletiu sobre as ideias inatas, conceitos em disputa na época nos *Novos ensaios*.

2 O conceito de mônada e a disputa com os filósofos de sua época

Inicialmente pensemos que as contribuições de Leibniz consistem na resolução de conflitos em relação ao que era tratado pelo aristotelismo e pelos escolásticos sobre a constituição dos seres e sobre a forma como esses sistemas se organizavam. Além disso, Leibniz nutria um interesse nos sistemas emergentes de seu período e não apenas nos que tinha afinidade (como exemplo em outros racionalistas, especificamente Descartes e Espinoza), mas também de filósofos que apresentavam perspectiva diversa, como no caso de Locke. Devemos compreender que a proposta de Leibniz era reunir dois pólos diversos em uma teoria: **1)** a *explicação filosófica em geral* (dos antigos e medievais) com relação ao funcionamento das coisas, dos seres e do universo, pois se preocupavam com o caráter *teleológico* (finalidade) da realidade, para que as substâncias existiam e qual era seu ato final; **2)** e a *explicação científica particular* (dos modernos), que se preocupavam com o caráter

substantial (relativo à constituição atual) da realidade, no sentido factual. Apontamos, ainda que Descartes não queria admitir para mundo natural a existência de algo além da constituição física das coisas, como uma possibilidade de uma substância fora da natureza e que pode ser observado em seus fenômenos⁴.

Entretanto, para dar conta de discutir e trabalhar esses problemas encontrados por ele, na obra *Novos Ensaios*, fazendo uso do codinome Teófilo, o filósofo passa a expor suas críticas à possível “desistência” acerca da ligação entre corpo e alma — que gera o famoso dualismo cartesiano — e afirma que sua teoria não podia fugir da metafísica, pois toda tentativa de fugir pela explicação racionalista radical precisaria de um aporte metafísico, exemplo dos conceitos de *res cogitans* e *res extensa*, conforme pode ser observado nas primeiras páginas do capítulo primeiro “Existem princípios inatos no espírito humano?” (Leibniz, 1984, p. 27-42). Leibniz foi opositor também do hilemorfismo (*grosso modo*, matéria e forma) dos peripatéticos e escolásticos, pois considerava que os seres existentes eram formados por apenas uma substância (no caso de Leibniz, pela mônada), fazendo-o validar em parte a metafísica aristotélica⁵. Com a abertura deixada por Descartes pelo dualismo foi

⁴ Como exemplo dessa questão, mencionamos o caso da fórmula de Descartes para a *quantidade de movimento* ($Q = m \cdot v$ / quantidade = massa x velocidade), utilizada para medir a quantidade de movimento produzida por um corpo através do produto da massa desse mesmo corpo pela sua velocidade em determinado instante. Enquanto para Leibniz seria mais coerente utilizar outra fórmula considerando como “energia viva”, a fórmula da *energia cinética* ($Ec = \frac{1}{2}mv^2$ / Ec =energia cinética m =massa v =velocidade), para demonstrar que a energia cinética é diretamente proporcional à massa do objeto e ao quadrado de sua velocidade. Então se dobrarmos a velocidade do objeto, sua energia cinética aumentará em quatro vezes. Leibniz (1983, p. 132-135) detalha essa crítica à Descartes na obra *Discurso de Metafísica*.

⁵ Os peripatéticos eram os filósofos que foram influenciados por um viés do pensamento de Aristóteles relacionado ao conhecimento ser acessado por meio da observação e experiência. No sentido metafísico o conceito de hilemorfismo, representa a constituição dos seres ser proveniente de um composto matéria (substância primordial) e forma (o que organiza e estrutura a matéria). O que fariam as coisas só serem possíveis de existirem por meio desse combinado. A primeira teria um aspecto passiva e a segunda ativa. Dessa perspectiva também deriva a ideia de potência e ato. E por ter sido umas das principais formas de se compreender o funcionamento das coisas e do universo, foi amplamente utilizada durante a idade média e

criada uma tendência chamada de *ocasionalismo*, que defendia existir uma “ocasião” deixada por Deus entre alma e corpo, para que ele pudesse atuar. A abordagem ocasionalista fez parte das críticas elaboradas por Espinosa e do próprio Leibniz. Como tentativa de resolver o problema da falta de ligação entre corpo e alma deixada pelo ocasionalismo, Leibniz cria seu conceito de *mônada* para construir uma nova perspectiva da realidade, uma nova maneira de encarar a constituição dos seres e suas finalidades no universo. Na *Monadologia*, Leibniz (1983, p. 110) conceitua o seguinte sobre as *mônadas*:

Assim, embora cada *mônada* criada represente todo o universo, representa mais distintamente o corpo que particularmente lhe está afeto e de que constitui a enteléquia⁶; e como este corpo exprime todo o universo, pela conexão de toda a matéria no pleno, a alma representa também todo o universo ao representar esse corpo que lhe pertence de modo particular.

Pensemos então agora, em entender o seguinte: “o que são as *mônadas*?” A caracterização de Leibniz sobre as suas *mônadas* é que elas são “simples”, a outra parte é que complica as coisas, quando ele começa a dizer sobre o funcionamento delas e seu princípio, quando afirma que nenhuma delas poderia interagir, a não ser de um modo muito *sui generis*, umas com as outras. Vejamos o seguinte, que a *mônada* “é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes” (Leibniz, 1983, p. 105). Aqui ele já nos faz uma breve apresentação do seu conceito de *mônada* e de sua crítica às ontologias anteriores, pois para ele bastaria apenas uma substância, uma *mônada*,

renascimento. Leibniz validaria em parte, por considerar haver uma substância primordial que forma o universo. Quando for feita a consideração do conceito de *mônada*, ficará mais claro exatamente pelo fato de Leibniz não ter desconsiderado a explicação aristotélica como pode ser conferido nos *Novos Ensaios* (Leibniz, 1984, p.28-29)

⁶ Enteléquia é um conceito ligado ao pensamento de Aristóteles, onde a enteléquia representa o ser em ato, plenamente realizado e não em potência. Assim, também defendia a perspectiva que todo ente se desenvolve a partir de uma causa final interna. Já no pensamento de Leibniz, o conceito de enteléquia também representa a substância simples ou *mônada*.

para criar toda a realidade, o universo e os seres e manter a existência deles. Agora também como forma de crítica ao compartilhamento de substâncias ou a formação dos seres por um agregado de substâncias, há a evidência de como as mônadas exercem suas ações:

Tampouco há meios de explicar como uma mônada possa ser alterada ou modificada internamente por qualquer outra criatura, pois nada se lhe pode transpor, nem se pode conceber nela qualquer movimento interno que possa ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído lá dentro, tal como ocorre nos compostos, onde há mudança entre as partes. As mônadas não possuem janelas através das quais possa entrar ou sair. Os acidentes não podem destacar-se, nem passear fora das substâncias, como faziam outrora as espécies dos escolásticos. Assim, nem substância, nem acidente podem entrar em uma mônada a partir do exterior (Leibniz, 1983, p. 105).

Segundo o que foi afirmado acima, as mônadas já teriam dentro de si tudo aquilo que determinaria sua existência e seu movimento ou, ainda de forma mais geral, sua mudança. Tudo estaria definido pelo entendimento da *Mônada-Deus*, a partir da qual Leibniz pretende estabelecer sua hierarquia, buscando manter a harmonia entre as mônadas para que a perfeição própria dele, Deus, seja refletida em sua criação. Agora neste ponto referente a essa e mudança dos corpos, que parece ter gerado a resposta ocasionalista, temos na afirmação anterior de Leibniz a sua tentativa de resolver o problema. Agora vejamos essa outra afirmação:

Pois eu não encontrava nenhuma forma de explicar como o corpo faz passar à alma alguma coisa, ou vice-versa, nem como uma substância pode se comunicar com outra substância criada. O Sr. Descartes tinha deixado assim a situação, pelo que se pode saber através de seus escritos; mas seus discípulos vendo que essa opinião comum é inconcebível, acharam que sentimos as qualidades dos corpos porque Deus faz nascer pensamentos na alma por **ocasião** dos movimentos da matéria; e quando nossa alma, por sua vez, quer mover o corpo, eles acham que é Deus que faz isso por ela. E como a comunicação dos movimentos lhes parecia ainda inconcebível, eles acreditaram que Deus dá movimento a

um corpo por **ocasião** do movimento de outro corpo. Isso é o que eles denominam o **Sistema das Causas ocasionais**, que foi divulgado pelas belas reflexões do autor de *A busca da verdade* [Malebranche] (Leibniz, 2016, p. 9, grifo nosso).

Questão que poderia ser resolvida pelo status de substâncias simples evocada por Leibniz em relação a mônada, que em seu sistema seria fechada, sem espaço para **ocasião** ou ação externa, precisando assim haver uma hierarquia. Nessa hierarquia, segundo nossa interpretação, haveria a mônada superior, que é Deus, temos as mônadas inferiores, que formariam os corpos, configurando a relação entre a *essência*, própria dos espíritos, e as almas — nessa esfera é onde a razão se faz presente e é nesse patamar que os humanos estariam inseridos, acima dos espíritos comuns aos animais e outros seres —, que seriam perfeitos e demonstrariam o bem e a *existência*, porém os próprios corpos que tenderiam por meio da inércia à imperfeição e demonstrariam o mal, pela relação de distância entre Deus, que seria o único que teria *essência* e *existência* convergindo e atuando harmonicamente. Tudo isso devido aos graus de perfeição estabelecidos por Deus, como podemos ver nas palavras de Leibniz (2016, p. 4, grifo nosso) no quinto parágrafo de *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*:

Considerarei, portanto, que não era preciso juntar sem distinção alguma ou confundir com as outras formas ou almas os Espíritos e a alma racional, que são de uma ordem superior e que têm incomparavelmente mais **perfeição** que essas formas inseridas na matéria que, a meu ver, se encontram em toda parte, sendo como pequenos Deuses em comparação com elas, feitas à imagem de Deus e tendo em si algum raio das luzes da Divindade. É por isso que Deus governa os Espíritos, como um Príncipe governa seus súditos, e mesmo como um pai cuida de seus filhos, enquanto ele lida com outras substâncias como um Engenheiro maneja suas máquinas. Assim, os **espíritos** possuem suas **leis particulares**, que os colocam acima as revoluções da matéria pela própria **ordem** que Deus colocou neles, e pode-se dizer que todo o resto é feito apenas para eles, essas próprias revoluções estando dirigidas para a felicidade dos bons, e para o castigo dos maus.

Partindo dos pontos destacados com relação ao conceito de mônada e de como se configura a hierarquia pensada por Leibniz em relação a esse sistema, sobre o seu funcionamento de modo perfeito, podemos agora traçar um paralelo com o que estava presente na crítica de Leibniz à Locke no Capítulo I — *Existem princípios inatos no espírito humano?* — dos *Novos ensaios*. Lembrando que a crítica não fica circunscrita a esse capítulo, porém esse nos basta para essa breve discussão e a ponte almejada. Como já dito anteriormente, Leibniz considera haver questões ou problemas em aberto no pensamento de Descartes referentes à constituição dos seres e a forma como as ideias inatas se processavam de acordo com esse arranjo, *res extensa* e *res cogitans* — onde as ideias inatas e o conhecimento indubitável estariam na coisa pensante, na mente — e que para o alemão estaria na própria mônada. Suas considerações sobre Locke partem, similarmente, de maneira a apresentar seu ponto de vista positivo sobre o inglês, não deixando de fazer algumas referências à como Descartes já era alvo de objeção por outros pensadores, como veremos a seguir:

Ele defende o vazio e os átomos, acredita que a matéria poderia pensar, que não existem ideias inatas, que o nosso espírito é *tabula rasa* e que aprova a maior parte das objeções que Gassendi fez contra Descartes. Ele enriqueceu e reforçou esse sistema por uma infinidade de boas reflexões; não duvido de que agora as nossas convicções triunfam altamente dos seus adversários, os peripatéticos e os cartesianos (Leibniz, 1984, p. 27-28)

Se lêssemos apenas esse trecho, a conclusão poderia ser a de que Leibniz concorda com Locke, por também aceitar a crítica a Descartes e se mostrar favorável aos escritos de Locke e até convidar seus leitores a fazerem a leitura dos *Ensaios sobre o entendimento humano*; contudo, ao passar por essas linhas, e considerando inclusive, como o indica o nome da presente obra do alemão, o uso da palavra “novos”, essa primeira impressão é anulada e, a partir de então, Leibniz começa a travar um

debate (fictício é verdade), mas a partir das ideias extraídas do livro de Locke entre argumentos referente às ideias inatas e ao conhecimento sensível. Primeiro Leibniz delimita que não podemos cair no preconceito das convenções e tradições que orientam quais seriam as ideias “inatas” (nesse ponto ele lembra bastante o conceito de senso comum em Platão, onde não deveríamos aceder ao senso comum, as ideias comumente estabelecidas e sim se opor e criticá-las com o objetivo de alcançar o conhecimento verdadeiro) e nas reminiscências do platonismo, já que se algo está em mim por meio de uma preexistência, o que geraria o processo de conhecimento seria um esquecimento não apenas do que já teria sido vivido, e isso também ofuscaria o entendimento e compreensão presente (Leibniz, 1983, p. 31--41).

Assim, os filósofos posteriores à Leibniz encontraram terreno fértil nas contribuições feitas por ele, como já foi indicado no início desse capítulo, e buscamos agora elencar algumas delas.

Leibniz propõe uma visão do conhecimento que transcende a dicotomia entre a experiência sensorial e as ideias inatas, como defendido por Locke. Ele sugere que o conhecimento humano tem um aspecto híbrido, no qual as ideias inatas, como as da aritmética, são aplicadas aos dados sensoriais para formar uma “conclusão mesclada” - (*hybrida conclusio*)” (Leibniz, 1984 p. 38). Isso implica que a razão desempenha um papel fundamental na formação do conhecimento, permitindo-nos chegar a verdades necessárias sem depender exclusivamente da experiência.

Por exemplo, ao considerar uma questão aritmética simples, como “o quadrado não é um círculo” (Leibniz, 1984, p. 37), compreendemos essa verdade sem a necessidade de recorrer à experiência sensorial para comprová-la. No entanto, Leibniz reconhece que há certas verdades de fato que só podem ser compreendidas através da experiência sensorial, como na afirmação de que “a cor amarela não é

a doçura” (Leibniz, 1984, p. 37). Essa distinção entre verdades necessárias e verdades de fato ressalta a complexidade do processo do conhecimento, deixando evidente a distinção de dois pontos, a saber: o fato de que para saber que a cor amarela como não é representação de doçura temos necessariamente que ter a experiência do doce, e precisamos da experiência para entender que a cor está em outro campo, abstrato, nessa afirmação.

Leibniz também sugere que o ser humano possui um aparato cognitivo que permite a coexistência e interação harmoniosa entre as ideias inatas e as adquiridas pela experiência. Ele compara esse conceito ao funcionamento de um computador programado para realizar certas operações, independentemente de estar “desperto”. Da mesma forma, o espírito humano seria capaz de operar facilmente com conceitos geométricos e aritméticos, refletindo uma estrutura mental predisposta para a compreensão dessas ideias fundamentais, pois:

O espírito não é somente capaz de conhecê-las, mas também de descobri-las em si mesmo; se o espírito tivesse apenas a capacidade de receber os conhecimentos ou a potência passiva para isto — capacidade tão indeterminada quanto a que possui a cera de receber figuras, e a lousa vazia de receber letras —, não seria a fonte das verdades necessárias, como acabo de demonstrar que na realidade é. Pois é incontestável que ***os sentidos não bastam para demonstrar a necessidade***, e que, portanto, o espírito tem uma disposição (tanto ativa quanto passiva) para hauri-los por si mesmo do seu fundo... (Leibniz, 1984, p. 35-36, grifo nosso)

Essa passagem suscita em nós a seguinte reflexão: ao buscarmos uma resposta para uma questão cotidiana, o fato de não acharmos uma resolução pode ser o fato de não termos achado a melhor forma de operar o nosso intelecto por falta de “ferramenta” apropriada ou técnica.

3 O “terreno fértil” deixado por Leibniz

Na ontologia e epistemologia de Leibniz, observamos a capacidade de adquirir conhecimento através da razão e interpretar dados sensoriais para construir um conhecimento com um viés científico. Mesmo ao considerarmos a existência da mônada como constituinte do universo, não podemos ignorar que cada mônada possui sua própria unidade dentro da multiplicidade, ou seja, uma capacidade intrínseca de realizar seu propósito fundamental dentro da harmonia preestabelecida que demonstra a perfeição divina.

Os corpos também teriam seu próprio modo de manifestar essa alma, que é a mônada, como podemos observar no seguinte trecho:

O corpo pertencente a uma mônada (que é a sua entelúquia ou alma) constitui com a entelúquia o que se pode denominar um vivente, e com a alma, aquilo que se pode denominar um *animal*. Ora, este corpo de um vivente ou de um animal é sempre orgânico, pois, sendo cada mônada, a seu modo, um espelho do universo, e estando este, por sua vez, regulado numa ordem perfeita, tem de haver também uma ordem no representante, isto é, nas percepções da alma e, por conseguinte, no corpo, segundo a qual o universo está representado nela (Leibniz, 1983, p. 111-112).

Ainda quanto ao conceito de mônada, Leibniz as define como “substância simples” e como “elementos das coisas”, destacando sua unidade interna que as tornam impenetráveis a qualquer influência externa, como a separação entre alma e corpo proposta pelos ocasionalistas. Ao contrário, as mônadas preenchem toda a extensão do universo e não possuem “portas” ou “janelas” entre si, limitando-se a agir de acordo com o que foi preestabelecido por Deus. Nesse sentido, a bondade e perfeição divinas são refletidas na criação, já que apenas Deus concede a vida e determina o fim da existência, garantindo que tudo ocorra conforme sua vontade.

A perfeição foi pré-estabelecida por Deus para que tudo ocorra da melhor forma, e ela também está relacionada ao conhecimento e a nossa possibilidade de obtê-lo, como indicado por Leibniz. Por exemplo, negligenciar nossa capacidade de buscar o conhecimento da forma mais perfeita possível, sendo que temos essa capacidade, indicaria se manter na ignorância e isso seria um ato de maldade. Seria o mesmo que não levarmos em conta o seguinte, conforme ele descreve:

A apercepção do que está dentro de nós depende de uma atenção e de uma ordem. Ora, não somente é possível, mas até é conveniente que as crianças prestem mais atenção às noções provenientes dos sentidos, visto que é a atenção é regulada pela necessidade. O acontecimento, porém, prova mais tarde que a natureza não trabalhou inutilmente ao imprimir em nós os conhecimentos inatos, visto que sem eles não haveria nenhum meio de atingir o conhecimento atual das verdades necessárias nas ciências demonstrativas, bem como as razões dos fatos; neste caso não teríamos nada mais que ultrapasse o nível dos animais (Leibniz, 1984, p. 42).

Por fim, esperamos que essas breves considerações e apontamentos possam servir como ponto de partida para uma investigação mais aprofundada sobre a relação que Leibniz estabeleceu entre a mônada e o conhecimento. Embora reconheçamos alguns aspectos inatos relacionados ao espírito humano, não podemos nos esquecer que a busca por seu esclarecimento não pode ficar cerrado em preconceitos. Tal postura poderia rebaixar a capacidade humana, aproximando-a da condição animal ou da *minoridade*, para usar uma expressão kantiana (cf. Kant, 2013). O *esclarecimento* ou a revelação só podem ser alcançados por meio de uma análise crítica contínua.

É importante também considerar o aspecto híbrido da apreensão do conhecimento, que é fundamental para a compreensão do conhecimento humano, conforme delineado a partir da nossa leitura de Leibniz. A busca pelo conhecimento ou pela *maioridade* nos impulsiona a atualizar e aprimorar nosso conhecimento atual, buscando respostas

que não podem ser encontradas apenas observando o que já foi estabelecido.

Referências

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Eduardo Abranches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* Trad. Estevão C. de Rezende Martins. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Da origem primeira das coisas. In: *Newton/Leibniz*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Os princípios da filosofia ditos a monadologia. In: *Newton/Leibniz*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Os pensadores)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Discursos de Metafísica. In: *Newton/Leibniz*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. (Os pensadores)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Correspondência com Clarke. In: *Newton/Leibniz*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1988a. (Os pensadores)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Novos ensaios sobre o entendimento humano. In: *Leibniz (II)*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988b. (Os pensadores)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Philosophical texts*. Transl. Richard Francks and R. S. Woolhouse. New York: Oxford University Press, 1998.

Deus: razão, ação e bondade em Leibniz

Marcos Fábio Alexandre Nicolau¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.85.12>

1 Introdução

Nossa pretensão com esse texto é didática, apresentando uma leitura propedêutica dos *Ensaio de Teodiceia* de G. W. Leibniz, que para muitos é a obra que melhor condensa a filosofia do autor do sistema da harmonia pré-estabelecida. A redação da obra em si já é uma questão a parte, pois tanto surge de uma necessidade do filósofo de esclarecer seu sistema frente às críticas de seus contemporâneos, quanto é o atendimento a um pedido de sua nobre interlocutora, a rainha Sophie Charlotte, que lhe endereça uma série de questões sobre o *Dicionário histórico e crítico* de P. Bayle (cf. Lacerda, 2011, p. 290). O contexto de um texto é uma informação deveras interessante, pois nos apresenta o mote que leva um autor a escrevê-lo. E eis o nosso mote: propor um convite à leitura da *Teodiceia*.

Hoje contamos com duas excelentes versões dessa obra leibniziana para a língua portuguesa, a já clássica tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva (2022), e a recente tradução de Tessa Moura Lacerda e Celi Hirata (2023), o que com certeza já incentivará o estudo da mesma no Brasil, fomentando pesquisas e consequentemente a formação de grupos de leitura voltados pra iniciação científica e

¹ Graduado e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do ICA/UFC e Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da FAGED/UFC. Professor Adjunto dos Cursos de Graduação e Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú e professor colaborador no Mestrado Profissional em Filosofia UFC/UVA. E-mail: marcos_nicolau@uvanet.br

filosófica. Nesse sentido, as constantes e instigantes atividades do Grupo de Trabalho Leibniz da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (GT LEIBNIZ-ANPOF) e de seus membros representam valiosos espaços para a difusão e debate da filosofia leibniziana, sendo essa coletânea uma excelente oportunidade para propor um texto com um intento tão simples e direto. Além disso, a necessidade de uma perspectiva didática na apresentação de sistemas filosóficos é uma tarefa sempre necessária e urgente, ainda que seja deveras árdua, como já bem expôs G. W. F. Hegel em uma carta ao conselheiro escolar central da Bavaria, F. Niethammer:

[...] é mais fácil fazer-se incompreensível de uma forma sublime, que ser compreensível de uma forma simples, [...] a instrução da juventude e a preparação da matéria para isso constituem a última pedra de toque da clareza (Hegel, 1962, p. 163).

2 Deus em questão na Teodicéia leibniziana

Com esse espírito, iniciemos nossa exposição relembrando que os *Ensaio de Teodiceia* foram redigidos em resposta às teses de P. Bayle, que argumentou que mediante o sofrimento e o pecado presentes no mundo, estariam em xeque tanto a bondade quanto o poder de Deus, já que Sua onisciência lhe permitiria não apenas constatar, mas prever o mal, restando que (1) ou deliberadamente Deus criou o mal, logo não é perfeitamente bom, (2) ou Deus não é capaz de impedir o mal, e assim não é onipotente (cf. Bayle, 1996, p. 124-153). Assim, Leibniz se esforça na obra em demonstrar por quais razões devemos reconhecer a justiça e a bondade divinas, convicto de que nos levará a perceber que vivemos no melhor dos mundos possíveis — pois se “Ele fez, então ele o fez bem”, afinal “Deus fez tudo como é preciso” (Leibniz, 2022, p. 77-79)².

² Embora não tenhamos problematizado isso no decorrer da pesquisa, cabe relatar a instigante crítica de J. Hick (2018, p. 130): “uma dificuldade adicional se apresenta no uso do princípio de

Nessa justificação, o filósofo utiliza do raciocínio concatenado e rigoroso³ para reconciliar a bondade e a onipotência divinas, o que primeiramente fará recorrendo ao argumento agostiniano⁴ de que o mal não é algo que exista em si mesmo, assim como a ideia de vazio é caracterizada pela ausência de um conteúdo, o mal nada mais seria que ausência, ou privação, do bem, e a *teodiceia* deve mostrar “como se deve conceber a natureza privativa do mal” (Leibniz, 2022, p. 34). No entanto, reconhece que isso não bastaria para macular o ser necessário, tão importante para seu sistema, por isso vale-se de outros argumentos para justificar Deus e sua justiça, reconciliando sua vontade e seu poder, apesar do mal⁵. Nesse sentido, o *princípio de razão suficiente* é-lhe um trunfo, pois tudo que existe e o que não existe possui uma razão para assim o ser ou não vir a ser. Logo, se há mal no mundo criado por Deus, deve haver uma razão para que assim o seja — e aqui entrará o *princípio do melhor* —, e se nós não a conhecemos, ou não a entendemos, ou mesmo não a aceitamos, é porque a razão humana não é capaz de compreender o todo em sua complexidade⁶ (cf. Leibniz, 2022, p. 69-70).

plenitude para os propósitos da teodiceia quando vemos a conclusão lógica que Leibniz retira desse princípio. Para Leibniz, este é o melhor de todos os mundos possíveis, mesmo que ele contenha, sob o princípio de plenitude, todos os tipos e níveis de seres e seus conflitos inevitáveis. Mas se este mundo, com os seus males, é o melhor possível, não há espaço para melhoria e nem esperança de que isso ocorra. Se todas as coisas são agora perfeitas, não temos outro recurso senão desespero!”

³ Pois, “a reta razão é um encadeamento de verdades, a razão corrompida está misturada com preceitos e com paixões, e para discernir uma da outra só se tem que proceder por ordem, não admitir tese alguma sem prova, e não admitir prova alguma que não esteja na forma adequada segundo as regras mais comuns da lógica” (Leibniz, 2022, p. 95).

⁴ Como podemos ler em *A Cidade de Deus*: “nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal. Esse nome não se dá senão à privação de bem. Mas, dos bens terrenos aos celestiais e dos visíveis aos invisíveis, existem alguns bens superiores a outros. E são desiguais justamente para que todos possam existir. Deus é de tal modo grande artifice no grande, que não é menor no pequeno” (Agostinho, 2001, p. 41).

⁵ Classificado em três dimensões: o mal metafísico, oriundo da imperfeição do ser criado; o mal físico, o sofrimento; e o mal moral, o pecado (cf. Leibniz, 2022, p. 132).

⁶ Leibniz (2022, p. 220) sempre salienta o quanto nosso grau de conhecimento impede críticas aos desígnios de Deus, afinal: “o objetivo de Deus tem algo de infinito, suas atenções abraçam o Universo; o que conhecemos dele é quase nada, e pretendemos medir sua sabedoria e sua bondade por meio do nosso conhecimento: que temeridade, ou melhor, que absurdo!”

Por isso, os três atributos de Deus aqui analisados estão em relação direta com o todo contínuo da realidade, pois os mesmos abrangem toda complexidade do possível que pôde ser compreendida e ordenada, e por isso, enquanto determinada como a melhor dentre as possíveis, trazida à existência. O conceito de Deus é, assim, determinado por esses atributos sempre em relação com o todo. Notemos que Deus é *em relação* com a totalidade do mundo, Ele não é *idêntico* a essa totalidade existente, ou seja, o Deus leibniziano não é parte imanente do mundo: “Deus, na nossa opinião, é *intelligentia extramundana* [...], ou melhor, *supramundana*” (Leibniz, 2022, p. 291)⁷. Deus possui a prerrogativa de existir necessariamente, não sendo limitado à matéria, o que não lhe impõe limites quanto à sua presença (Deus é onipresente), já que é o “centro universal” onde todas as existências convergem. Deus é a substância suprema que concebe seu conceito plenamente, e nós somos capazes de construir, por causa dessa Sua condição, um encadeamento de ideias claras e evidentes sobre Sua natureza — J. H. S. Formey, em seu verbete *Deus* na *Enciclopédia*, anuncia que “há uma grande diferença entre saber que há um Deus e conhecer sua natureza” (Diderot; D’Alambert, 2017, p. 143), pois bem, Leibniz crê que importa conhecer Deus naquilo que nos cabe, ou seja, em sua natureza racional.

Como bem exprime A. C. F. Souza (2006, p. 12):

Leibniz entende que a construção do mundo foi orientada por aquilo que foi reconhecido como o ótimo, mas sem que o criador fosse forçado a se dirigir para tal alternativa, a não ser pela própria natureza daquele. Antes de tudo, ele quer o objeto melhor acabado, que foi previamente identificado dentre diversas possibilidades de criação, as quais foram descartadas por não alcançarem o máximo, como no caso da opção

⁷ O que é ratificado por Griffin (2010, p. 102) ao mencionar uma carta de Leibniz a G. Wagner: “para Leibniz, existe uma restrição crucial: Deus não é um membro de qualquer mundo possível concebido dessa maneira. No registro de Leibniz de uma conversa com Gabriel Wagner, ele diz: “considerar a palavra ‘mundo’ de modo que ela inclua Deus também [...] não é adequado”.

escolhida. Como ele é dotado de máximo poder — nada pode impedi-lo — ele não deixa de realizar sua melhor obra.

Assim, a bondade e a justiça de Deus, em voga na discussão sobre Sua vontade na *Teodiceia*, serão demonstradas ao definir Seu poder, que é absoluto, e Sua sabedoria, que não permite arbitrariedades em Sua escolha e ação. Dentre estas o poder é a que se demonstra de forma mais evidente, e seu problematizar se dá não pela dimensão da capacidade, já que a Deus tudo é possível, mas da intenção de seu uso. Para o filósofo, o poder exige responsabilidade, e Deus não pode eximir-se disso, pois “o direito universal é o mesmo para Deus e para os homens” (Leibniz, 2022, p. 77). O que demonstra o inexorável vínculo que há entre o poder e o conhecimento, como bem expõe Fremont (2009, p. 152):

O entendimento divino é portanto como um dado a partir do qual Deus distribui os dotes na criação: de uma infinidade de distribuições a partir do mesmo dom resta escolher o melhor. Aí começa a verdadeira função de Deus, seu privilégio e sua tarefa — mas ao mesmo tempo seu processo diante do tribunal dos homens.

Nossa finitude, por definição não nos permite a apreensão do infinito⁸, mas não impede sua concepção enquanto ideia que está para além do finito, o que abre uma linha de argumentação que permite compreender que o poder e a sabedoria de Deus, enquanto são infinitos, abrangem tudo, logo nada lhes escapa por definição. É uma questão de lógica nada existir sem os decretos da vontade divina e sem a atuação de seu poder. No entanto, Leibniz completa o argumento afirmando que é necessário que ambos os atributos sejam articulados com o *conhecimento divino*.

Já concluímos junto com o filósofo que o mundo, por sua contingência, não teria como vir à existência por si mesmo, já que

⁸ O que para o filósofo é uma questão lógica, afinal: “Deus não podia lhe dar tudo sem fazer dela um Deus; seria preciso, então, que houvesse diferentes graus na perfeição das coisas, e que também houvesse limitações de toda sorte” (Leibniz, 2022, p. 139).

defrontar-se-ia com uma infinidade de outros mundos, dotados de igual direito à existência, já que também possíveis.

Note-se, porém, que Deus tem todas as ideias possíveis. Alguns pensamentos estão excluídos. Deus não tem uma ideia de círculo quadrado, porque um círculo quadrado é impossível. De forma similar, Leibniz diria que Deus não tem uma ideia de um movimento parado ou de uma substância que não seja naturalmente eterna, porque ambas contêm contradições inerentes que, pelo princípio da contradição, os tornam impossíveis (Perkins, 2009, p. 49).

Assim, se o mundo possui uma causa (e ele possui), essa causa deve ser *inteligente*⁹, pois deve considerar, em relação a todos os mundos possíveis, o porquê esse e não outro deveria existir. O *entendimento* de Deus por definição traz em si todas as ideias, as essências, as formas possíveis, e por isso pode determinar Sua vontade para a efetivação de algumas delas sem relação às outras. O vínculo desses três atributos é, então, necessário. Um não é sem o outro, já que a existência não pode ser outra coisa que o ato da *vontade*, guiado pelas razões do *entendimento*, que ao vislumbrar todas as essências possíveis elege o melhor conjunto, que é efetivado por Seu *poder*, que tudo pode, mas que nem tudo deve. Apesar de infinito, o atributo do poder divino é indeterminado, ou seja, a capacidade de fazer algo não significa nada se não há como se decidir o que fazer, por isso a vontade e o conhecimento unidos determinam o poder a criar.

Por outro lado, para Leibniz é o poder que torna a vontade eficiente: “o poder vai ao ser, a *sabedoria* ou o entendimento ao

⁹ O que também deve ser considerado um princípio regente assumido pelo próprio Deus, pois: “Deus é a sede do inteligível, a fonte da realidade, mas não a sua causa: Deus não é o autor de seu próprio entendimento. Deus é a condição da realidade do inteligível, mas não do inteligível considerado em si mesmo como campo próprio do sentido, como espaço lógico infinito. De direito o inteligível é pensável por si mesmo, independentemente de Deus” (Cardoso, 1992, p. 30). O que o intérprete português esclarece em um texto posterior: “Com efeito, “Deus não é o autor do seu próprio entendimento” e por isso ele não fez a possibilidade das coisas. Por conseguinte, a inteligência infinita e o mundo inteligível são conaturais um ao outro, nenhum deles preexiste ao outro” (Cardoso, 2011, p. 15).

verdadeiro, e a vontade ao *bem*” (Leibniz, 2022, p. 120). Não por acaso, a perfeição destes atributos deve ser considerada em nossa análise, pois ela é o que justifica a exclusividade divina no ato de criar, fundamentar e manter a realidade. Deus é assim definido por uma relação perfeita, na qual tudo está conectado, o entendimento às *essências*, e a vontade e o poder às *existências*:

[...] é bom acrescentar que sua BONDADE o levou *antecedentemente* a criar e a produzir todo bem possível; mas que sua SABEDORIA fez sua triagem, e foi a causa por que ele *consequentemente* escolheu o melhor; e, por fim, que seu PODER lhe deu o meio de executar atualmente o grande desígnio que ele formou (Leibniz, 2022, p. 196-197).

Agora que a existência de Deus demonstra-se não apenas como possível, mas como necessária, a consequência da reflexão leibniziana não pode ser outra que a constatação da suprema sabedoria e plena bondade Deus. O ideal de justificação de Deus dá lugar agora para o da justiça divina, pois munido de onisciência, Deus não pode deixar de escolher o melhor, uma vez ciente de qual série de existentes conformaria a harmonia e a felicidade de forma mais plena, não poderia ter alternativa que não fosse sua escolha por essa série. Essa escolha dá-se não por uma necessidade lógica cega, mas por uma adequação da lógica ao bem, ou seja, o mundo que traz em si a melhor conformação possuiria a felicidade mais plena, logo seria o mais justo também. Assim, sua justiça também estaria contemplada ao saber que sua escolha geraria o maior grau de satisfação entre os entes existentes no mundo que criasse. Por isso, para Leibniz, tanto a bondade divina quanto à justiça divina estariam efetivadas na criação desse mundo.

Isso porque, caso o *princípio do melhor* fosse desconsiderado, Deus sequer teria produzido mundo algum. Mas como observa esses princípios e leis, agindo segundo tais regras, Sua sabedoria justifica Sua escolha e garante a criação. Mas salienta o filósofo que, embora Deus definitivamente não deixe de escolher o melhor, Ele não se vê obrigado a

isso. Leibniz luta incessante para fugir de qualquer necessitarismo metafísico (cf. Mendonça, 2009, p. 63), pois caso a escolha, por definição, não implique a liberdade e a independência frente à necessidade, e isso não fosse constatado no grau mais perfeito na *mônada das mônadas*, seu conceito de Deus seria implodido. Não pode haver necessidade metafísica no objeto da escolha de Deus, pois apesar da avaliação do entendimento de que tais sequências deveriam ser efetivadas, as demais sequências de coisas sempre Lhe seriam passíveis de escolha. Se existe uma necessidade moral que faça com que Deus tenda para uma delas, isso ocorre sem necessidade metafísica, já que para o filósofo: “a vontade não é determinada senão pela bondade predominante do objeto” (Leibniz, 2022, p. 146-147).

No primeiro livro do Pentateuco, o Gênesis, temos a famosa passagem que narra “A criação”, na qual o Deus hebreu vislumbra cada uma das oito obras criadas em seis dias de trabalho, seguidas da afirmação: “Deus viu que isto era bom” (Gn 1, 10 [Bíblia, 1994, p. 24]), o que implica que se comprazia com o que criava, ou seja, a criação Lhe agradava, pois era boa. Assim o é para Leibniz, a razão que o entendimento perscruta identifica-se com a bondade que a vontade compraz em Sua escolha. Assim, compreendemos que há uma gradação no ato de agradecer-se, de satisfazer-se, de comprazer-se com o objeto de nossa vontade, e que Deus, como nós, optou por objetos que Lhe agradam mais do que outros, ou seja, dentre os objetos existem aqueles cuja bondade lhes é evidente. Dito isso, é imperioso que somente os verdadeiros bens sejam capazes de agradar a Deus, pois como Ele os apreende em suas *noções completas* e de forma distinta, é capaz de saber quais são os mais plenos de bem, ou seja, quais são os melhores dentre os possíveis.

Outra constatação do filósofo em relação ao conceito de Deus é que ele deve ser isento de sentimento de ofensa, de asco, de irritação, de incomodo ou cólera para com a criação, pois estas representam

padecimentos humanos, ou seja, são próprios de uma visão limitada frente à existência. Deus não poderia padecer de nenhuma desses sentimentos humanos, pois isso significaria que há algo no mundo que não lhe agrada. Mas se tudo existe por seu decreto, como isso poderia acontecer? Como tudo que abordamos até aqui demonstra a perfeição originada de seus atributos, Ele só pode ser contente e satisfeito com o que criara, pois só efetivou o melhor dentre os possíveis, não havendo possibilidade de se pensar em algo melhor do que o que há.

Por isso, Deus é incapaz de padecer de tais sentimentos, afinal: “o que mais se pode querer quando se possui uma sabedoria imensa, e quando se é tão poderoso quanto sábio; quando se pode tudo, e quando se tem o melhor?” (Leibniz, 2022, p. 246). Leibniz se esforça para que não confundamos os atributos, pois o poder e a vontade são faculdades bem diferentes para as quais os objetos também são diferentes. O erro de seus contemporâneos ao não conciliar vontade e poder com a justiça está justamente nessa confusão, que afirma que Deus não pode fazer senão aquilo que quer, tornando sua vontade um ato tirânico, sem consideração da bondade, e como afirma F. Perkins (2009, p. 46-47):

Querer é necessariamente querer algo. Querer é escolher, e escolher significa escolher uma opção. Na verdade, o querer não pode ser realmente separado daquilo que se quer, pois é apenas uma inclinação dinâmica na sua direção.

Ora, pelo contrário, o filósofo ratifica que diante dos muitos possíveis vislumbrados por Seu entendimento, Ele realmente só deseja o melhor, mas não esqueçamos que Seu poder continua a ter acesso a todo e qualquer objeto possível e só não o traz à existência por uma necessidade moral (cf. Leibniz, 2022, p. 341-342).

Os atos da vontade são livres, isso vale tanto para Deus quanto para nós (cf. Fernandez-García, 2002, p. 35), pois não é porque Ele é soberanamente livre que a definição de liberdade Lhe seja diferente. A

diferença está no equilíbrio que Deus possui entre seu desejo de obter o bem em si *antecedentemente*, e a consciência de que deve obter sempre o melhor *consequentemente* (cf. Leibniz, 2022, p. 134).

3 Considerações finais

O Deus leibniziano sabe que todas as essências não são compossíveis entre si em uma mesma sequência do Universo, é por isso que não os poderia trazer todos à existência.¹⁰ Deus não é obrigado a fazer isso, assim como não é obrigado a fazer com que todos os entes criados sejam sempre e simultaneamente felizes e satisfeitos, pois metafisicamente isso é impossível. Por isso, determinou criar o conjunto que produz “mais realidade, mais perfeição, mais *inteligibilidade*” (Leibniz, 2022, p. 278). Leibniz resolve a questão imposta por Bayle ao demonstrar que Deus não age intransigentemente em relação ao mundo criado, mas inteligentemente, como muito bem expôs E. Marques (2017, p. 93):

Não cabe a Deus nenhuma decisão acerca da estrutura interna de uma dada substância, quer dizer, ele não determina através de sua vontade quais serão as modificações ocorridas nela, restringindo-se o seu papel à criação — ou não — do mundo possível que comporta essa substância. A vontade divina não pode dispor, por assim dizer, acerca daquilo que é condição de possibilidade de seu exercício.

Há no entendimento divino uma infinidade de possíveis, de essências que podem existir desde que não tragam em si contradições, ou seja, há inúmeros *eu*. O eu que redige esse texto nesse momento é o que

¹⁰ A questão da compossibilidade fora elucidada por E. Marques (2004, p. 185), ao esclarecer que “substâncias distintas são compossíveis, então, caso suas representações do mundo possam ser harmonicamente integradas em uma única representação panorâmica que as inclua, sendo incompossíveis quando tal não se dá”, e por L. C. Oliva (2009, p. 141), que vincula a harmonia preestabelecida como princípio que “permite explicar a origem da compossibilidade e da impossibilidade com base apenas nos conteúdos representativos das substâncias possíveis”.

foi trazido à existência. Nesse mundo sou professor universitário, de filosofia, da Universidade Estadual Vale do Acaraú etc., para ficar apenas nessas características gerais. Ora, dentre as essências possíveis existem a do eu professor, mas não de filosofia, ou mesmo do eu formado em filosofia, mas não professor universitário, ou mesmo do eu professor de filosofia, mas em outra universidade etc. Escrever todas as possibilidades aqui não é a questão, entender que há inúmeras combinações ou formas de ser possíveis à minha mônada, que implicam inúmeras combinações de mundo em que elas podem existir, é o que importa. Algo indescritível para nosso entendimento, mas que a sabedoria de Deus não apenas é capaz de descrever, mas de penetrar, comparar, contrapesar, tanto em sua individualidade quanto em suas relações às demais, estimando seus graus de perfeição ou de imperfeição. Mas assim como o próprio Deus não pode mudar sua natureza, nem agir de outro modo por mero capricho, cada mônada encaixa em uma determinada ordem regente do Universo, pois “o império de Deus, [assim como] o império do sábio, é o da razão” (Leibniz, 2022, p. 366).

Saliente-se que Deus não pode ser o autor das essências, enquanto elas são apenas possibilidades; no entanto, é claro que tudo que há de atual, que existe, é sua criação e depende dele necessariamente. Por fim, Deus não pode, porque obviamente não quer, desconsiderar os princípios e leis aqui supracitados, pois isso significaria agir sem razão, e embora aja por amor, mantém em perfeito equilíbrio Sua natureza e sua criação a partir destes princípios e leis.

Referências

Santo AGOSTINHO. *A cidade de Deus: (contra os pagãos)*. Tomo II. Trad. O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2001.

BAYLE, Pierre. *Diccionario histórico y crítico (selección)*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

BÍBLIA TEB. *Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1994.

CARDOSO, Adelino. Metafísica leibniziana da comunicação o paradigma monadológico. In: *Philosophica*, n. 37, 2011.

CARDOSO, Adelino. *Leibniz segundo a expressão*. Lisboa: Colibri, 1992.

FERNANDEZ-GARCÍA, Maria S. Leibniz, lateodicea y lareligion. In: *Themata*, n. 29, 2002.

FORMEY, Jean-Henri S. Verbete Deus (Metafísica, Teologia), Formey [4, 976]. In: DIDEROT, Dennis; D'ALAMBERT, Jeanle R. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das Ciências, das Artes e dos Ofícios*. Vol. 6: Metafísica. Trad. P. P. Pimenta, M. das G. de Souza, T. Kawauche. São Paulo: Unesp, 2017.

FREMONT, Catherine. Leibniz ou a sabedoria de Deus. In: LONGLOIS, L.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). *Os filósofos e a questão de Deus*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2009.

GRIFFIN, Michael V. O necessitarismo em Espinoza e Leibniz. In: HUENEMANN, C. *Interpretando Espinoza: Ensaios Críticos*. Trad. G. Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

HEGEL, Georg W. F. *Correspondance I – 1785-1812*. Trad. de Jean Carrère. Paris: Gallimard, 1962.

HICK, John. *O mal e o Deus do amor*. Trad. S. Miranda. Brasília: UnB, 2018.

LACERDA, Tessa M. Uma leitura política da Teocideia. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 21, n. 1, 2011.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Ensaaios de Teodiceia*. Trad. T. M. Lacerda e C. Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Ensaaios de Teodiceia, sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*. Trad. J. C. Silva e W. de S. Piauí. Curitiba: Kotter, 2022.

LEINKAUF, Thomas. Gottfried Wilhelm Leibniz: Transformação sistemática da substância: unidade, força, espírito. In: KREIMENDAHL, L. (Org.). *Filósofos do século XVII: uma introdução*. Trad. B. Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

Deus: razão, ação e bondade em Leibniz

MARQUES, Edgar. A tripla raiz da noção de substância em Leibniz. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 37, 2017.

MARQUES, Edgar. Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz. In: *Kriterion*, n. 109, 2004.

MENDONÇA, Marta de. A doutrina das modalidades em Leibniz. In: *O que nos faz pensar*, n. 26, 2009.

OLIVA, Luís C. O problema da impossibilidade em Leibniz. In: *O que nos faz pensar*, n. 26, 2009.

PERKINS, Franklin. *Compreender Leibniz*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SOUZA, André C. F. *Razão e liberdade em Leibniz*. [Dissertação de Mestrado em Filosofia]. São Paulo: FFLCH – USP, 2006.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É com grande satisfação que reunimos neste volume os trabalhos apresentados pelos Grupos de Trabalho Levinas, Filosofia da Técnica e da Tecnologia e Leibniz da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Goiânia em 2022.

