

REVISTA DOS ALUNOS DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM  
FILOSOFIA DA PUC-RIO

ISSN 2526-7698

# ANALÓGOS

**PUC**  
RIO

2024, n. 2

# ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Organizada pelo corpo discente do PPG de Filosofia  
da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

PROGRAMAS DE APOIO A PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS

Departamento  
de **Filosofia**  
— PUC-Rio



# ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Organizada pelo corpo discente do PPG de Filosofia  
da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

---

VOLUME XXIII

N. 02 / 2024  
ISSN 2526-7698

ANALÓGOS RIO DE JANEIRO V. XXIII, N. 02, 2024

Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

Brasil

# A N A L Ó G O S

## REVISTA DOS ALUNOS DO PPG EM FILOSOFIA DA PUC-RIO

Fundada em setembro de 2001, a revista AnaLógos é uma das mais antigas publicações organizadas por alunos de Pós-Graduação em Filosofia do país. A AnaLógos tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência. Os artigos são submetidos ao escrutínio de dois pareceristas anônimos (*double blind review*). Do 2001 a 2014, a revista foi publicada anualmente em versão impressa, disponíveis na Biblioteca Central da PUC-Rio. A partir de sua décima quinta edição, AnaLógos se tornou completamente digital, estando hospedada na plataforma Maxwell da PUC-Rio, acessível no endereço eletrônico [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev\\_analogos.php?strSecao=index](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_analogos.php?strSecao=index). Com o objetivo de tornar acessíveis ao público as edições impressas antigas, foi realizado um processo de digitalização para o formato PDF e armazenamento em uma pasta do Google Drive, que inclui, além das edições, um sumário completo que especifica os artigos publicados em cada uma delas, disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1DbcgMiUFcPs57mnvWK2yIQMOLDFXNgX?usp=sharing>.

### CONSELHO EDITORIAL

Aldrin Pardellas de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Gabriel Prado Rodrigues (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Paloma de Souza Xavier (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

### PRODUÇÃO EDITORIAL

#### **Secretaria**

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

#### **Revisão ortográfica**

Gabriel Prado Rodrigues (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Paloma de Souza Xavier (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

#### **Diagramação**

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

### IDENTIDADE VISUAL

#### **Logomarca**

Luise Krahl Krause

#### **Capa**

Mauricio Einhorn Filho

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	05
<b>A AMBIGUIDADE DO ESTATUTO DA MULHER NAS <i>LEIS DE PLATÃO</i> .....</b>	06
<b>LUCIANA VALESCA FABIÃO CHACHÁ</b>	
<b>A GRAMÁTICA DO VIR-A-SER NO LIVRO I DA <i>FÍSICA</i> DE ARISTÓTELES: OS DOIS USOS DA PROPOSIÇÃO 'EK NA DESCRIÇÃO DA MUDANÇA E SEUS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS .....</b>	22
<b>ALDRIN PARDELLAS DE CARVALHO</b>	
<b>CAPITAL E TRABALHO NA ECONOMIA DO PRAZER DE KANT .....</b>	48
<b>NICOLAU HENRIQUE PEREIRA DA SILVA BATISTA</b>	
<b>DA DESERTIFICAÇÃO TÉCNICA AO SENTIDO CRIATIVO DA SERENIDADE: ACENOS AO PENSAR HISTÓRICO-ONTOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER .....</b>	66
<b>LUCAS DE MOURA JUSTINO SOUZA</b>	
<b>A PRECEDÊNCIA DAS CAUSAS FÍSICAS EM TRÊS VARIEDADES .....</b>	094
<b>RENAN VIEIRA DE SÁ JARDIM</b>	
<b><i>Varia</i></b>	
<b>A SEPARAÇÃO ENTRE OS ENTES MATEMÁTICOS E ENTES NATURAIS NA <i>FÍSICA II</i> DE ARISTÓTELES .....</b>	116
<b>FRANCISCO MESSIAS CÂNDIDO DE MEDEIROS</b>	

## APRESENTAÇÃO

A edição de 2024, volume XXIII, número 02, da revista *AnaLógos*, reúne a segunda parte da seleção dos trabalhos apresentados na XXV Semana dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), que ocorreu entre 26 e 30 de agosto de 2024.

A diversidade de temas e abordagens aqui reunidos reflete o caráter plural da SAF, que se consolida como um espaço de diálogo entre diferentes linhas de pesquisa e tradições filosóficas. Essa variedade atesta o vigor e a relevância do debate filosófico promovido pela comunidade acadêmica da PUC-Rio e de outras instituições participantes.

A Comissão Editorial agradece aos autores que submeteram seus trabalhos, aos pareceristas que colaboraram com o processo de avaliação e a todas as pessoas envolvidas na realização deste número, cujo esforço coletivo torna possível a continuidade da revista *AnaLógos* como espaço de reflexão e de partilha intelectual.

**Izabella Tavares Simões Estelita**  
Editora-chefe

Rio de Janeiro, 10 de outubro de 2025

**A AMBIGUIDADE DO ESTATUTO DA MULHER**  
**NAS *LEIS* DE PLATÃO**  
***THE AMBIGUITY OF WOMEN'S STATUS***  
***IN PLATO'S LAWS***

**Luciana Valesca Fabião Chachá**

Doutoranda em Filosofia no PPGLM da UFRJ

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0000-0002-7724-923X>

<http://lattes.cnpq.br/3129197323099370>

[tudesmaria@yahoo.com.br](mailto:tudesmaria@yahoo.com.br)

**Resumo:** O presente artigo aborda, a partir de algumas passagens referentes, principalmente, à educação das mulheres e ao seu treinamento militar, a questão da igualdade entre os gêneros masculino e feminino. Nas *Leis*, Platão é extremamente ambíguo com relação a esse tema. No entanto, apesar dessa dubiedade, a hipótese a ser defendida no artigo é a de que, no diálogo em questão, é possível argumentar a favor de uma quase equidade entre os gêneros. Nesse sentido, o artigo analisará a questão da equidade de essências, centrando-se nas passagens sobre a educação de ambos os gêneros. Em seguida, discutir-se-á a igualdade de oportunidades, a partir das passagens, bastante lacunosas, sobre as eleições e acerca dos requisitos necessários para a elegibilidade dos cargos na cidade. Por fim, pretende-se, ainda que brevemente, mencionar algumas restrições à plena participação das mulheres na comunidade. Essas passagens têm por fim corroborar a hipótese defendida, a saber, a de que as mulheres gozam de uma quase igualdade tanto de natureza quanto de oportunidades nas *Leis*.

**Palavras-chave:** Mulheres; Equidade; *Leis*; Platão.

**Abstract:** This article addresses, from some passages referring mainly to the education of women and their military training, the issue of equality between male and female genders. In the *Laws*, Plato is extremely ambiguous with regard to this subject. However, despite this doubtfulness, the hypothesis to be defended in the article is that, in the dialogue in question, it is possible to argue in favor of a near-equality between the genders. In this sense, the article will analyze the issue of equity of essences, focusing on passages about the education of both

genders. Then, we will discuss the equal opportunities, from the passages, very lacunous, about the elections and about the requirements necessary for the eligibility of positions in the city. Finally, it is intended, albeit briefly, to mention some restrictions on the full participation of women in the community. These passages aim to corroborate the hypothesis defended, namely that women enjoy a near equality of both nature and opportunity in the *Laws*.

**Keywords:** Women; Equity; *Laws*; Plato.

## Introdução

O diálogo *Leis* é considerado o último diálogo de Platão. Aristóteles, na *Política* 1264b26, afirma que as *Leis* são posteriores à *República*. Uma evidência interna, consoante Stalley (1983, p. 3) e Guthrie (1979, p. 322), é a passagem 638b do diálogo que menciona a derrota dos lócrios pelos siracusanos, cuja data provável é 356 a. C. Se essa data for minimamente acurada, ainda de acordo com Stalley, o livro I deve ter sido redigido nos últimos oito anos da vida de Platão. Guthrie (1979, p. 322-323) relata que Plutarco fala que Platão já era idoso ao redigir as *Leis*. Ademais, de acordo com o mesmo comentador, o tom do trabalho sugere que ele redigiu essa obra após o fracasso da sua última visita a Sicília, (mais ou menos após 360 a. C.).

As *Leis* apresentam três interlocutores, a saber, o Estrangeiro de Atenas ou o Ateniense, condutor do diálogo e nunca nomeado, Clínias, cidadão de Creta e Megilo, cidadão de Esparta. Os três personagens são oriundos de cidades famosas à época por suas leis e instituições (Atenas, Creta e Esparta respectivamente) (625a). Eles estão realizando uma árdua caminhada entre Cnossos e a gruta-santuário de Zeus, no calor do verão cretense (625a-b; 683a). Um caminho com árvores copadas, bosques de ciprestes, ao longo do qual eles podem descansar enquanto, a partir da sugestão do Ateniense, percorrem esse trajeto falando sobre leis e constituições (625a-b).

Com o intuito de abordar o tema proposto, o Ateniense indaga aos seus interlocutores qual o fim das leis<sup>1</sup> das suas cidades no que concerne às refeições comuns e aos armamentos (625c). Clíniás, antecipando-se a Megilo, responde ser a vitória na guerra, pois os bens dos vencidos caem nas mãos do vencedor (626a-b).

Diante dessa resposta, o Ateniense procura mostrar que as instituições da cidade não podem objetivar a instilação somente da coragem nos cidadãos, virtude necessária para ser exitoso na guerra, mas a virtude completa, ou seja, a prudência, a temperança, a justiça e a própria coragem (626e-631d). Mais ainda, o legislador deve organizar a cidade e produzir leis de modo a alcançar a paz e a amizade cívica ou política entre os cidadãos (628a-e).

Após tratar dos fins das leis no livro I e sobre a educação no livro II, no final do livro III, no passo 702c, o personagem Clíniás revela que ele e mais outros cidadãos veneráveis de Cnossos receberam a atribuição de outorgar leis a uma nova colônia a ser fundada, que os interlocutores designarão por Magnésia (702c-d). Nesse contexto de fundação, no discurso, de uma nova cidade, os personagens constroem uma constituição que é a segunda melhor (739e), pois haverá propriedade privada e família (740a-d). Já a melhor constituição, que exerce o papel de paradigma para a composição da Magnésia, tudo é comum, como mulheres, filhos, bens e crenças (739c-d). No entanto, como a melhor constituição foi formulada para deuses ou filhos dos deuses e a Magnésia será habitada por seres humanos, não será possível a comunidade de mulheres e filhos e tampouco de bens (739b-d). Mais ainda, a ordenação da cidade ocorrerá por meio de leis, sobretudo por leis positivas (739c-d). Assim, é a partir da formulação de *nómoi* (leis positivas, costumes ou hábitos), que regulamentam e educam os cidadãos e a cidade que surge, no diálogo *Leis*, a questão da necessidade de se educar as mulheres e, como corolário, a perquirição sobre a igualdade entre homens e mulheres na Magnésia (788a-c, 790 a-b).

---

<sup>1</sup> Traduziu-se por “leis” a palavra grega *nómos*, que tanto pode significar “leis positivas” quanto “costumes”, ou seja, qualquertipo de norma que seja vinculante e obrigatória. Desse modo, ao se mencionar “leis” no artigo, pode-se compreender tanto como uma lei positiva quanto por algum tipo de costume e até mesmo uma prática habitual de uma dada comunidade.

Dito isso, parece ser consenso entre os estudiosos do tema (Bobonich, 2002, p. 388; Okin, 1979, p. 44-50; Samaras, 2013, p. 194, por exemplo) que, nas *Leis*, ao introduzir as instituições da família e da propriedade privada, Platão fez uma concessão à casa e a uma estrutura social patriarcal. Como sempre, tais concessões têm um preço. Além do perigo da exacerbação do zelo para com a família e a casa em detrimento da comunidade, essas instituições podem fragilizar o estatuto do gênero feminino nas *Leis*, como sugerem Okin (1979, p.44-46; p.49-50) e Samaras (2013, p. 194-195). Mais ainda, no que tange à análise do texto, é comum, não sem razão, a dificuldade entre os comentadores em interpretar as passagens relativas às mulheres no diálogo.

V Assim, por exemplo, Stalley (1983, p. 106) e Okin (1979, p. 45-46) afirmam que, nas *Leis*, as mulheres são consideradas inferiores aos homens. A título ilustrativo, Okin (1979, p. 45-46 e p. 50) defende que, em razão da reintrodução da propriedade privada e do instituto da família, a mulher retoma o papel que lhe é costumeiro, ou seja, aquela com quem o homem se casa com a obrigação de lhe fornecer um filho legítimo para herdar os seus bens e a propriedade. Outros, mais otimistas, como Samaras (2013, p. 181-196) e Bobonich (2002, p. 385-386), acreditam que as mulheres possuem uma quase igualdade de essências em relação aos homens, isto é, as mulheres podem atingir o mesmo (ou quase o mesmo) grau de virtude do gênero masculino. Nesse sentido, Samaras (2013, p. 194, 196) defende a quase igualdade ou a igualdade total, ela deixa as duas possibilidades em aberto, enquanto Bobonich (2002, p. 386-389) defende a igualdade absoluta. Todavia, acredito que nas *Leis*, embora defenda uma posição mais progressista em relação ao estatuto feminino da Grécia de seu tempo, Platão ou o Ateniense não advoga a favor da total igualdade de essências e de oportunidades entre os dois gêneros. Ao contrário, há inúmeros obstáculos para a participação efetiva das mulheres na esfera pública. Dito de outro modo, acredito que as passagens nas *Leis* referentes às mulheres são muito ambíguas, ainda que o texto pareça se inclinar para uma quase igualdade em ambos os campos.

Em razão desse quadro, o artigo pretende tentar descortinar um pouco a intensa névoa que paira sobre a posição platônica acerca do papel das mulheres nas *Leis*, sobretudo acerca da questão da igualdade. Nesse sentido, em primeiro

lugar, ainda que brevemente, procurar-se-á analisar a questão da igualdade de essências entre os gêneros. Em segundo lugar, abordar-se-á o tema da igualdade de oportunidades. Em terceiro lugar, mencionar-se-á algumas restrições no plano social à plena igualdade entre os gêneros nas *Leis* e, em quarto lugar, serão feitas as considerações finais.

## 1 A igualdade de essências nas *Leis*

A tese da igualdade de essências ou de naturezas encontra sua base primeira no diálogo *Mênnon* 72d-73c. Nessas passagens, Sócrates argumenta que homens e mulheres são saudáveis, grandes e fortes em razão das mesmas qualidades, quais sejam, a saúde, o tamanho e a força, respectivamente e não em virtude de qualidades diferentes, ou seja, o homem seria saudável em virtude de ter saúde e a mulher seria saudável por ter força, por exemplo (72d-e). Ora, se é assim com relação às características físicas, o mesmo raciocínio pode ser aplicado à virtude (73a), uma vez que o cerne da definição de virtude, formulada por Mênnon, consiste em “bem administrar” a cidade, no caso dos homens e “a casa”, no caso das mulheres (73a). A consecução excelente de uma atividade (o “bem administrar”) implica realizá-la de forma “prudente e justa”, ou seja, é necessário ser prudente e ser justo a fim de transmitir essas qualidades ao que se produz (73a-b). Outrossim, com as crianças e os anciões, ambos são bons ou virtuosos em razão de possuírem em si mesmos a prudência e a justiça (73c). Desse modo, é possível concluir, primeiramente, que homens, mulheres, jovens e idosos são virtuosos, pois possuem as qualidades da prudência e da justiça. Como corolário, no que concerne ao ser humano, a virtude é a mesma não importa o gênero e a idade (73c).

A mesma tese é defendida nas *Leis*, ainda que implicitamente, na passagem 770c7-d2. Nesse passo, há uma concitação aos futuros legisladores a se unirem ao Estrangeiro, Clínicas e Megilo em torno de um único objetivo, a saber, a direção de todos os esforços para que todos os membros da comunidade, homem ou mulher, novo ou idoso se tornarem bons cidadãos, por todo e qualquer meio possível (estudo, boa disposição de caráter, opinião, dentre outros), ou seja, a comunidade de Magnésia deve estar em consonância de que cada um dos seus

membros deve buscar, individualmente, ser excelente tanto quanto a alma humana pode sê-lo. Desse modo, todas as pessoas, a princípio, estão aptas a buscar a excelência sem nenhum tipo de distinção. O Estrangeiro de Atenas não discrimina, nessa passagem, uma excelência masculina nem feminina. Ao contrário, parece que a excelência é a mesma para todos e pode ser alcançada por diversos meios, que também são comuns a todos. Em outros termos, essa passagem parece apontar que homens e mulheres, a princípio, podem ser igualmente virtuosos da mesma maneira e no mesmo grau.

Como mencionado, um dos meios para a aquisição da excelência é a educação. A educação no que toca à guerra e à música será pública e obrigatória para todos, ou seja, haverá as mesmas prescrições tanto para os homens como para as mulheres, inclusive o mesmo treinamento (804d6-e1). Mais ainda, o Estrangeiro rechaça qualquer tentativa de impor obstáculos ao treinamento militar feminino ao citar o exemplo das sauromátidas, que praticam a equitação e várias outras modalidades de exercícios de guerra (o arco e a flexa e outras armas) como os homens (804e1-805a3). Além desse exemplo mítico, há razões pragmáticas para incluir as mulheres no treinamento militar, a saber, o aumento da capacidade de proteção da cidade, a ponto de o Estrangeiro qualificar como “irracional” o monopólio masculino da defesa militar, pois está desperdiçando metade da sua força, sobretudo na defesa da cidade (805a3-b2).

Ao tornar semelhante o estatuto entre homens e mulheres na cidade, elas passam a ser percebidas de outra maneira, a saber, como uma participante ativa na defesa e na estabilidade da cidade. Ainda que as razões do Ateniense/Platão sejam pragmáticas, essa elevação do estatuto da mulher não deixa de ser uma visão distinta da prática ateniense.

Outrossim, no passo 806c3-7 defende-se, mais uma vez, que a felicidade completa da cidade depende da educação das mulheres, pois o cuidado somente de uma parte da cidade, ou seja, do gênero masculino tem duas consequências. A primeira consiste em se ter a outra parte (as mulheres) entregue à indolência, ao luxo e ao desregramento, por não ter lhes legado educação (806c4-5). A segunda consequência se faz sentir no plano comunitário, pois, ao não educar as mulheres, a cidade somente consegue alcançar metade da felicidade (806c5-7). Em razão dessa passagem (806c3-7), Bobonich (2002, p. 386-388), por exemplo, acredita

que nas *Leis* há a defesa da igualdade de gêneros, pois, como as mulheres podem ser tão felizes ou prósperas como os homens e como a felicidade implica virtude, ou melhor, não se pode ser feliz sem ser virtuoso, o gênero feminino pode alcançar o mesmo grau de excelência do que o gênero masculino.

Todavia, a tese da igualdade entre os gêneros é aparentemente abalada em razão da controversa passagem 780d9-781b6, inserida na discussão sobre a introdução das refeições comuns também para as mulheres, algo inédito na cultura grega. Cito o discurso do Ateniense:

Pois, entre vós, Clíniás e Megilo, as refeições que os homens fazem juntos são ao mesmo tempo uma excelente instituição e, repito, o resultado maravilhoso de uma necessidade providencial. Mas, para as mulheres, a questão foi deixada de lado pelas vossas leis, sem qualquer razão válida, e não se esperava que a prática de refeições feitas em conjunto pelas mulheres visse a luz do dia. Pelo contrário, essa metade da espécie que é a nossa, já mais naturalmente dissimulada e mais astuta devido à sua fraqueza, o sexo feminino, foi muito erradamente abandonada à sua desordem por esse recuo do legislador. Agora, por causa desta negligência, sabemos que muitas coisas escapam ao seu controle, o que teria sido muito melhor do que agora se a lei tivesse cuidado disso então. A parte deixada sem cuidados não é, na verdade, apenas a metade constituída pelas mulheres, como se poderia acreditar, porque entre nós, quanto mais o sexo feminino é inferior em virtude ao sexo masculino, mais o benefício excede o dobro. Para a felicidade da cidade, ele preferiria voltar a este ponto, colocar as coisas em ordem e regular todas as práticas sem estabelecer uma distinção entre homens e mulheres. (Platão, *Leis* 780d6-781b6, tradução minha da edição francesa elaborada por Luc Brisson e Jean-François Pradeau, 2006, p. 325-326)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Texto em francês referente à passagem 780d6-781 b6: "Chez vous, Clinias et Mégille, les repas que prennent en commun les hommes sont à la fois une excellente institution et, je le répète, les merveilleux résultat d'une nécessité providentielle. Mais, pour les femmes, la question a été laissé de côté par vos lois, sans aucune raison valable, et la pratique de repas pris en commun par les femmes n'a pas été appelée à voir le jour. Au contraire, cette moitié de l'espèce qui est la notre, déjà plus naturellement dissimulée et plus artificieuse en raison de sa faiblesse, le sexe féminin, a été à grand tort abandonnée à son désordre par cette reculade du législateur. Or, du fait de cette négligence, on sait que beaucoup de choses échappent à votre contrôle qui eussent été beaucoup mieux qu'à présent si la loi s'en était occupée alors. La partie laissé sans soin n'est pas seulement en effet la moitié constituée par les femmes, comme on pourrait le croire, car chez nous, plus le sexe féminin est inférieur selon la vertu au sexe masculin, plus le bénéfice dépasse le double. Il voudrait mieux pour le bonheur de la cité revenir sur ce point, y mettre de ordre et régler toutes les pratiques sans établir une distinction entre hommes et femmes. (Tradução em francês do grego por Luc Brisson e Jean-François Pradeau, 2006, p. 325-326).

O termo “asthenés” denota fraqueza, ausência de poder, que pode ser tanto do corpo quanto da mente. Acredito que o Ateniense faz referência à fraqueza física no sentido de que a mulher, em média, não tem a mesma força física do que o homem (em média). E, em razão dessa debilidade física, ela se utiliza de outros artifícios para alcançar seus objetivos, a saber, a dissimulação e a astúcia (781a3-4). A partir dessa interpretação, a visão pouco lisonjeira do gênero feminino ocorre em razão de o legislador descurar da educação feminina. Em outros termos, a mulher tem uma capacidade intelectual e, com a devida educação que, treine seu corpo e a sua alma, ela pode utilizar essa capacidade intelectual para a construção de uma cidade próspera, sem o uso da dissimulação e da astúcia. Dito de outro modo, como pontuam Samaras (2013, p. 189), Bobonich (2002, p. 387-388) e Saunders (2003, p. 592-593), esse comportamento atribuído ao gênero feminino não é incorrigível, pois ele é fruto do costume e não da sua natureza propriamente dita. Essa percepção parece ser reforçada nas alíneas seguintes (781a6-b3) em que o Ateniense atribui a inferioridade em relação à virtude do gênero feminino à negligência do legislador. Mais ainda, o vocábulo “akósmetos”, que surge como advérbio no texto (“akósmetos”) em 781b1, com o significado de “desordem”, pode, segundo Eide (2002, p. 107), significar “desorganizado” ou “não preparado”, sendo, ainda segundo o mesmo autor, a contraparte negativa de “nómôn étuken”, ou seja, algo como “aquilo que se torna objeto da legislação”. Assim, Eide (2002, p. 107-108) defende que o gênero feminino não é tão hábil ou virtuoso quanto o masculino, em razão do descaso do legislador e não, como se poderia interpretar, que as mulheres são essencialmente menos virtuosas do que os homens. Nesse sentido, o legislador teria que realizar um esforço maior, pois ele deveria educar ambos os gêneros e reparar as deficiências das mulheres. Quais deficiências? As suas habilidades naturais, como já mencionado, por serem menos fortes fisicamente do que homens (Eide, 2002, p. 108), mas também eventuais recalcitrâncias herdadas de costumes distintos dos implementados na Magnésia (é preciso lembrar que a cidade será colonizada por pessoas advindas de outras cidades que carregarão consigo outros hábitos e costumes, como informa o passo 708b-d) (781c-d). Um desses obstáculos à plena educação feminina consiste no hábito da reclusão (781c). Em razão desse costume estar arraigado nas mulheres, elas não desejarão, a princípio, participar dos repastos

públicos (781c-d). Assim, o legislador deverá persuadir as mulheres a participarem das refeições comuns e a se exporem publicamente como fazem os homens (781c-d). É preciso notar, portanto, que a reclusão feminina não é algo próprio da essência feminina, mas formada pelo hábito (781c).

Além disso, como bem alerta Eide (2002, p. 108), a interpretação dessa passagem deve tomar todo o contexto a fim de se apreender o seu significado, uma vez que a síntese das frases é um tanto quanto descuidada, então para se compreender o real pensamento do autor, deve-se tomar todo o contexto do diálogo e não somente uma passagem isolada. Desse modo, é mister, primeiramente, atentar-se ao objetivo da passagem, a saber, instituir as sissítias ou as refeições públicas para as mulheres (780a-b; 780e-781a). Ora, essa instituição, tipicamente dórica, tem como fim aumentar a coesão social ou a amizade política na cidade e, no caso das mulheres, estimulá-las a sair de casa e ter uma vida pública (781c-d). Em outros termos, a passagem como um todo pretende incluir as mulheres como objeto de cuidado da legislação e inseri-las como parte integrante ativa na comunidade (Eide, 2002, p. 108). Ademais, complementando a tese defendida por Eide, acredito que, um dos objetivos de Platão nas *Leis* é formar uma comunidade política em que as pessoas sejam *philoí* (amigos) uns dos outros e, sobretudo, desenvolvam a amizade cívica (628a-e). É preciso ressaltar que, um dos requisitos para a amizade política é a existência de uma certa equidade, principalmente, com relação à excelência entre as pessoas (757a-e; 837a-d; 694a-b). Dito de outro modo, um dos propósitos nas *Leis* consiste em estimular que os cidadãos se aproximem e se conheçam, na medida do possível, uns aos outros, que cuidem uns dos outros, seja através de eventuais auxílios em razão de alguma dificuldade, seja por meio da educação (ao educar uns aos outros para a virtude) e, principalmente, que todos na comunidade partilhem os mesmos valores, costumes e modo de vida de maneira a se tornarem semelhantes na virtude (628a-c; 693b-c; 705a; 738d-e; 739c-d; 837a).

Desse modo, se a crítica do Ateniense consiste em refutar a educação dórica (e a ateniense) por não educarem as mulheres como educam os homens de modo a torná-las membros da comunidade capazes de servirem no exército e se tornarem completamente virtuosas, não parece ter muito sentido considerar a mulher inferior ao homem no que tange à excelência (805a-806c). Além disso, as

considerações do Ateniense acerca da educação das mulheres nos conduzem a concluir que ele deseja educá-las para a coragem, para a exposição pública, alcançando algum tipo de equilíbrio entre os gêneros. Em última instância, parece que as distinções entre os gêneros nas *Leis* se devem muito mais a razões culturais/educacionais e menos a distinções puramente biológicas, ainda que tais não possam ser descartadas, como parece sugerir a passagem 802 e em que o Ateniense menciona uma distinção entre as harmonias e ritmos femininos e masculinos. Nesse sentido, o legislador deve saber distinguir os dois tipos, masculino e feminino. O tipo masculino é dito aquele que se inclina para a magnificência e a coragem e o tipo feminino é aquele que se inclina para a ordem e para a temperança (802e). Ora, essa apreciação do Ateniense marca dois pontos. O primeiro concerne em que ambos os tipos se inclinam para determinadas características, mas não implica que as mesmas necessariamente se desenvolverão. Elas não são definitivas. Ademais, tais qualidades, ainda que possam ser atribuídas a uma tendência biológica, o Ateniense não deprecia nenhuma dessas características. Ao contrário, uma leitura atenta do diálogo nos mostra que é exatamente a temperança e a ordenação de si que ele tenta, por meio da educação, impingir nos cidadãos, ou seja, o que ele chama de tipo feminino (696b-c; 742e-743d; 733e-734 d; 716c-d).

Todavia, algumas passagens depois, o cenário parece ser bem distinto. Na passagem 805c6-d1, pode-se vislumbrar isso, cito: “A nossa tese é de que é necessário que o gênero feminino deve, o máximo possível, partilhar com o gênero masculino a educação e também outras coisas” (tradução minha). Há, portanto, uma distinção de grau na igualdade entre os gêneros, ou seja, o gênero feminino divide com o masculino a educação dada pela cidade e todas as outras coisas ao máximo, mas não completamente. A passagem sugere que o gênero masculino gozará de todos os bens na sua plenitude (ou tanto quanto possível ao gênero humano), mas o mesmo não ocorrerá com as mulheres. Ao gênero feminino será vedada a participação em alguns bens ou as mulheres não gozaráo dos cargos da mesma forma ou na mesma medida que os homens.

Desse modo, parece-me que Platão está inclinado a defender a quase igualdade de essências entre homens e mulheres, mas não a igualdade total.

Outrossim, o mesmo parece ocorrer com relação à igualdade de oportunidades. Na próxima seção, debruçar-me-ei sobre esse tema nas *Leis*.

## 2 Igualdade de oportunidades nas *Leis*

Cabe, primeiramente, determinar a concepção de igualdade de oportunidades, sobretudo nas *Leis*. Nesse sentido, vou me valer das lições de Samaras para especificar o que entendo como igualdade de oportunidades. Segundo Samaras, a tese da igualdade de oportunidades exige a adoção de dois requisitos. O primeiro requisito consiste na possibilidade de a mulher se tornar tão virtuosa quanto o homem. Esse requisito é aceito, a princípio, pelo Estrangeiro de Atenas dada a universalização da educação prevista no diálogo. O segundo requisito consiste na possibilidade de eleição das mulheres para os cargos superiores da Magnésia. Alguns intérpretes, como Brisson (2012, p. 105), Stalley (1983, p. 105) e Okin (1979, p. 47), acreditam que, o Ateniense só prescreve às mulheres os cargos que estão em consonância com o seu papel social, isto é, como as inspetoras da família e do casamento (784a-c; 930a), inclusive em razão de que tais cargos serem uns dos poucos que ele cita expressamente para as mulheres. Okin (1979, p. 47-48) ainda aduz que, em virtude de o Ateniense mencionar logo em seguida (após prescrever às mulheres o cargo de inspetoras do casamento (784a-b)), a idade para os cargos oficiais (40 anos para mulheres e 30 anos para os homens), isso seria uma evidência de que as mulheres somente poderiam ocupar os cargos expressamente mencionados anteriormente, a saber, inspetoras da família e do casamento e mesmo assim, após os 40 anos. Além disso, pesa contra a elegibilidade quase irrestrita das mulheres, a redação acerca do procedimento e do colégio eleitoral para a eleição do Diretor da Educação (redação confusa e que parece restringir aos homens exclusivamente o voto para esse cargo) (764c-766b). Aliás, de modo geral, a redação e a interpretação sobre os critérios de elegibilidade e votação para os cargos são obscuras. No entanto, acredito que, em concordância com a posição de Samaras (2013, p. 191) e de Saunders (2003, p. 593), salvo a exceção do cargo de diretor da educação, em que Platão alude expressamente que deve ser ocupado por um homem, pai, com mais de 50 anos (765d), há a possibilidade da eleição das mulheres para os cargos mais

importantes da Magnésia, como guardiães da lei e até mesmo, em tese, o Conselho Noturno (951e; 961a). Ora, se elas podem ser guardiães da lei, podem ser eleitas e terem direito de voto para os outros cargos também, exceto restrição expressa.

Nesse sentido, ao explanar sobre a seleção para as magistraturas, ele não faz nenhuma distinção entre os gêneros (753b4-d1). A única exigência é a de portar armas como integrantes da cavalaria ou da infantaria ou ter participado da guerra (753b). No entanto, ele limita a participação feminina no exército, ela ocorrerá após o nascimento dos filhos e não poderá ultrapassar os cinquenta anos (785b2-9). Alguns intérpretes, como Samaras (2013, p. 192) e Saunders (2003, p. 594), observam que as mulheres funcionariam como um “exército de reserva” e não atuariam na linha de frente e que seu treinamento militar seria mais leve do que o dos homens (813e3-814c4). Todavia, ainda segundo muitos deles, como Samaras e Saunders (2003, p. 594-597) acima citados, mesmo nesses casos, poderiam ser considerados como participação no exército e treinamento militar, ou seja, as mulheres ainda participariam plenamente como cidadãs das eleições na cidade, pois ao elencar as condições de elegibilidade, Platão não faz nenhuma restrição. É bem verdade que alguns sugerem, como Samaras (2013, p. 194), que, ele não faz essas restrições em razão de jamais imaginar que uma mulher pudesse, na realidade, lançar-se publicamente para tais cargos. No entanto, isso é meramente especulação.

Um outro problema, trazido à discussão por Saunders, concerne ao tempo em que é possível o serviço militar. Conforme o passo 785b, as mulheres teriam dez anos, ou seja, dos 40 aos 50 anos para realizar as atividades militares. Contudo, como o próprio Saunders (2003, p. 595-596) nota, na passagem 814a-c, o Ateniense explana sobre a necessidade de as mulheres aprenderem a lutar, pois se um dia a cidade for invadida, elas terão capacidade de resistir às invasões do exército estrangeiro a fim de proteger seus filhos e as demais crianças da cidade. Assim, uma questão se impõe – será que realmente durante o período de procriação (até os 40 anos), a mulher, de fato, não participa do serviço militar? Acredito que, em razão das passagens 814a-c e 829a-b (a previsão de que as mulheres, crianças e homens participarão de uma marcha com fins de treinar a

população para guerra), é possível defender que essa vedação do serviço militar antes dos 40 anos não seja absoluta.

Diante de tamanha lacuna, acredito que as evidências no diálogo tendem a admitir uma quase igualdade de oportunidades, mas não uma igualdade absoluta, como defende Samaras, pois há algumas restrições com relação à idade em que as mulheres podem participar da vida militar e, portanto, serem eleitoras e elegíveis para os cargos, ainda que, como se procurou demonstrar, é possível suspeitar que essa limitação não seja absoluta. Ademais, a quase igualdade de oportunidades se impõe, principalmente, em razão dos critérios para a escolha do Diretor da Educação, responsável pela formação educacional de todas as meninas e de todos os meninos da Magnésia, conforme a citação a seguir:

Ele deve ter, no mínimo, cinquenta anos de idade e ser pai de crianças legítimas - de preferência filhos e filhas, embora qualquer um deles sirva sozinho. O próprio candidato escolhido e aqueles que o escolhem devem compreender que este é de longe o mais importante de todos os cargos supremos na cidade. (Platão, *Leis* 765d-e. Tradução minha da edição inglesa elaborada por Trevor Saunders 1970, p. 240-241)<sup>3</sup>.

A passagem esclarece que o Diretor da Educação, em razão das suas atribuições, é considerado o cargo mais importante da Magnésia (765d-e). Essa magistratura deve ser ocupada exclusivamente por homens (765d), pois consta como um de seus requisitos, além da idade mínima de 50 anos, ser *pai* (765d). Assim, se uma das condições para o preenchimento do cargo é ser pai, então tal magistratura só deve ser ocupada por uma pessoa do sexo masculino. Ademais, sua descendência deve ser composta por crianças legítimas, preferencialmente crianças de ambos os sexos, embora seja possível a ocupação do cargo por um homem que seja pai só de meninas ou só de meninos (765d).

Todavia, como exposto, as passagens são deveras ambíguas e lacunosas. Por fim, cabe mencionar algumas restrições no plano social à plena participação da mulher na vida pública. Essas citações são relevantes para apresentar um

<sup>3</sup> *Leis* 765d-e: "He must be not younger than fifty years old, and the father of legitimate children - preferably both sons and daughters, though either alone will do. The chosen candidate himself and those who choose him should appreciate that this is by far the most important of all the supreme offices in the state." (Tradução do grego de Trevor Saunders, 1970, p. 240-241)".

quadro geral do estatuto do gênero feminino nas *Leis* e para corroborar minha hipótese da quase equidade da posição das mulheres em relação aos homens no diálogo.

### **3 Restrições sociais enfrentadas pelo gênero feminino**

No plano social as restrições são ainda maiores, como a vedação à posse da propriedade privada, ou seja, elas não podem ser proprietárias dos lotes nem tampouco serem herdeiras (923c). Somente aos homens cabe a primazia de ser herdeiro e possuir propriedade (923c). A escolha do marido cabe ao pai ou *kýrios* (uma espécie de tutor legal) da mulher (774e; 923d). Com relação aos atos jurídicos, o testemunho da mulher só é possível em um processo judicial após os 40 anos e, se não tiver marido, também mover uma ação judicial (937a), ou seja, as mulheres nas *Leis* encontram muitas limitações. Outras prescrições não são exatamente restritivas, mas elas são mais flexíveis com relação ao gênero feminino do que com o masculino. Assim, a título ilustrativo, Saunders (2003, p. 595) menciona que, no passo 834c4-d6, que se refere às competições de arco ou lança montados em animais, tais disputas serão opcionais para o gênero feminino, mas obrigatórias para o masculino. Além disso, a partir dos seis anos, haverá segregação entre meninos e meninas, embora ambos recebam a mesma educação (794c-d).

Por outro lado, ambos os gêneros, sem nenhuma distinção quanto à penalidade, podem cometer o crime de adultério (784c-e) e as punições do código penal parecem ser rigorosamente as mesmas para ambos os gêneros (781b; 864c). Igualmente, a mulher pode participar dos tribunais de família (878a). Dito de outro modo, embora haja algum progresso em relação à situação das mulheres em Atenas, ainda há muitas restrições sociais à plena participação da mulher na vida pública na Magnésia.

### **Considerações finais**

A partir do exposto, é possível perceber quão ambígua é a redação das *Leis* no que se refere à posição do gênero feminino. É bem verdade que o texto advoga

a favor da educação irrestrita para todos os gêneros (804d). No entanto, é possível perceber uma certa limitação a essa educação, pois as mulheres somente participarão “na medida do possível” ou “o máximo possível” (805c). Ora, isso implica que esse compartilhamento não será total e, como já foi mencionado, se tal não ocorre a educação é para desenvolver a virtude na pessoa (643e), talvez a mulher não seja considerada tão virtuosa como o homem.

Com relação à igualdade de oportunidades, há ainda mais ambiguidade e lacunas na redação das passagens. Contudo, aparentemente, as mulheres são eleitoras e podem participar de quase todos os cargos. Mais uma vez, a exclusão com relação ao cargo de Diretor da Educação (764c-766b) e as restrições quanto à idade para prestar serviço militar impedem a plena igualdade.

Desse modo, é possível concluir que, tanto quanto à virtude, quanto à igualdade de oportunidades entre os gêneros, Platão/Ateniense faz alguma distinção. Nesse ponto, discordo de Bobonich (2002, p. 385-388), para quem há igualdade entre os gêneros e de Samaras (2013, p. 181-196), para quem Platão defende a igualdade de oportunidades nas *Leis*. Há inúmeras ambiguidades e restrições no plano político e restrições no âmbito social que impedem a plena igualdade entre os gêneros nas *Leis*, ainda que, distintamente de Okin (1979, p. 45-46) e Stalley (1983, p. 106), acredito que Platão/Ateniense não considere o gênero feminino tão inferior ao masculino como parecem defender os autores mencionados.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2019.
- BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *Les Lois. Livres I à VI*. Paris: Éditions Flammarion, 2006.
- \_\_\_\_\_. *As Leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

- EIDE, T. Including the Women in Plato's *Laws*. A Note on Book 6, 781a-b. *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 77:1, p. 106-109.
- GUTHRIE, W. *A History of Greek Philosophy*. The Later Plato and The Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- OKIN, S. *Women in Western Political Thought*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1979.
- PLATÃO. *The Laws*. Translated with an introduction by Trevor Saunders. Middlesex, Baltimore, Ringwood: Penguin Books Ltd., 1970.
- \_\_\_\_\_. *Leis e Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *As Leis incluindo Epínomis*. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.
- SAMARAS, T. Family and the question of women in the Laws. In: BOBONICH, C. (ed). *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 172-196.
- SAUNDERS, T. *Plato on women in the Laws*. In: POWELL, A. (ed.) *The Greek Word*. London and New York: Routledge, 2003.
- STALLEY, R. *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

**A GRAMÁTICA DO VIR-A-SER NO LIVRO I DA FÍSICA  
DE ARISTÓTELES: OS DOIS USOS DA PROPOSIÇÃO  
'EK NA DESCRIÇÃO DA MUDANÇA E SEUS  
FUNDAMENTOS METAFÍSICOS**

**THE GRAMMAR OF COMING-TO-BE  
IN ARISTOTLE'S PHYSICS I: THE TWO USES  
OF THE 'EK PREPOSITION IN THE DESCRIPTION OF  
CHANGE AND ITS METAPHYSICAL FOUNDATIONS**

**Aldrin Pardellas de Carvalho**

Mestrando em Filosofia na PUC-Rio

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0008-6167-0450>

<https://lattes.cnpq.br/0129393431594335>

[aldrin@aluno.puc-rio.br](mailto:aldrin@aluno.puc-rio.br)

**Resumo:** O objetivo deste artigo é esclarecer as razões do uso aristotélico da preposição “ἐκ” em sua análise do modo como descrevemos o vir-a-ser em *Física I* 7 a partir da maneira como ele próprio parece conceber a estrutura metafísica desse fenômeno. De acordo com ele, nas frases que seguem a estrutura “algo vem-a-ser a partir de algo” (ἐκ τίνος γίγνεσθαι τι), o “algo a partir do qual” – o ἐκ τίνος – deve referir-se sobretudo ao estado privativo no qual a coisa se encontrava antes de se transformar. Há, no entanto, casos onde elas podem ser referidas ao subjacente da mudança – a saber, nos casos de fabricação de artefatos –, de modo que, segundo Aristóteles, não podemos dizer que “o músico veio-a-ser a partir do homem”, mas podemos dizer que “a estátua veio-a-ser a partir do bronze”. Este artigo defende que a restrição no uso dessa construção, longe de ser uma coincidência de ordem meramente linguística, encontra sua justificativa no plano metafísico: é o próprio modo como Aristóteles concebe a estrutura das coisas em seu processo de devir que, de um lado, nos permite dizer que um artefato é fabricado “a partir de sua matéria” e que, de outro, nos impede de dizer que um mero acidente vem-a-ser “a partir da substância” na qual ele inere. Para chegar a tal conclusão, será preciso analisar as listagens oferecidas por Aristóteles dos diversos usos

possíveis da preposição *ἐκ*, além de explicar a diferença estrutural que parece haver entre o vir-a-ser de um artefato e as outras formas de mudança.

**Palavras-chave:** vir-a-ser; gramática; Aristóteles; *Física*; *ἐκ*.

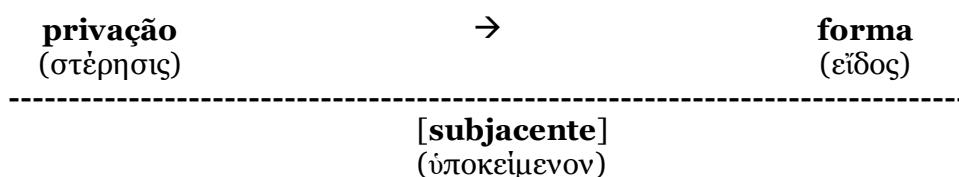
**Abstract:** The aim of this paper is to clarify the reasons for Aristotle's use of the “*ἐκ*” preposition in his analysis of the way we describe coming-to-be in *Physics* I 7, based on the way he himself seems to conceive the metaphysical structure of this phenomenon. According to him, in sentences following the structure “something comes-to-be from something” (*ἐκ τίνος γίγνεσθαι τι*), the “something from which” – the *ἐκ τίνος* – must primarily refer to the privative state in which the thing existed before its transformation. However, there are cases where it can refer to the underlying item of the change – namely, in cases such as the manufacturing of artificial substances – so that, according to Aristotle, we cannot say that “the musician came-to-be from the man,” but we can say that “the statue came-to-be from the bronze.” This paper argues that the restriction on the use of this construction, far from being a mere linguistic coincidence, finds its justification at the metaphysical level: it is the very way Aristotle conceives the structure of things in their process of coming-to-be that, on the one hand, allows us to say that an artifact is manufactured “from its matter” and, on the other hand, prevents us from saying that a mere accident comes-to-be “from the substance” in which it inherits. To reach this conclusion, it will be necessary to analyze the listings provided by Aristotle of the various possible uses of the *ἐκ* preposition, as well as explain the structural difference that seems to exist between coming-to-be of an artifact and other forms of change.

**Keywords:** coming-to-be; grammar; Aristotle; Physics; *ἐκ*.

## Introdução

Aristóteles dedica o livro I de sua *Física* à investigação dos princípios da natureza (185a10-16), que posteriormente são designados também como princípios dos entes que são por natureza (τῶν φύσει ὄντων, 190b17-18). Ao fim do capítulo 7, esses princípios revelam-se ser forma (εἶδος/μορφή), privação (στέρησις) e subjacente/substrato (ὑποκείμενον), três fatores que estariam

envolvidos em toda e qualquer forma de mudança.<sup>1</sup> De acordo com alguns intérpretes mais recentes de *Física I*, esse esquema se aplicaria em dois níveis: no caso das mudanças accidentais, a forma em questão seria uma característica accidental e o subjacente seria uma substância, enquanto no caso das gerações substanciais, a forma adquirida seria uma forma substancial e o subjacente seria a matéria (ver, e.g., Quarantotto, 2018, p. 35-36). Assim, toda mudança seria o processo de aquisição de uma forma por parte de uma coisa subjacente a partir de um estado em que ela estava privada dessa forma, enquanto o substrato em questão permanece no decorrer da mudança. Esse modelo pode ser visualizado segundo o esquema abaixo:



Ao longo de *Física I*, Aristóteles apresenta uma série de argumentos que indicam a necessidade de se fazer essas distinções no interior das coisas que se transformam: primeiro, entre cada um dos estados opostos e, depois, entre esses mesmos contrários e a coisa subjacente. Um dos argumentos tidos como centrais é aquele que inicia o capítulo 7 (189b32-190a13): trata-se de uma análise do modo como descrevemos (φαμὲν, 189b32) os processos de vir-a-ser, pela qual Aristóteles conclui que, dos itens envolvidos na mudança, “um vem-a-ser permanecendo e um [vem-a-ser] não permanecendo” (τὸ μὲν ὑπομένον γίγνεται τὸ δ' οὐχ ὑπομένον, 190a11-12). É essa análise que será discutida aqui, mas com uma preocupação menos tradicional: o objetivo deste artigo é explicar certa ambiguidade na maneira aristotélica de descrever o vir-a-ser e mostrar como ela parece estar assentada na estrutura metafísica da mudança no modo como concebida pelo próprio Aristóteles. Transcrevo, a seguir, duas passagens fundamentais dessa análise que servirão de ponto de partida para a nossa investigação:

<sup>1</sup> Aristóteles afirma explicitamente que tratará “do vir-a-ser como um todo” (περὶ πάσης γενέσεως) logo antes de expor sua visão sobre os princípios (*Física I* 7, 189b30-32).

Dizemos que ‘algo vem-a-ser a partir de outro’ ( $\gammaίγνεσθαι \varepsilon\xi$   $\alpha\lambdaou\ \alpha\lambdao$ ) ou que ‘algo [vem-a-ser] a partir de algo diferente’ ( $\varepsilon\xi\ \varepsilon\tau\epsilon\rhoou\ \varepsilon\tau\epsilon\rhoou$ ) [...]. Digo isso, desse modo, pois há ‘o homem vem-a-ser músico’, há ‘o não-músico vem-a-ser músico’ e há “o homem não-músico [vem-a-ser] homem músico”. [...] Mas em um desses [casos] não se diz somente que ‘isto vem-a-ser’ ( $\tau\delta\delta\epsilon\ \gammaίγνεσθαι$ ), mas também que ‘[vem-a-ser] a partir disto’ ( $\varepsilon\kappa\ \tau\delta\delta\epsilon$ ), tal como ‘a partir do não-músico o músico [vem-a-ser]’. Mas isso não se diz quanto a todos [os casos]: não [dizemos] que ‘o músico veio-a-ser a partir do homem’, mas que ‘o homem veio-a-ser músico’. (*Física* I 7, 189b32-190a8).<sup>2</sup>

Assim, Aristóteles elenca uma série de descrições possíveis de um mesmo processo – a saber, o processo pelo qual um homem é educado na música – e restringe o uso das construções em  $\varepsilon\kappa/\varepsilon\xi$  de modo que elas só podem ser feitas no caso de o “algo a partir do qual” a coisa se transforma ( $\varepsilon\kappa\ \tau\iota\iota\o\varsigma$ ) referir-se à privação. No entanto, mais adiante, ele apresenta uma exceção a essa regra, de modo que, em alguns casos, pode ser que o  $\varepsilon\kappa\ \tau\iota\iota\o\varsigma$  seja, na verdade, o subjacente que permanece no decorrer da mudança:

Diz-se que 'algo vem-a-ser a partir de algo' ( $\varepsilon\kappa\ \tau\iota\iota\o\varsigma\ \gammaίγνεσθαι\ \tau\iota$ ), e não que 'isto vem-a-ser algo' ( $\tau\delta\delta\epsilon\ \gammaίγνεσθai\ \tau\iota$ ), sobretudo a respeito daquilo que não permanece ( $\varepsilon\pi\iota\ \tau\o\ \mu\j\ \dot{\nu}\pi\mu\mu\epsilon\n\o\tau\o\$ ), tal como 'o músico vem-a-ser a partir do amusical', e não '[o músico vem-a-ser] a partir do homem'. No entanto, também a respeito daquilo que permanece ( $\varepsilon\pi\iota\ \tau\o\ \dot{\nu}\pi\mu\mu\epsilon\n\o\tau\o\$ ) às vezes se diz dessa maneira, pois dizemos que 'uma estátua vem-a-ser a partir do bronze' e não que 'o bronze [vem-a-ser] estátua'. Mas, certamente, do oposto que não permanece ( $\varepsilon\kappa\ \tau\o\ \dot{\alpha}\nu\kappa\epsilon\mu\epsilon\n\o\$   $\kappa\iota\mu\ \dot{\nu}\pi\mu\mu\epsilon\n\o\tau\o\$ ) se diz de ambos os modos: tanto que "isto [vem-a-ser] a partir daquilo", quanto que 'isto [vem-a-ser] aquilo': de fato, diz-se que '[o músico vem-a-ser] a partir do amusical' e que 'o amusical vem-a-ser músico'. (*Física* I 7, 190a21-29).

As diversas maneiras de descrever o vir-a-ser listadas nos parágrafos anteriores podem ser organizadas de acordo com a seguinte tabela, sendo a frase tachada a única restrição feita por Aristóteles:

<sup>2</sup> As traduções dos trechos de Aristóteles, salvo indicação do contrário, são minhas.

“isto vem-a-ser algo” (τόδε γίγνεσθαι τι)	“algo vem-a-ser a partir de algo” (εκ τινος γίγνεσθαι τι)
o homem vem-a-ser músico	o músico vem-a-ser a partir do homem
o não-músico vem-a-ser músico	o músico vem-a-ser a partir do não-músico
o homem não-músico vem-a-ser homem músico	o homem músico vem-a-ser a partir do homem não-músico
o bronze vem-a-ser estátua <sup>3</sup>	a estátua vem-a-ser a partir do bronze

O que se depreende desse quadro é o seguinte: na linguagem comum, o estado privativo – isto é, “o oposto que não permanece” – do qual o processo de mudança parte sempre pode ser descrito como um *εκ τινος* – isto é, como algo a partir do qual a nova coisa se dá. No entanto, há casos onde também o subjacente que permanece pode ser caracterizado dessa maneira (como no exemplo da estátua que dizemos vir-a-ser a partir do bronze), ainda que isso não seja admitido em todos os casos (como no exemplo do músico que não dizemos vir-a-ser a partir do homem). As próximas seções serão dedicadas a investigar por que isso acontece.

## 1 Os vários usos de *εκ* em Aristóteles

Vale dizer, inicialmente, que a primeira diferença entre o exemplo do homem músico e o exemplo da estátua de bronze é que Aristóteles os toma respectivamente como, de um lado, um caso de mudança incidental – ou, mais especificamente, de alteração – e, de outro, um caso de vir-a-ser de uma nova substância a partir de sua matéria.<sup>4</sup> No entanto, não parece possível estender o

<sup>3</sup> No parágrafo citado, Aristóteles parece dizer que essa formulação não seria adequada. Essa, no entanto, é uma construção perfeitamente normal, de modo que os comentadores parecem unânimes em interpretar a frase “οὐ τὸν [γίγνεσθαι] χαλκὸν ἀνδριάντα” de maneira não restritiva. Para discussão desse ponto, ver Charles, 2018, p. 183; Morison, 2020, p. 249-250. De minha parte, adoto a sugestão de Ross de que isso “não significa que a fórmula ‘τόδε γίγνεται τόδε’ não possa ser usada no caso dos ‘τὰ μὴ ὑπομένοντα’, mas [significa] que esse não é o caso que Aristóteles está considerando no momento”. (Ross, 1936, p. 492).

<sup>4</sup> O caso da estátua que vem-a-ser a partir do bronze é um caso de fabricação de um artefato, como direi adiante. Esse tipo de processo, ao menos nesse contexto, é considerado um tipo de geração substancial, como fica claro pelos exemplos de 190b1-9, passagem em geral entendida como sendo o trecho onde Aristóteles se debruça sobre o vir-a-ser substancial (e.g., Angioni, 2020, p. 144).

que foi dito aqui para a geração substancial como um todo, uma vez que não se diz que cada uma das substâncias naturais – como, por exemplo, os animais e as plantas – vem-a-ser a partir de sua matéria constitutiva, mas a partir de sua respectiva semente (ἐκ σπέρματος, 190b4-5), que por sua vez não é algo que permanece no decorrer do processo. Como observou Morison, poderíamos melhor descrevê-la segundo o esquema acima como a junção do item que permanece + o item que não permanece (Morison, 2020, p. 255).<sup>5</sup> Na verdade, ao dizer que aquilo que permanece por vezes pode atuar como *ἐκ τίνος* em certas descrições do vir-a-ser, Aristóteles parece se referir ao caso específico da fabricação dos artefatos, como já notou Charlton, dado que um cachorro, por exemplo, não vem-a-ser a partir de uma pilha de ossos e carne como matéria preexistente (Charlton, 1992, p. 73; 76-77). Portanto, tudo indica que, nos casos de vir-a-ser onde o subjacente é a matéria de um artefato a ser fabricado, o subjacente pode ser considerado um *ἐκ τίνος*. Na *Metafísica*, inclusive, são bastante recorrentes as passagens em que Aristóteles, ao retomar o tema dos princípios das substâncias sensíveis, refere-se à matéria de uma coisa simplesmente como “aquilo a partir do quê” ela se dá (e.g., Z 7 1032a12-19; 8, 1033a24-28 etc.).

Essa frequente associação da matéria ao *ἐκ τίνος* parece ter levado alguns intérpretes a conceberem que o papel da matéria deveria ser sobretudo – e talvez até exclusivamente – descrito em termos de ser um *ἐκ τίνος*. Vasilis Politis, por exemplo, segue à risca essa sugestão, de modo a negar qualquer permanência à matéria de uma coisa uma vez concluído o seu vir-a-ser, afirmando que forma e matéria não seriam, como sustenta a visão tradicional, princípios no sentido de constituintes atuais da coisa gerada, mas “princípios no sentido de serem elementos explanatórios últimos das coisas que estão sujeitas à geração e à destruição”. Nesse sentido, enquanto o conceito de matéria descreveria aquilo a

---

<sup>5</sup> Por essa razão, há um estranhamento geral quanto à passagem 190b4-5, que parece sugerir que a semente é um exemplo de *ὑποκείμενον*. Esse estranhamento se dá na medida em que ele seria, segundo a visão tradicional, aquilo que permanece no decorrer da mudança, ao passo que a semente evidentemente não o faz (e.g., Charles, 2018, p. 185-186). Mesmo aqueles que defendem que a semente seja de fato descrita como um *ὑποκείμενον* reconhecem que esse termo teria ali um sentido distinto, dado que é evidente que a semente não permanece no processo (e.g., Morison, 2020, p. 245-246). O que parece fora de dúvida é que a semente dê lugar ao ser vivo que dela há de surgir, sem que ela permaneça.

partir do qual algo é gerado, a forma explicaria por que essa matéria se torna aquela coisa particular material que ela se torna. Essa leitura mais radical, que tem como corolário a completa aniquilação da matéria no decorrer do processo, seria, para Politis, reflexo do célebre equacionamento aristotélico entre os conceitos de matéria e de potência, pois de fato é esperado que uma potência, ao ser atualizada, se esvaneça enquanto potência, dando lugar à atualidade (Politis, 2004, p. 58-61). De maneira similar, Jones chega à conclusão de que a matéria não permanece na fabricação de uma estátua, entendendo a preposição *ἐκ* no caso da matéria com tendo um sentido exclusivamente cronológico (Jones, 1974, p. 488-493). Na tentativa de encontrar uma interpretação mais intuitiva na qual a matéria não seja completamente abandonada no decorrer do processo de mudança, examinarei adiante algumas passagens que esclarecem o uso aristotélico da preposição *ἐκ* de modo a entender como ela poderá ser aplicada à matéria de um artefato.

Em primeiro lugar, devemos nos atentar às listagens dos usos possíveis da preposição *ἐκ* feitas pelo próprio Aristóteles. Há, no *Corpus*, ao menos duas: em *Geração dos Animais I 18* e em *Metafísica Δ 24*. Transcrevo-as, respectivamente e com os usos de *ἐκ* numerados, abaixo:

Mas "algo vem-a-ser a partir de algo" (*γίγνεται ἄλλο ἐξ ἄλλου*) se diz de muitos modos. (Gen#1) De uma maneira, como quando dizemos que a noite vem-a-ser a partir do dia e o homem vem-a-ser a partir do menino – ou seja, quando isto vem depois daquilo (*τόδε μετὰ τόδε*). (Gen#2) De outra maneira, como a estátua vem-a-ser a partir do bronze, a cama vem-a-ser a partir da madeira, e, também, as outras coisas que vêm-a-ser (*τὰ γίγνομενα*) e que dizemos que vêm-a-ser como que a partir da matéria (*ώς ἐξ ὕλης γίγνεσθαι*): o todo vem-a-ser a partir de algo que está presente na coisa e que é reformulado (*ἐκ τίνος ἐνυπάρχοντος καὶ σχηματισθέντος τὸ ὄλον ἐστίν*). (Gen#3) De maneira diferente, como o não-músico vem-a-ser a partir do músico, o doente vem-a-ser a partir do sadio e, em geral, o contrário vem-a-ser a partir do contrário (*τὸ ἐναντίον ἐκ τοῦ ἐναντίου*). (Gen#4) Além dessas maneiras, [...] um insulto vem-a-ser a partir de uma falsa acusação e uma briga vem-a-ser a partir de um insulto. Essas coisas vêm-a-ser a partir de algo enquanto esse algo é princípio de movimento (*ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) [...]" (Geração dos Animais I 18, 724a20-30).

O ‘a partir de algo’ (*ἐκ τινος*) significa, ( $\Delta\#1$ ) num sentido, vir-a-ser a partir daquilo de que as coisas são materialmente constituídas (*ἐξ οὗ ἐστὶν ως ψλησ*) [...], como, por exemplo, todas as coisas que se podem liquefazer vêm-a-ser a partir da água ou como a estátua vem-a-ser a partir do bronze. ( $\Delta\#2$ ) Num segundo sentido, significa derivar do princípio primeiro do movimento (*ώς ἐκ τῆς πρώτης κινησάσης ἀρχῆς*); por exemplo, quando se pergunta a partir de que veio a contenda, responde-se que a partir de um insulto, enquanto foi esse o princípio a partir do qual a contenda veio-a-ser. ( $\Delta\#3$ ) Noutro sentido, entende-se vir-a-ser a partir do composto de matéria e forma (*ἐκ τοῦ συνθέτου ἐκ τῆς ψλησ καὶ τῆς μορφῆς*), assim como as partes derivam do todo, tal como os versos a partir da Ilíada e as pedras a partir da casa [...]. ( $\Delta\#4$ ) Ademais, entende-se que a forma vem-a-ser a partir de suas partes; por exemplo, o homem do bípede e a sílaba das letras. Mas esse é um modo diferente de vir-a-ser relativamente ao modo pelo qual a estátua vem-a-ser a partir do bronze: de fato, a substância composta vem-a-ser a partir da matéria sensível, enquanto a forma vem-a-ser a partir da matéria da forma (*ἐκ τῆς τοῦ εἰδους ψλησ*). ( $\Delta\#5$ ) De algumas coisas se diz dessas maneiras, enquanto de outras se diz que vêm-a-ser embora o significado de vir-a-ser se aplique apenas a uma parte da coisa (*κατὰ μέρος τι*): por exemplo, diz-se que o filho vem-a-ser a partir do pai e da mãe e as plantas da terra, porque derivam de alguma parte deles. ( $\Delta\#6$ ) Enfim, vir-a-ser a partir de algo entende-se no sentido do depois pelo tempo (*μεθ' ὁ τῷ χρόνῳ*): por exemplo, a noite vem-a-ser a partir do dia e a tempestade da bonança, enquanto uma vem depois da outra (*τοῦτο μετὰ τοῦτο*)”. (*Metafísica*  $\Delta$  24, 1023a26ff, adaptado a partir da tradução de Perine, 2015).

Algumas correspondências entre as duas listas são bastante diretas, como já notou Ross: *Gen#1* e  $\Delta\#6$  denotam antecedência e sucessão temporal entre duas coisas; *Gen#2* e  $\Delta\#1$  denotam a matéria constitutiva de algo; *Gen#4* e  $\Delta\#2$  destacam uma relação de causalidade eficiente (Ross, 1924, p. 339). Quanto aos casos excedentes  $\Delta\#4$  e  $\Delta\#5$ , parece-me possível reunir-los sob a lista mais sucinta de *Geração dos Animais* da seguinte maneira. O sentido  $\Delta\#4$  (partes da forma > forma) pode ser entendido como derivado do sentido *Gen#2/Δ#1* (matéria > substância), mas apenas por certa analogia,<sup>6</sup> dado que a “matéria” em questão “não designa a matéria que é o correlato da forma na constituição da substância

<sup>6</sup> Uma analogia, para Aristóteles, se dá “quando semelhantemente está o segundo termo em relação ao primeiro e o quarto em relação ao terceiro”, de modo a se dizer “em lugar do segundo o quarto ou em lugar do quarto o segundo” (*Poética*, 1457b16-19). Nesse caso, poderíamos dizer que os elementos da definição de algo estão para a forma da qual elas são elementos assim como a matéria está para uma substância composta.

composta, mas a matéria que é elemento de que a própria forma se constitui” (Angioni, 2019, p. 333). Quanto a  $\Delta\#5$ , trata-se simplesmente da extensão de algum ou de alguns sentidos mais básicos do  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  para a coisa como um todo de cuja parte a nova coisa deriva, de modo a tratar-se, evidentemente, de um uso secundário e subordinado aos outros. Pelos exemplos dados, esse sentido parece ser subordinado ao menos ao de causalidade eficiente. Deixemos, por ora,  $\Delta\#3$  (composto > parte material) sem correspondente direto. Assim, a partir dessas observações, podemos construir o seguinte quadro de correspondências entre as listas de significados do  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$ :

<i>Gen#1</i> ( $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$ como antecessor temporal)	=	$\Delta\#6$
<i>Gen#2</i> ( $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$ como matéria)	=	$\Delta\#1 + \Delta\#4$
<i>Gen#3</i> ( $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$ como contrário)	=	X
<i>Gen#4</i> ( $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$ como causa eficiente)	=	$\Delta\#2 + \Delta\#5$
X	=	$\Delta\#3$ (composto > parte)

Interessa-nos, sobretudo, os sentidos *Gen#3* (contrário) e *Gen#2/Δ#1* (matéria), pois são diretamente vinculados ao tema dos princípios da natureza – respectivamente, à forma e à privação, de um lado, e ao subjacente, de outro. No entanto, salta aos olhos que Aristóteles não tenha incluído o  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  como denotativo de contrariedade na listagem de  $\Delta$ . Se essa inclusão não lhe pareceu necessária, isso deve ter se dado, parece-me, por uma de duas razões: ou (1) por se tratar de um sentido pouco relevante da expressão, ou (2) por ele acreditar que esse sentido já estivesse de certo modo incluso em algum dos outros listados em  $\Delta$ .<sup>7</sup> Ora, como vimos, esse uso é crucial em *Física I* 7, onde ele é apresentado como a única construção com  $\epsilon\kappa$  apta a ser usada sem restrições. Além disso, como veremos adiante, Aristóteles afirma em Z 7 que o sentido do  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  como contrário privativo tem prioridade sobre o  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  como matéria – significado esse que, por sua vez, consta na lista. Portanto, parece mais razoável ficarmos

<sup>7</sup> Angioni levanta a possibilidade de a ausência do  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  como contrário ser explicada pelo fato de que Aristóteles, na *Metafísica*, estaria interessado não tanto na construção  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma\gamma\iota\gamma\omega\mu\alpha\iota$ , mas na construção  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma\epsilon\iota\omega\alpha\iota$ , de modo a serem excluídas as ocorrências de  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  como contrário na medida em que, a rigor, elas só admitem a primeira formulação (Angioni, 2019, p. 329). No entanto, há duas menções ao verbo  $\gamma\iota\gamma\omega\mu\alpha\iota$  sob a forma de  $\epsilon\gamma\epsilon\omega\epsilon\iota$  em 1023b10, onde Aristóteles ilustra o  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  como antecessor temporal com o exemplo da navegação que se segue do equinócio. Esse exemplo me parece deixar claro que *Metafísica*  $\Delta$  está igualmente interessado nos casos que envolvem o *vir-a-ser* de uma coisa a partir de outra e, portanto, também em sentenças com o verbo  $\gamma\iota\gamma\omega\mu\alpha\iota$ .

com a segunda opção: o *ἐκ τίνος* como contrariedade está incluso em algum outro uso da listagem de Δ.<sup>8</sup>

Qual seria, então, esse uso? A resposta que proponho para essa pergunta está no fato de haver, ao que me parece, entre os usos listados dessa preposição, um uso mais geral, que de certo modo inclui cada um dos outros e o qual se encontra especialmente ligado ao uso de *ἐκ τίνος* como contrário. Para esclarecer esse ponto, devemos recorrer a uma passagem de *Metafísica Z* 7<sup>9</sup> que, além de indicar um critério de prioridade para os usos de *ἐκ*, preparará o próximo passo da nossa investigação rumo à explicação metafísica da diferença de usos que estamos procurando justificar:

[...] apesar de dizermos que algo vem-a-ser tanto a partir da privação quanto a partir do subjacente que chamamos de matéria (*τοῦ ὑποκειμένου ὁ λέγομεν τὴν ύλην*) [...], antes se diz que algo vem-a-ser a partir da privação [...]. E quando a privação não é clara e é sem nome (*ἡ στέρησις ἀδηλος καὶ ἀνώνυμος*) [...], parece que as coisas vêm-a-ser a partir dessas [matéria] [...]. De fato, se alguém considera rigorosamente, não se pode dizer pura e simplesmente dessa maneira, porque aquilo a partir do qual algo vem-a-ser deve ser aquilo que muda e não aquilo que permanece (*τὸ δεῖν μεταβάλλοντος γίγνεσθαι εξ οὗ, ἀλλ' οὐχ ὑπομένοντος*). Por isso se diz desse modo". (*Metafísica Z* 7, 1033a5ff).

Aristóteles aqui nos informa ao menos três coisas de suma relevância. (1) Em primeiro lugar, entre a privação e a matéria, é sobretudo (*μᾶλλον*, 1033a11) a privação que dizemos ser um *ἐκ τίνος*, de modo que a matéria o é apenas em sentido subordinado, enfatizando o que vimos em *Física I* 7 (190a22). (2) Além disso, a preferência pela privação, que configura o caso típico, é justificada: o *ἐκ τίνος* deve ser algo que muda (um *μετάβαλλον*)<sup>10</sup> e não algo que permanece (um

<sup>8</sup> Ross parece ter entendido do mesmo modo. Ver nota 12 adiante.

<sup>9</sup> Apesar de os capítulos 7-9 de *Metafísica Z* serem frequentemente considerados inserções posteriores em Z (para essa questão, ver sobretudo Burnyeat, 2001, p. 29-31), os intérpretes não parecem encontrar razões fortes para duvidar de sua autoria, razão pela qual não me parece inadequado referir-se a Z 7-9 em vista de esclarecer outras passagens aristotélicas.

<sup>10</sup> Como notou Gill (comentário transmitido oralmente no curso PHIL 1135, outono de 2024, na Brown University), essa passagem pode causar certo estranhamento dado que Aristóteles defenderá adiante que os contrários presentes em algo que vem-a-ser não estão, eles mesmos, sujeitos a vir-a-ser (Z 8, 1033a28-b19). Na verdade, o que Aristóteles quer destacar aqui ao chamar de "τὸ μετάβαλλον" a privação que inere no *ὑποκειμένον* parece ser simplesmente o fato de que ela não permanece ao longo do processo. Isso fica claro se comparamos essa passagem à de *Física I* 7, onde o mesmo item é chamado de *τὸ μὴ ὑπόμενον* (190a22-23).

ύπόμενον) ao longo do processo. (3) Por fim, também as exceções – ou seja, os casos onde “o subjacente que chamamos de matéria” pode ser considerado um ἐκ τίνος – são justificadas: são aqueles casos onde “a privação não é clara (ἀδηλος) e é sem nome (ἀνώνυμος)”, e sabemos que tais casos são fabricações de artefatos a partir de certa matéria. Usaremos as teses 1 e 2 para hierarquizar os usos de ἐκ nesta seção e usaremos a tese 3 para dar o primeiro passo da justificação metafísica do uso de ἐκ nas próximas.

Tendo por base essas afirmações de Z 7, devemos voltar à nossa questão anterior: qual significado, dentre os listados em *Metafísica* Δ 24 e em *Geração dos Animais* I 18, abrange os outros? Pelo critério que acabamos de conhecer, o ἐκ τίνος deve ser sobretudo um μετάβαλλον, razão pela qual sugiro que o uso mais geral e abrangente dessa expressão é o de antecedente temporal (*Gen#1/Δ#6*).<sup>11</sup> Nesse uso, o ἐκ τίνος representa o caso paradigmático de algo que não meramente antecede o vir-a-ser, mas que não permanece, sendo deixado de lado ou abandonado e efetivamente substituído por outra coisa (cf. Kirwan, 1998, p. 173). Por isso, esse uso de ἐκ τίνος parece designar, em sentido mais forte que os outros, um μετάβαλλον no que diz respeito à coisa que se transforma. Os exemplos aludidos por Aristóteles em *Geração dos Animais* deixam isso bastante claro: de fato, a noite se evanesce e dá lugar ao dia, que a substitui, e, também, o menino dá lugar ao homem de maneira semelhante (724a22-23).

Essa caracterização, ao que me parece, se aplica em algum grau também aos outros usos de ἐκ listados por Aristóteles, e especialmente ao caso dos contrários (*Gen#3*).<sup>12</sup> Nele, a privação pode ser considerada um ἐκ τίνος

<sup>11</sup> Ao tratar desse uso da preposição ἐκ como sendo mais abrangente que os outros e estando, em alguma medida, subentendido neles, de modo algum quero dizer que ele é “primeiro” ou “prioritário” em termos cronológicos, como se se tratasse de um significado original – e, nesse sentido, mais fundamental – do qual os outros teriam derivado historicamente. Na verdade, parece que o primeiro sentido dessa preposição é, ao contrário, mais específico: o de “sair do interior de” alguma coisa (Luraghi, 2003, p. 95-97), de modo que o uso de ἐκ como indicativo de mera sucessão no tempo parece ser posterior e até mesmo “impróprio”, dado seu caráter não espacial e mais abstrato (Bortone, 2010, p. 237, 283, 295), algo que já há séculos parece ter sido notado (e.g., Aquino, 2017, p. 194). Isso, no entanto, não configura um obstáculo à hipótese que pretendo defender aqui: ao contrário, é justamente em razão de ser um uso posterior e mais abstrato da preposição que ele acaba por ser mais abrangente e possivelmente mais capaz de incluir os outros.

<sup>12</sup> Ross já havia traçado a correspondência entre o ἐκ τίνος como contrário na *Geração dos Animais* e o ἐκ τίνος como antecessor temporal em *Metafísica* Δ (Ross, 1924, p. 339), sem, no entanto, explicar as razões dessa associação e, também, sem estendê-la, em qualquer medida, aos outros sentidos, como pretendo fazer aqui.

justamente porque, em qualquer mudança, a aquisição de uma forma é sempre cronologicamente posterior ao estado privativo dessa forma, onde o ente apenas a tinha em potência antes de se transformar. A privação, por sua vez, é abandonada no processo, de modo que o homem, na exata medida em que aprende a arte da música, deixa de ser ignorante com relação a ela. Assim, fica claro que o *vir-a-ser* a partir do contrário se assemelha intimamente ao sentido de  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  que reconhecemos como mais lato, de modo que me parece bastante plausível que Aristóteles, ao escrever o livro Δ da *Metafísica*, o tenha tido como já representado por ele.

Quanto aos casos *Gen#4/Δ#2* e *Δ#3*, também não é difícil remetê-los ao  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  mais geral. A anterioridade temporal da causa eficiente com relação ao efeito que dela deriva (*Gen#4/Δ#2*) é frequentemente reiterada no *Corpus* (e.g., *Metafísica* Θ 8, 1049b17ff). Além de estar presente no começo do processo, a causa eficiente também tende a abandonar seu efeito uma vez que este se encontra realizado, o que é muito bem ilustrado nos exemplos preferidos de Aristóteles, como quando um artífice realiza sua obra ou os pais geram um filho. No que diz respeito aos casos onde a parte é extraída do todo (*Δ#3*), também não é difícil ver como o todo preexiste à parte extraída, ao menos enquanto parte extraída. A existência da parte é, ao fim da mudança, independente do seu todo original, uma vez que este foi abandonado por ela no processo de extração.<sup>13</sup>

Alguém poderia se questionar, a respeito do  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  de cada um desses dois últimos casos, se acaso tratar-se-ia de um verdadeiro  $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\lambda\lambda\omega\varsigma$  – isto é, algo de que muda –, uma vez que, tanto em um quanto em outro, as coisas que atuam como  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$  não se esvanecem propriamente como no caso do dia que sucede a noite. De fato, um certo todo, como a *Ilíada*, continua existindo enquanto tal se um de seus versos é extraído, assim como certo ente que atuara como causa eficiente de outra coisa também pode continuar existindo enquanto tal após ter causado essa coisa. A isso devo responder reiterando que, em ambos os casos citados, a coisa gerada abandona seu  $\epsilon\kappa\tau\iota\omega\varsigma$ , deixando-o para trás em

<sup>13</sup> Como notou Gill (comentário transmitido oralmente no curso PHIL 1135, outono de 2024, na Brown University) esse raciocínio pode causar certa ambiguidade. Não se trata aqui, como pode parecer, de dizer que a parte é anterior ao todo em sentido absoluto, mas apenas de dizer que, ao se extrair certa parte de um todo, o todo em questão preexiste a esse processo e foi abandonado por sua parte quando esta foi extraída.

sua transformação, seja ele sua causa eficiente ou o todo do qual outrora fizera parte, de modo que o *ἐκ τίνος* não se encontra mais presente com a coisa, ainda que possa continuar existindo separadamente. Esses casos, portanto, não apresentam dificuldade ao serem remetidos ao significado mais lato de *ἐκ τίνος*.

Na verdade, difícil mesmo é o caso do “subjacente que chamamos matéria” que, mesmo se encontrando no ponto de partida da mudança – de modo a guardar, assim, relativa antecedência temporal – jamais abandona o artefato no decorrer do processo e continua presente em sua constituição mesmo após o término da fabricação.<sup>14</sup> No caso do homem que se torna músico, já é claro por que razão ele não pode ser um *ἐκ τίνος* na descrição desse processo (191a5-9): trata-se de algo que, por mais que já estivesse presente antes do processo – de modo a ser, de fato, um antecessor temporal do homem músico – igualmente continua existindo no resultado da mudança. Dado que o homem não foi abandonado, ele não é de forma alguma um *μετάβαλλον* e tampouco um *ἐκ τίνος*. A questão, enfim, é saber por que o mesmo não se passa com a matéria, que parece igualmente permanecer no decorrer da fabricação de um artefato.<sup>15</sup> Em que sentido, portanto, ela pode ser considerada um *μετάβαλλον* e um *ἐκ τίνος*?

## 2 A verticalidade do vir-a-ser substancial e especialmente dos artefatos

Como ficou claro a partir do cruzamento das passagens de *Física* I 7 e de *Metafísica* Z 7, o substrato da mudança – que em princípio não é um *μετάβαλλον* – só deve ser considerado um *ἐκ τίνος* em casos como aqueles de fabricação de artefatos, onde a privação – que é o *μετάβαλλον* abandonado no processo – não é clara e não tem um nome. Para que as coisas se passem desse modo, é razoável

<sup>14</sup> As visões de Politis e Jones mencionadas acima parecem subentender uma intuição muito próxima daquela que expus aqui: a de que também a matéria não escapa do fato de *ἐκ* indicar sucessão temporal e substituição de uma coisa pela outra, de modo a terem vetado qualquer permanência a ela. Jones, inclusive, chega a dizer explicitamente que o uso de *ἐκ* no caso da matéria é “puramente cronológico” (Jones, 1972, p. 493). Como foi dito, meu objetivo aqui é evitar essa posição contraintuitiva.

<sup>15</sup> Isso não deve ser motivo para que se invalide o que foi dito até aqui acerca do uso de *ἐκ* como indicativo de sucessão temporal abranger os outros usos. Como veremos adiante ao analisar *Metafísica* H 5, Aristóteles traça um paralelo explícito entre o vir-a-ser das substâncias e o vir-a-ser do dia a partir da noite (1045a3), exemplo usado, como vimos, para exemplificar o *ἐκ τίνος* como antecessor temporal.

supor que, nesses contextos, a matéria deva parecer-se, sob algum aspecto, com um μετάβαλλον, de modo a poder engendrar na linguagem esse modo de dizer. Por isso, convém esclarecer duas coisas acerca desses casos: de um lado, as razões pelas quais Aristóteles atribui à privação a obscuridade e o anonimato mencionados em Z 7 (ἀδηλός καὶ ἀνώνυμος) e, de outro, de que maneira a matéria poderia se assemelhar a um μετάβαλλον. Ambos esses pontos serão respondidos na seção 3 deste trabalho. Esse esclarecimento, no entanto, requer um aprofundamento preliminar com relação a aquela estrutura do vir-a-ser descrita resumidamente na Introdução.

Como dito anteriormente, o modelo descrito em *Física I* 7 é tradicionalmente tomado como uma descrição de toda e qualquer forma de mudança, ainda que com certas dificuldades, como veremos. Para lidar com esses problemas de modo a auxiliar no objetivo deste artigo, inspirar-me-ei na visão de Gill a esse respeito: de acordo com ela, é possível encontrar no *Corpus Aristotelicum* dois modelos fundamentais utilizados para descrever o vir-a-ser: o chamado *replacement model*, elaborado e fundamentado em *Física I* 7 para as mudanças acidentais, e o chamado *construction model*, elaborado em *Metafísica* H 5 para as mudanças substanciais. Para os propósitos deste trabalho, bastar-nos-á reconhecer que este último modelo se aplica às fabricações de artefatos, tais como o vir-a-ser da estátua a partir do bronze.

Reconstruo, abaixo, o que me parece ser, na interpretação de Gill, o modelo descrito em *Física I* 7 para explicar mais apropriadamente as mudanças acidentais:

**forma 1 (privação de forma 2)     $\leftrightarrow$     forma 2 (privação de forma 1)**

-----  
[substância]

Em comparação com a nossa descrição anterior do modelo de *Física I* 7, o modo como Gill o concebe acrescenta algumas especificações. Esse modelo parece ter ao menos três características principais, destacadas também por outros comentadores. (1) Em primeiro lugar, os termos opostos devem se opor um ao outro à maneira de contrários – ou seja, com “igual status ontológico dentro de um mesmo gênero” – de modo a haver “um caminho, fixado por uma série de

pontos, entre um *terminus a quo* e um *terminus ad quem*" e "os pontos de intervenção devem ter um status comparável ao daqueles dos termos, de modo que a série inteira constitua um contínuo linear". Assim, por exemplo, Sócrates vai de Atenas a Tebas, que são ambas lugares de igual "complexidade ontológica" e que admitem entre si um caminho de intermediários (Gill, 1991, p. 90-91; cf. Charlton, 1992, p. 66; Delcommenete, 2019, p. 173-174 etc.). (2) Além disso, algo da coisa preexistente deve persistir (190a9-21), de modo a evitar que a mudança seja uma completa substituição de entidades (Gill, 1991, p. 91; Morison, 2018, p. 241-242; Judson, 2019, p. 72 etc.). Dado que se trataria, como será explicado a seguir, de um modelo que melhor se aplica à descrição das mudanças acidentais, a coisa persistente é uma substância – nesse caso, Sócrates, que vai de Atenas a Tebas. (3) Finalmente, as mudanças descritas por esse modelo são tipicamente reversíveis – ainda que nem sempre o sejam –, do que podemos inferir que cada um dos opositos atua, a cada vez que o processo se conclui, como privação do outro e vice-versa (cf. 193b18-20). Desse modo, Sócrates vai a Tebas, mas podendo a qualquer momento regressar a Atenas (Gill, 1991, p. 91; cf. Judson, 2018; Delcommenete, 2020, p. 179-180 etc.).

Essas características frequentemente levaram os comentadores a se perguntarem em que medida esse tratamento dos princípios de fato é adequado às gerações substanciais. (1) Em primeiro lugar, Aristóteles salienta diversas vezes no *Corpus* que substâncias não têm contrários, mas se opõem umas às outras de uma maneira diferente (e.g.: *Categorias* 5, 3b24-27; *Física* I 6, 189a32-33; V 2, 225b10-11 etc.), o que é provavelmente a dificuldade mais observada pelos comentadores (e.g., Gill, 1991, p. 91-92; Judson, 2018, p. 131-133; Delcommenete, 2018, p. 181). (2) Ademais, há profundas divergências quanto ao modo pelo qual um *óποκείμενον* permanece – se é que permanece – nos casos de geração substancial (para leituras distintas a esse respeito, ver Jones, 1974; Charlton, 1992, p. 75-76; Charles, 2018 etc.). A opinião de Gill, que adoto aqui ao menos com relação à fabricação dos artefatos, é a de que há, sim, algo persistente, mas de um modo diferente (Gill, 1991, p. 92), como veremos adiante. (3) Por fim, as gerações substanciais são tipicamente irreversíveis, ao menos se entendemos "reversibilidade" no sentido de um regresso, em qualquer estágio do processo, ao

estado anterior de sua geração, tal como Sócrates pode regressar à Atenas a qualquer ponto do caminho para Tebas (Gill, 1991, p. 92).

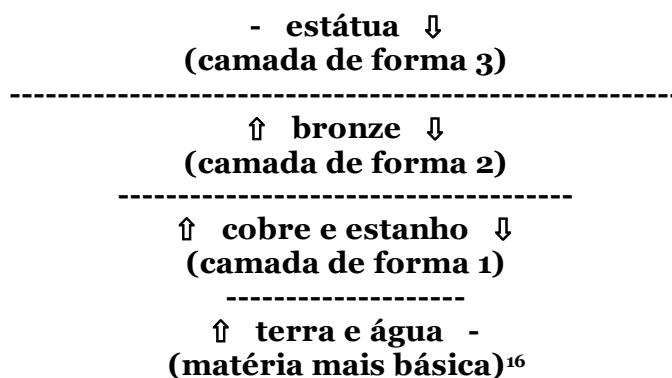
Se o *replacement model* descrito em *Física I* 7 não é capaz de contemplar adequadamente o vir-a-ser das substâncias, é porque ele deve ser descrito, segundo Gill, por um outro modelo, o chamado *construction model*, apresentado por Aristóteles em *Metafísica H 5*. Transcrevo, abaixo, a passagem que ilustraria dois ciclos de gerações e corrupções de acordo com o modelo em questão:

O modo como a matéria de cada coisa se relaciona com os opositos comporta uma dificuldade: se o corpo é sadio em potência, mas a doença é contrária à saúde, então o corpo seria ambos em potência? E a água é vinho e vinagre em potência? Ou é a matéria de um [deles] quanto à posse e à forma (καθ' ἔξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος), mas é matéria de outro enquanto é privação e corrupção (κατὰ στέρησιν καὶ φθορὰν) contra a natureza? – Também [nisso] há certa dificuldade: por que o vinho não é matéria do vinagre e nem é vinagre em potência – ainda que o vinagre venha-a-ser a partir [do vinho] – e [por que] também o animal não é [matéria do cadáver e] cadáver em potência? De fato, [eles] não [são]. No entanto, as corrupções se dão por acidente (κατὰ συμβεβηκός), e a própria matéria do animal é potência e matéria do cadáver segundo a corrupção, e, também, a água [é matéria e potência] do vinagre. De fato, [o cadáver e o vinagre] vêm-a-ser a partir [do animal e do vinho] tal como a noite vem-a-ser a partir do dia, e as coisas que mudam desse modo umas nas outras devem retornar (δεῖ ἐπανελθεῖν) à matéria: se o animal vem-a-ser a partir do cadáver, primeiro [deve retornar] à matéria, e então desse modo o animal [vem-a-ser]; e o vinagre [deve retornar] à água, e então o vinho [vem-a-ser]". (*Metafísica H 5*, 1044b29-1045a6).

Aqui, Aristóteles nos apresenta dois ciclos de transformações substanciais: de um lado, aquele pelo qual o vinho vem-a-ser a partir da água, em seguida vem-a-ser vinagre e, finalmente, retorna à água; de outro, aquele pelo qual um animal emerge de sua matéria, eventualmente se torna cadáver e, por fim, retorna à sua matéria. Tomemos como referência o primeiro exemplo, pois se trata de um processo artificial, tal qual aquele da estátua que estamos investigando. Ross observa que cada processo envolvido no ciclo em questão tem uma natureza distinta: trata-se, quando a água se torna vinho, de um processo segundo a posse e a forma (καθ' ἔξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος, 1044b32-33); quando a água se torna vinagre, de um processo segundo a privação e a corrupção (κατὰ στέρησιν καὶ

φθορὰν, 1044b33-34); quando o vinagre e o vinho se transformam um no outro, de um processo por acidente (κατὰ συμβεβηκός, 1044b36-1045a1) (Ross, 1924, p. 236-237). Essas diferenças trazem uma consequência importante para o que chamamos de “matéria” nesses processos: apesar de as transformações descritas se darem ora a partir da água, ora a partir do vinho e ora a partir do vinagre, isso não implica que cada um deles seja matéria e potência um do outro (cf. Bostock, 2018, p. 278): de um lado, é verdade que a coisa a partir da qual o vinho vem -a-ser – seu ἐκ τίνος – é a água e esta, de fato, é sua matéria e estava em potência para tornar-se vinho; de outro lado, no entanto, o vinho a partir do qual tanto o vinagre quanto a água vêm-a-ser – também um ἐκ τίνος – não pode ser caracterizado como sendo a matéria e como estando em potência para o vinagre e para a água nos quais ele se corrompe, mas, ao contrário, é a própria água que é matéria do vinagre e do vinho (Gill, 1991, p. 94). No primeiro caso, a matéria é ponto de partida; no segundo, o ponto de chegada.

Como notou Gill, essa maneira de conceber os extremos do vir-a-ser substancial implica uma verticalidade na estrutura desses processos, onde cada geração acrescenta uma nova “camada de forma” à coisa anterior que, por sua vez, serve como matéria do novo composto, enquanto cada corrupção remove uma dessas camadas, de modo que os opostos entre os quais esses processos se dão se encontram em níveis distintos de complexidade (Gill, 1991, p. 95-96). Podemos ilustrar esse modelo do seguinte modo, retomando o exemplo da estátua brônzea, onde as setas para cima e para baixo indicam, respectivamente, os processos de geração e corrupção das substâncias:



<sup>16</sup> Há divergências com relação à natureza da matéria mais básica em Aristóteles. Gill, por sua vez, rejeita a presença da matéria-prima no sistema aristotélico de mundo, afirmando, ao contrário,

Também com relação a esse modelo Gill salienta três coisas, em contraposição ao que foi dito acerca do *replacement model*. (1) Em primeiro lugar, como foi dito, as coisas que se encontram nos *termini ab quo* e *ad quem* das mudanças substanciais apresentam graus diversos de complexidade, de modo a não terem um status ontológico comparável enquanto contrários ou intermediários no interior do mesmo gênero. Assim, há degraus de complexidade crescente entre os diversos produtos do vir-a-ser substancial. (2) Além disso, o modo pelo qual algo permanece ao longo da mudança é distinto, uma vez que não se trata da reposição de duas características ontologicamente semelhantes em uma entidade permanente. Na verdade, não é a matéria da coisa inicial que permanece como matéria da nova substância – como verificariamos no *replacement model* –, mas é a coisa preexistente como um todo que persiste como matéria próxima da substância gerada. Por exemplo, a água, cuja existência antes era independente, agora é matéria do vinho, e, também, o bronze, que era como chamávamos a coisa preexistente à estátua, agora é matéria da estátua. A matéria da substância inicial, ao contrário, permanece somente como matéria remota da substância gerada: o cobre e o estanho que compunham o bronze ainda estão presentes na estátua brônea, mas não como sua matéria imediata – esta, com efeito, é o bronze. (3) Finalmente, a reversibilidade da mudança só pode ocorrer quando a coisa já retornou (ἐπανελθεῖν, 1044a5) totalmente à matéria da qual ela é constituída. Assim, o vinho não pode, numa etapa intermediária de seu processo de degradação – isto é, quando for vinagre –, restaurar-se a qualquer momento como vinho: é preciso que ele antes se torne água para que o vinho seja novamente fabricado. Ao contrário, caso se tratasse de um processo contemplado pelo *replacement model*, deveríamos esperar que a mudança fosse reversível em qualquer um de seus pontos intermediários (Gill, 1991, p. 94-96).

Para os fins deste artigo, o que devemos reter dessa caracterização do vir-a-ser das substâncias é principalmente a sua verticalidade, oriunda do fato de que a geração de uma nova substância se dá pela aquisição de uma nova camada de forma por parte da coisa preexistente que, por sua vez, passa a atuar como

---

que a matéria mais básica são os quatro elementos (ver Gill, 1991, cap 2). Em vista de observar a fidelidade ao modelo de Gill, mantive os elementos como substrato último da geração.

matéria do novo composto, enquanto a corrupção, por sua vez, se dá pela gradual perda de uma dessas camadas.

### 3 Fundamentação metafísica do uso de *ἐκ τίνος* como matéria

A partir dessa nova descrição do vir-a-ser das substâncias, é hora de finalmente esclarecer, de um lado, por que a privação é obscura e anônima e, de outro, como a matéria, em alguma medida, se aproxima de ser um *μετάβαλλον*.

Quanto à obscuridade e ao anonimato que são atribuídos à privação, vale primeiro notar que Aristóteles de fato utiliza termos bastante genéricos para descrever o estado privativo que antecede a fabricação de um artefato: ele é frequentemente descrito como um estado de desfiguração (*ἀσχημοσύνην*), deformidade (*ἀμορφίαν*) e desarranjo (*ἀταξίαν*), em vez de um nome determinado (*Física* I 7, 190b14-17, além de 191a2 191a10). Esse modo de descrever a privação da forma substancial me parece estar fundamentado no fato de que, nesses casos, a privação de fato não é uma característica determinada de mesma complexidade ontológica que a da forma adquirida, mas é um estado caracterizado sobretudo pela desarticulação atual da coisa no que diz respeito às camadas superiores de forma que ela pode vir a adquirir, ao modo do que vimos no *construction model*. Ademais, há sempre uma gama de diferentes formas que certa matéria pode vir a adquirir, formas essas que não se encontram dispostas num contínuo linear do tipo requerido pelo *replacement model*: a partir do bronze pode fabricar-se tanto uma estátua quanto um machado, assim como o cobre e o estanho podem se tornar matérias de outros artefatos que não o bronze; os quatro elementos – água, terra, fogo e ar –, por sua vez, podem dar origem a uma variedade ainda maior de substâncias mais complexas.

Assim, a indeterminação geral que configura o ponto de partida da fabricação de um artefato se dá justamente porque ele e o seu oposto – isto é, a forma adquirida – não são pontos ontologicamente equivalentes de um mesmo contínuo linear horizontal. Se esse fosse o caso, a privação seria uma característica determinada no interior desse contínuo, não comportando qualquer obscuridade, de modo que sua natureza seria mais fácil de nomear. Ao contrário, como se trata da aquisição de um degrau mais elevado de

complexidade formal, a privação dessa nova camada não pode ser caracterizada como a privação de uma configuração específica, uma vez que ela tem potência para adquirir configurações diversas – novamente, a estátua brônzea, o machado brônzeo etc. Portanto, a privação “não é clara e não tem um nome” no caso da fabricação dos artefatos justamente porque o estado em que a coisa preexistente se encontrava privada da forma substancial que viria a adquirir não é outra forma determinada – isto é, uma característica positiva que seria abandonada para dar lugar a uma contrária que seria adquirida –, mas é simplesmente uma substância, que por sua vez pode vir a se tornar matéria de um leque de substâncias mais complexas.

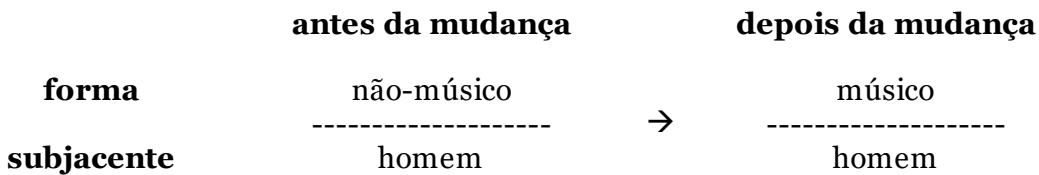
Vale lembrar que essa indeterminação do estado privativo não parece ocorrer com outros tipos de geração substancial. Como mencionado acima, os seres vivos vêm-a-ser a partir de uma semente (ἐκ σπέρματος, 190b4-5), coisa essa que, por definição, comporta tanto a parte da coisa que permanecerá quanto o estado privativo que será abandonado (Morison, 2020, p. 255). Até aí, tanto a semente que ainda não brotou quanto o bronze preexistente à confecção da estátua se encontram na mesma situação. No entanto, no caso da semente, o estado privativo não comporta qualquer obscuridade: a matéria em questão apresenta uma privação bastante determinada e, por assim dizer, já direcionada a se tornar uma coisa específica, de modo que sabemos que de uma semente de carvalho jamais nascerá um elefante ou uma girafa. Ao contrário, o bronze, como foi dito, pode tornar-se uma série de coisas distintas, nenhuma delas sendo facilmente reconhecida ao nos depararmos com um pedaço de bronze ainda não elaborado. Em razão dessa clareza – ausente no caso do bronze e presente no caso da semente – damos o nome de “semente” à referida coisa composta de subjacente + privação.

Em certo sentido, bastaria o que foi dito até aqui para justificar a descrição da matéria como ἐκ τίνος. Dado esse caráter indeterminado do estado privativo, é natural que a descrição daquilo a partir do qual uma nova coisa veio-a-ser – isto é, a descrição do ἐκ τίνος – se dê em termos daquilo que havia de mais determinado e de mais reconhecível no ponto de partida do processo: justamente a substância que se tornou matéria da nova coisa. No entanto, foi argumentado anteriormente que o ἐκ τίνος, em todos os seus outros usos, é algo a ser, de algum

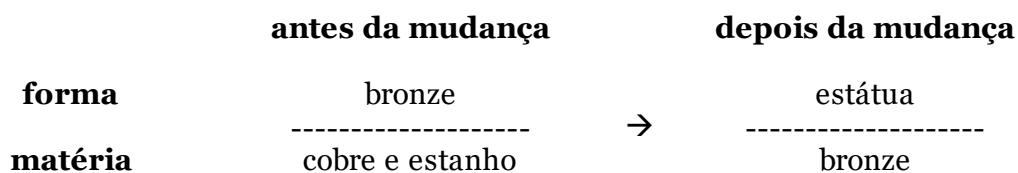
modo, abandonado pelo γιγνόμενον ao longo da mudança, de modo a ser caracterizado não somente como mero ponto de partida, mas como um μετάβαλλον. Esse ponto é reforçado pelo fato de que, ao descrever o ciclo de gerações e corrupções na passagem supracitada de H 5, Aristóteles compara as gerações substanciais com o vir-a-ser do dia a partir da noite (1045a3), caso com o qual já lidamos em *Geração dos Animais* e em *Metafísica* Δ e que aí é novamente evocado, ao meu ver, em razão de se tratar do caso paradigmático, sugerindo que o ἐκ τίνος como matéria de fato guarda alguma relação com o uso de ἐκ τίνος como antecessor temporal que implica abandono e substituição. Convém, finalmente, encarar essa dificuldade.

Independentemente do modelo que adotemos para a descrição do vir-a-ser substancial, se detivermos nossa atenção no bronze, é evidente que ele é, enquanto bronze, um ύπόμενον. De fato, se nos perguntarmos no início do processo se o bronze está presente, responderemos que sim; se o fizermos novamente ao término da mudança, verificaremos igualmente que ele está ali. Assim, são bastante claras as razões pelas quais é possível – e muito mais intuitivo – dizer que o bronze permanece, de modo que a estátua ainda pode ser chamada “brônzea” (*Metafísica* Z 7, 1033a5-8). Alternativamente, gostaria de propor um novo enfoque para essa pergunta, de modo a aproximar a matéria do μετάβαλλον que estamos buscando, visando entender por que razão a matéria está apta a cumprir esse papel uma vez que, como vimos, nos contextos de geração substancial, “a privação não é clara e não tem um nome”.

Segundo o modo como tradicionalmente se entende o vir-a-ser substancial – isto é, ao modo do *replacement model* –, deveríamos verificar a permanência do que entendemos ser o subjacente tanto no começo do processo quanto em seu fim, de modo que houvesse uma alternância entre duas formas distintas e a permanência do subjacente enquanto subjacente. Assim, era de se esperar que a resposta à pergunta “o que é a forma disto?” variasse entre o início e o fim do processo, enquanto a resposta à pergunta “o que é o subjacente disto?” deveria ter sido a mesma tanto no início da mudança quanto depois de seu término. Retomemos o exemplo do homem músico, caso exemplar do *replacement model*, para ilustrar isso:



No esquema cima, fica claro que à pergunta “qual é a forma disto?” devemos responder de maneira distinta em cada momento: no começo, a forma relevante era a ignorância da música; no fim, o conhecimento musical adquirido. O subjacente, por sua vez, permaneceu o mesmo: é “homem” que deve ser, em ambos os momentos, a resposta à pergunta “o que é o subjacente?”. Se interpretássemos a geração substancial segundo o mesmo modelo, deveríamos esperar que a matéria/substrato da coisa inicial fosse a mesma da substância gerada. A consequência natural dessa análise seria a de que a matéria de fato não é um *μετάβαλλον*, isto é, não é algo que muda ao longo do processo, uma vez que a pergunta “o que é a matéria disto?” teria a mesma resposta em qualquer das etapas da mudança. Agora, algo muito diferente se passa quando descrevemos a confecção de um artefato segundo o modelo de *Metafísica H 5*. O fato é que, se compararmos o ponto de partida e o ponto de chegada de uma dada fabricação segundo a lógica do *construction model*, verificaremos o seguinte:



Como vimos na seção anterior, no *construction model*, a coisa pré-existente permanece inteira como matéria da nova coisa. Pelo quadro acima, se nos perguntarmos, antes da mudança acontecer, qual é a forma e qual é a matéria daquela coisa inicial, deveremos dizer: a forma disto é “bronze” e sua matéria é “cobre e estanho”. Agora, se lançarmos a mesma pergunta ao fim do processo, não mais sobre a coisa que era, mas sobre a coisa que veio-a-ser, obteremos duas respostas diferentes: a forma disto é “estátua” e sua matéria é “bronze”. Assim, no caso da fabricação da estátua, forma e matéria são coisas diferentes em cada um dos *termini*, de modo que não é possível dizer que a matéria continuou a mesma no decorrer do processo. Aqui, portanto, a coisa gerada não se identifica

com a coisa pré-existente nem no que diz respeito à sua forma – como é o caso de todo e qualquer processo de mudança – e nem no que diz respeito ao seu subjacente.

Sob esse prisma, é possível conciliar a permanência do bronze e a relativa evanescência da matéria. O bronze permanece, mas não enquanto aquilo que ele antes representava no conjunto da composição da coisa: anteriormente, “bronze” era a forma que dava nome à coisa inteira – um pedaço de bronze; agora, “bronze” descreve apenas a dimensão material de um composto formalmente mais complexo – a estátua brônzea. Para usar um vocabulário bastante popular nas interpretações contemporâneas de Aristóteles (ver lista de exemplos em Angioni, 2012, p. 232), o bronze permaneceu, mas assumindo uma diferente “função” no composto. O mesmo vale para o cobre e o estanho, que atuam como matéria do pedaço de bronze: também eles permaneceram, não como matéria próxima e imediata da estátua, mas como sua matéria remota, de modo a também estarem desempenhando um papel diferente na constituição da nova substância. Assim, por um lado, se detivermos nossa atenção nessas coisas mesmas que atuam como matéria nos exemplos citados, é de fato mais natural caracterizar a situação dessas entidades como um estado de permanência, uma vez que elas estão lá, de algum modo, tanto no começo quanto no fim do processo. Por outro lado, se detivermos nosso olhar na matéria enquanto matéria – isto é, para nos mantermos naquele mesmo vocabulário, na matéria enquanto “função” que algo pode assumir no interior de um composto –, não será inadequado dizer que a matéria muda no decorrer do processo, pois antes era uma e agora é outra.

Portanto, é razoável caracterizar o substrato de um novo artefato – e, portanto, a substância anterior – como *μετάβαλλον* e, consequentemente, como *ἐκ τίνος*. Quando a estátua vem-a-ser a partir do bronze, ela deixa para trás sua caracterização formal-substancial como “bronze”, para adquirir sua nova camada de forma e, com ela, o novo nome “estátua” – em outras palavras, ela deixa de ser “bronze” e passa a ser “brônzea” (1033a5-8). É nesse sentido – e apenas nesse sentido – que o bronze parece ser abandonado: enquanto ocupante da função formal-estruturante do composto. Ademais, ele ainda pertence à estátua, mas como sua matéria, razão pela qual não será um *ἐκ τίνος* em sentido forte e principal, ainda que o seja de algum modo.

## Considerações finais

Ao longo deste trabalho, vimos que é possível conciliar, de um lado, o fato de que (1) aquilo a partir do que uma coisa vem -a-ser – o *ἐκ τίνος* de sua mudança – tem o caráter de algo que muda – de um *μετάβαλλον* – e, de outro, o fato de que (2) a matéria de um artefato que permanece em sua constituição pode, por vezes, ser considerada um *ἐκ τίνος*. Essa coerência pode ser estabelecida se considerarmos, de um lado, que o bronze preexistente a partir do qual a estátua foi feita permanece como bronze na nova estátua e, de outro, que, no resultado da fabricação da estátua, esse mesmo bronze mudou de função no interior do composto, pois deixou de ser a forma que dá nome à substância e passou a atuar como matéria da estátua que foi confeccionada.

Por fim, vale notar que, se supuermos que o *construction model* de fato se aplica a todas as gerações substanciais e não somente à fabricação de artefatos, a conclusão a respeito de o subjacente também ser, ao seu modo, um *μετάβαλλον* talvez ajude a esclarecer também outras maneiras tipicamente aristotélicas de descrever esse tipo processo. Com efeito, Aristóteles às vezes caracteriza o vir-a-ser das substâncias como “vir-a-ser pura e simplesmente” (*ἀπλῶς γίγνεσθαι*, e.g., *Metafísica* H 1, 1042b8, *Física* V 225a12-a17 etc.), bem como afirma que, nesses casos, “o todo muda” (*ὅλον μεταβάλλει*, e.g., *Geração e Corrupção* I 4, 319b14-15 etc.). De fato, se lançamos nosso olhar para o ponto de partida e para o ponto de chegada da geração substancial, vemos que tanto a forma quanto a matéria em questão – ou seja, a coisa como um todo, nesse sentido – não são mais as mesmas em um e em outro estágio da mudança.

## Referências

- AQUINO, T. *Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII*. Tradução de Paulo Fantanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- ARISTÓTELES. *Metafísica: volume II*. Ensaio Introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de Giovanni Reale. 5. ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- ARISTÓTELES. *Sobre a Arte Poética*. Tradução por Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

ARISTOTLE. *Generation of Animals*. Translated by A. L. Peck. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

ANGIONI, L. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas: Editora UNICAMP, 2012.

ANGIONI, L. O Léxico Filosófico de Aristóteles III: Comentários a *Metafísica* V. 18-30. In: *Dissertatio*, v. 48, p. 295-376, 2019.

ANGIONI, L. *Aristóteles: Física I-II*. Campinas: Editora UNICAMP, 2020.

BORTONE, P. *Greek Prepositions from Antiquity to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BURNYEAT, M. *A Map of Metaphysics Z*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 2001.

CHARLES, D. *Physics I.7*. In: QUARANTOTTO, D. *Aristotle's Physics Book I*. A Systematic Exploration. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 178-205.

CHARLTON, W. *Aristotle's Physics Books I and II*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

GILL, M. L. *Aristotle on Substance*. The Paradox of Unity. Princeton: Princeton University Press, 1991.

JONES, B. Aristotle's Introduction of Matter. *The Philosophical Review*, v. 83, n. 4, p. 474-500, 1974.

JUDSON, L. *Aristotle's Metaphysics Book Lambda*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

KIRWAN, C. *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ and Ε*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

LURAGHI, Silvia. *On the Meaning of Prepositions and Cases*. The Expression of Semantic Roles in Ancient Greek. Oxford: John Benjamins Publishing Company, 2003.

MORISON, B. The Complexity of the Subject in a Change – *Physics I 7*, part 1. In: IERODIKONOU, K.; KALLIGAS, P.; KARASMANIS, V. *Aristotle's Physics Alpha*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 229-261.

POLITIS, V. *The Routledge Guidebook on Aristotle and the Metaphysics*. London, New York: Routledge, 2004.

QUARANTOTTO, D. The Role, Structure and Status of Aristotle's *Physics I*. In: *Aristotle's Physics Book I*. A Systematic Exploration. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 1-40.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Clarendon Press, 1924.

ROSS, W. D. *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Clarendon Press, 1936.

# CAPITAL E TRABALHO NA ECONOMIA

## DO PRAZER DE KANT

*CAPITAL AND LABOUR IN KANT'S*

*ECONOMY OF PLEASURE*

**Nicolau Henrique Pereira da Silva Batista**

Mestrando em Filosofia na UERJ

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0003-2024-8572>

<http://lattes.cnpq.br/4275056449779700>

[nhpsbatista@hotmail.com](mailto:nhpsbatista@hotmail.com)

**Resumo:** Os dois principais objetivos do presente trabalho são: a demonstração de uma economia do prazer implícita na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Immanuel Kant, e uma subsequente análise desta a partir da filosofia de Georges Bataille e de comentários de Nick Land, de modo a explicitar suas semelhanças com a economia capitalista. A ponte que leva do prazer kantiano à economia capitalista é o texto *Delighted to death*, de Nick Land, no qual o autor compara brevemente a acumulação de capital no século XVIII com a acumulação de prazer proposta por Kant como uma máxima. Entretanto, é só com a descrição batailliana da burguesia que se chega a apontar as correlações políticas implícitas da teoria kantiana do prazer. O princípio da perda – que, segundo Bataille, é um princípio de economia geral – é evitado tanto por Kant quanto pela classe dominante no regime do capital. Através dos conceitos da economia geral de Bataille e da análise landiana do prazer em Kant, é possível mostrar que a economia do prazer kantiana é, também, uma economia política.

**Palavras-chave:** Kant; capitalismo; prazer; trabalho; Bataille.

**Abstract:** The two main goals of the present work are: the demonstration of an economy of pleasure implicit in Immanuel Kant's *Anthropology from a pragmatic point of view*, and a subsequent analysis of this based on Georges Bataille's philosophy and Nick Land's comments, in order to explain its similarities with the capitalist economy. The bridge that leads from Kantian pleasure to the capitalist economy is Nick Land's text *Delighted to death*, in which the author briefly compares the accumulation of capital in the 18th century with the

accumulation of pleasure proposed by Kant as a maxim. However, it is only with Bataille's description of the bourgeoisie that we can point out the implicit political correlations of Kant's theory of pleasure. The principle of loss – which, according to Bataille, is a principle of general economics – is avoided by both Kant and the ruling class in the capital regime. Through the concepts of Bataille's general economy and Landian analysis of pleasure in Kant, it is possible to show that Kant's economy of pleasure is also a political economy.

**Keywords:** Kant; capitalism; pleasure; labour; Bataille.

## Introdução

Em um momento um tanto tardio de sua obra, o psicanalista Sigmund Freud passa a levar em conta o fator econômico do aparelho psíquico. O autor elabora, então, o energeticismo libidinal, no qual é considerada a movimentação ou o estado da libido na psique, ou seja, seu investimento ou dispersão, sua conservação ou eliminação. A libido que circula em estado livre é investida e, então, eliminada com a satisfação do aparelho. Essa consideração econômica da psique – chamada de metapsicológica – surge junto da descoberta da pulsão de morte no polêmico *Além do princípio de prazer* (1922) de Freud. Em resumo, a pulsão de morte seria o ímpeto do indivíduo “de retornar ao repouso do mundo inorgânico” (Freud, 2021, p. 201), o que significa, em termos econômico-libidinais, eliminar toda a libido que percorre o aparelho psíquico, entrando em um estado de satisfação plena ou, o que é o mesmo, de nulificação de desejo, ausência de estímulos: morte.

As considerações metapsicológicas de Freud provocaram considerável impacto, principalmente na filosofia francesa contemporânea. Décadas após a morte de Freud, Jean-François Lyotard (1993, p. 121-133) se esforça para demonstrar que “*toda economia política é libidinal*”. Nesse caso, não se trata tanto de mostrar o que há de político no desejo, mas, ao contrário, o que há de desejante e prazeroso no âmbito político, principalmente no caso específico do regime capitalista. É com base (também, mas não somente) em uma leitura bastante heterodoxa tanto da psicanálise quanto do marxismo, que Lyotard desenvolve sua economia libidinal. Tendo essas mesmas referências (além de

outras) reunidas em uma leitura diferentemente heterodoxa, Georges Bataille elabora a teoria de uma economia geral. Bataille, que antecedeu Lyotard, não estava preocupado em realçar o caráter libidinal presente na política, mas sim em encontrar princípios que regessem toda e qualquer economia, inclusive a política e a libidinal.

Pretendemos realizar um trabalho de certo modo contrário ao de Lyotard. Se seu objetivo era expor o prazer presente no âmbito político, visamos expor o que há de político por trás do prazer, e não de qualquer prazer, mas naquele que é desenvolvido na antropologia de Immanuel Kant especificamente. Para realizar tal feito, a principal base deste artigo é a economia geral de Bataille. Isso porque parte do que instiga nossa presente pesquisa é a estranha (e pouco desenvolvida) descrição de Nick Land “de Kant e do capital como dois lados de uma moeda”<sup>1</sup> (Land, 1992, p. 3) em seu livro sobre a filosofia batailliana, *The thirst for annihilation*. Em um artigo publicado um ano antes, *Delighted to death*, Land compara brevemente a acumulação capitalista com o acúmulo de prazer em Kant, não sendo esse, porém, seu o argumento principal. Juntando temas recorrentes nesses dois textos de Land, a saber, economia geral, economia libidinal, economia política (no capitalismo) e o prazer em Kant, pretendemos inserir a economia kantiana do prazer na economia geral de Bataille, ou ainda, explicar a primeira a partir da segunda, levando em conta breves considerações de Land sobre ambas.

A escolha da filosofia batailliana como base para a empreitada se justifica tanto pelo contexto da frase de Land que aproxima Kant e o capital, quanto pelo fato de sua economia – sendo ela *geral* – possibilitar a régua comum de análise para o prazer kantiano e a lógica acumulativa do capital, contanto que haja um fator econômico a ser visado nos dois casos. Com isso, intende-se adicionar uma camada à enigmática frase de Land segundo a qual Kant e o capital seriam dois lados da mesma moeda, entrando também na curta esteira de trabalhos que visam aproximar esses dois tópicos, embora focando em outros aspectos da filosofia kantiana e do capital.<sup>2</sup> Mas é importante ressaltar que nenhum dos

<sup>1</sup> No original, “*Kant and capital as two sides of a coin*”. Todas as citações no idioma original foram traduzidas por mim.

<sup>2</sup> Alguns exemplos dessa ordem são outros artigos de Land reunidos em *Fanged noumena*, a tese de Anna Greenspan (*Capitalism’s transcendental time machine*) e escritos de Iain Hamilton

autores citados acima se refere a uma *economia* do prazer em Kant (e apenas Land trabalha – ainda que brevemente – com a teoria kantiana do prazer), e, por isso, antes de qualquer coisa, é preciso mostrar que há uma economia do prazer em Kant, ou então não será possível aplicar as leis da economia geral de Bataille, e a mera tentativa seria absolutamente vã.

## 1 A economia do prazer de Kant

É altamente improvável que se possa falar de uma economia libidinal ao estilo freudiano na filosofia de Kant. O que parece possível – e aqui se argumentará a favor disso – é uma economia do prazer implícita na antropologia kantiana. Como Kant não usa a palavra libido, seria imprudente (e até anacrônico) defender uma economia libidinal em sua obra, mas o fato é que, ao falar de prazer e de dor, o autor se refere a um *quantum* que é elevado e reduzido de acordo com os sentimentos em questão – de modo semelhante à libido na metapsicologia freudiana, que é, de maneira geral, elevada ou eliminada de acordo com a dor e o prazer, embora de maneira bastante diversa do funcionamento presente na antropologia kantiana, como se verá a seguir. É nesse sentido que falamos em uma economia do prazer ao invés de uma economia libidinal, muito embora Freud permaneça, de certo modo, como a inspiração que possibilitou tal interpretação.

A primeira indicação para essa interpretação é a abordagem explicitamente quantitativa que Kant toma em relação aos sentimentos de prazer e desprazer. É em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798, que o autor define prazer e desprazer sensíveis como contentamento e dor respectivamente, e acrescenta que eles “[n]ão estão um para o outro como ganho e falta (+ e o), mas como ganho e perda (+ e -)” (Kant, 2006, p. 119/ VII 230).<sup>3</sup> O ganho do contentamento é o do sentimento de promoção vital, enquanto a perda relativa à dor é o impedimento de vida, ou seja, o *quantum* intensificado ou atenuado é relativo à vitalidade – o que, nesse sentido, não é tão distante da

---

Grant (como *Xenopathy and xenogenesis*, por exemplo). Esses textos, porém, não versam sobre a questão do prazer em Kant e sua relação com o capitalismo.

<sup>3</sup> A segunda paginação é referente à edição da Academia, *Kants gesammelte Schriften*.

libido freudiana. Poderia se argumentar que isso por si só não seria suficiente para justificar que se fale em uma economia dos sentimentos em questão. O que torna realmente *necessária* uma economia do prazer sensível ou contentamento na antropologia kantiana é o argumento da morte por júbilo, segundo o qual o acúmulo de ganhos do contentamento não pode prosseguir indefinidamente, pois há um limite. Kant se pergunta: “que outra coisa se seguiria de uma contínua promoção da força vital, que não se deixa elevar acima de um certo grau, senão uma rápida morte por júbilo?”<sup>4</sup> (Kant, 2006, p. 120 / VII 231).

A necessidade dessa economia depende de que se leve a sério o argumento da morte por júbilo, o que significa entender a morte ali não em sentido figurado ou como uma metáfora, mas literalmente. É o que faz, por exemplo, Nick Land em seu artigo de 1991, *Delighted to death*, cujo título se refere justamente ao prazer na filosofia kantiana. Embora Land não utilize nesse texto a palavra “economia” ou outra diretamente relacionada, o autor dá passos na direção da afirmação da necessidade de uma economia do prazer na obra de Kant. No excerto que se segue, Land afirma que, para Kant,

[a] vida não é consumida pela morte na sua maior depressão, mas no seu apogeu, e, inversamente, é só o freio proporcionado pelo sofrimento que preserva o organismo em sua existência. É a dor que poupa a vida de um gozo imediato e aniquilador. Então Kant sugere que o prazer é a combustão da vida, e nós sobrevivemos fumegando (Land, 2011, p. 128).<sup>5</sup>

É nisso que se fundamenta a necessidade de uma economia do prazer; o princípio desta, porém, só será explicitado no decorrer da exposição. A dor tem, então, um papel de segurança vital: para evitar a morte por júbilo, a dor é necessária. Na verdade, Kant não apenas argumenta pela necessidade da dor, mas também afirma que “a melhor maneira de gozar a vida” é através de uma atividade dolorosa: o trabalho. O autor explica o porquê:

<sup>4</sup> Tradução ligeiramente modificada. Clélia Martins traduz *Tod vor Freude* por “morte de júbilo”.

<sup>5</sup> No original, “*Life is not consumed by death at its point of greatest depression, but at its peak, and inversely; it is only the brake provided by suffering that preserves the organism in its existence. It is pain that spares life for something other than an immediate and annihilating delight. So Kant suggests that pleasure is the combustion of life, and we survive by smouldering*

é uma ocupação penosa (em si desagradável e só satisfatória por seu resultado) e o repouso pelo mero desaparecimento de uma longa fadiga se transforma em prazer sensível, em satisfação; porque do contrário não seria nada apetecível (Kant, 2006, p. 121/ VII 232).

Sendo desagradável, o trabalho causa o sentimento de diminuição vital, mas o descanso que o procede causa contentamento. Não é de surpreender visto que se trata justamente da *Antropologia*, mas é notável que esse contentamento seja próprio do homem, uma vez que ele “é o único animal que tem de trabalhar” (Kant, 2021, p. 50). Além disso, Kant afirma que a natureza queria que o homem gozasse apenas da felicidade que ele conquistasse com sua própria razão, livre de seu instinto natural (Kant, 2022, p. 5), e que essa mesma natureza se preocupa não em providenciar o bem-estar do homem, mas em forçá-lo a trabalhar para que seja digno desse bem-estar. O trabalho tem, portanto, ao menos duas funções para Kant: a prevenção da morte por júbilo e a garantia do bem-estar.

## 2 A economia geral de Bataille

De acordo com Land (2011, p. 255), o trabalho também teria o sentido de “uma resistência à morte”<sup>6</sup> na obra de Georges Bataille, exatamente como o é para Kant. Coincidemente ou não, Bataille ainda acompanha Kant na distinção do homem entre os demais animais através do trabalho e da razão (que Bataille chama de consciência). Bataille aponta que a disposição de alguém para o trabalho é inversamente proporcional ao fluxo de sua sexualidade, de modo que a dedicação ao trabalho diminui o apetite sexual. Um resumo dessas considerações sobre trabalho, sexualidade e a especificidade humana pode ser encontrado em seu famoso livro *O erotismo*:

Na medida em que o homem se definiu pelo trabalho e pela consciência, ele teve não apenas de moderar, mas desconsiderar e por vezes maldizer nele mesmo o excesso sexual. Em certo sentido, essa desconsideração desviou o homem, senão da consciência dos objetos, ao menos da consciência de si. Ela o engajou ao mesmo tempo no conhecimento do mundo e na ignorância de si. Mas, se o homem não tivesse primeiro se

<sup>6</sup> No original, “*a resistance to death*”.

tornado consciente trabalhando, ele não teria conhecimento nenhum: não haveria senão a noite animal (Bataille, 2021, p. 188).

É notável a semelhança entre Bataille e Kant, filósofos a princípio tão distantes. Essa inesperada semelhança é mais um fator que incentiva a aplicação do princípio da economia geral batailliana (expostos na sequência do texto) à economia do prazer kantiana. Assim como o trabalho e a atividade sexual ocupam posições opostas na dinâmica entre os sentimentos de prazer e desprazer para Kant (não apenas por serem, respectivamente, dor e prazer, mas também por tenderem para lados opostos na balança entre a vida e a morte), a distância proporcional entre o trabalho e a sexualidade tem razões econômicas na filosofia batailliana, e sua explicação mais precisa passa necessariamente pelos termos da economia geral.

Antes da explanação dos conceitos básicos da economia geral, é importante ressaltar que sua aplicação não se restringe à produção e utilização de recursos pelos homens, sendo, antes, uma economia de toda a energia que percorre a matéria. Bataille indica o sol como o grande elemento que doa energia para a Terra sem receber nada em troca, sendo ele o responsável por todo o crescimento e consumo sobre o globo (Bataille, 2020, p. 50); a humanidade é só mais um elemento inserido nessa economia solar: “[n]a superfície do globo, produz-se um movimento que resulta do percurso da energia nesse ponto do universo. A atividade econômica dos homens apropria esse movimento, ela é a utilização, para certos fins, das possibilidades que dele resultam” (Bataille, 2020, p. 44). E tanto a escala global quanto a humana estão submetidas ao mesmo princípio (que será logo exposto) e devem ser analisadas da mesma maneira.

Há dois modos de consumo na consideração batailliana. O primeiro modo é o que garante o prolongamento da vida (ou do sistema) e das atividades produtivas desta usando apenas o mínimo necessário para tal, de modo que não haja nenhuma perda efetiva. O segundo modo é representado pelo conceito de dispêndio e é constituído por atividades desvinculadas da produção e da utilidade, assim como a arte e o sexo sem finalidade reprodutiva (Bataille, 2020, p. 21). Como a economia geral não tem restrição de área, vale ressaltar que a palavra “consumo” pode se referir tanto a energia do corpo em sentido biológico

quanto a recursos naturais e tudo o mais que seja consumível. Assim, o consumo produtivo é relacionado à manutenção da vida e, portanto, ao trabalho (a resistência à morte), enquanto o dispêndio é a aproximação da morte ou a morte ela mesma, como o prazer da satisfação sensível que arrisca a morte por júbilo. Land (1992, p. 27-57) chega a inserir a pulsão de morte freudiana no contexto da economia geral, de modo que torna possível compreender essa pulsão como uma tendência ao dispêndio (do próprio indivíduo e do que mais se possa consumir ou destruir, já que a pulsão de morte frequentemente tem outra coisa que não o eu como objeto (Freud, 2021, p. 177). Assim, o princípio da perda seria, segundo Land, como a pulsão de morte saindo do domínio psíquico e abrangendo toda a matéria – passando de uma economia restrita (libidinal do aparelho psíquico) a uma economia geral. Relacionando de uma só vez a sexualidade ao dispêndio e à morte, Bataille afirma em *O erotismo* que

no momento da febre sexual (...) gastamos nossas forças sem medida e, por vezes, na violência da paixão, dilapidamos sem proveito recursos consideráveis. A volúpia está tão próxima da dilapidação ruinosa que chamamos de “pequena morte” o momento de seu paroxismo (Bataille, 2021, p. 197).

Em atividades dispendiosas como o sexo desviado da finalidade reprodutiva e o sacrifício, rege o princípio da perda, segundo o qual a atividade alcança seu real sentido quanto maior for a perda requerida, isto é, quanto maior for o dispêndio realizado. Em seu livro *A parte maldita*, Bataille expõe o funcionamento do princípio da perda nas mais diversas sociedades. Seja nas manifestações ritualísticas, nos confrontos entre grupos ou no mero lazer, o princípio da perda esteve operante em toda forma de socialidade humana como algo que constitui valor. Na verdade, mais do que um elemento valorativo, o princípio da perda é mesmo uma condição para certos sistemas como o organismo e até mesmo um bioma, pois não podem crescer indefinidamente, havendo um limite para sua produção; a energia precisa ser consumida (o é necessariamente), e mesmo a morte dos organismos é uma necessidade não somente para os próprios, mas também para o meio em que habitam. Antes, a produção e o crescimento é que só são possíveis unicamente pelo e para o

dispêndio: “[e]m outras palavras, o crescimento possível é reduzido a uma compensação das destruições operadas” (Bataille, 2020, p. 53).

Como já foi dito anteriormente, essas descrições de economia geral correspondem ao funcionamento da matéria e, portanto, da natureza, e não unicamente dos sistemas de troca e dos modos de produção humanos (que seriam, na verdade, eles próprios ordenados de acordo com o princípio da perda). A passagem de uma economia humana (ou qualquer outra que tenha restrição de área) à economia geral é a realização, de acordo com Bataille (2020, p. 48), de uma “mudança copernicana” que põe ao contrário o pensamento e a moral. Sendo assim, o real problema do capitalismo – para Bataille – não é a exploração da maior parte da população por uma minoria que detém os meios de produção, pois isso se trataria de uma crítica meramente moral; o problema se concentra, antes de qualquer coisa, no caráter antinatural da existência da classe burguesa. Antinatural porque a burguesia – enquanto classe que visa a máxima acumulação de recursos e riquezas – nega a função do princípio da perda a nível social. O dispêndio tem um papel social que é alcançado seja ritualisticamente, seja pela arte ou pelos jogos, papel esse que é negado pela classe dominante, a burguesia, à classe trabalhadora, à qual é reservado unicamente o consumo produtivo e o dispêndio mínimo que, na prática, não é mais do que “a condição (...) da atividade social produtiva” (Bataille, 2020, p. 20).

A crítica mais profunda ao sistema capitalista e o meio de superação de seus problemas levantados por Bataille fogem ao propósito do presente trabalho. O que é importante ressaltar é a distinção entre consumo produtivo e dispêndio (e as atividades associadas aos dois modos), assim como o significado e a abrangência do princípio da perda e sua negação pela burguesia no capitalismo.

### 3 Capital e trabalho

De modo parecido com a distinção batailliana entre as duas partes do consumo, Kant diferencia dois modos de contentamento: a cultura e o desgaste.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> A palavra aqui traduzida por “desgaste” é a alemã *Abnutzung*. A tradutora Clélia Aparecida Martins a traduziu por “consumo”, o que seria problemático para o presente artigo, uma vez que

Atividades do primeiro modo são aquelas que aumentam a capacidade de que se contente com mais dessas mesmas atividades; o estudo e as belas artes são prazeres sensíveis deste tipo, pois quanto mais se frui deles, mais desenvolvida é a recepção e o preparo para maiores satisfações da mesma ordem. O desgaste, por sua vez, é um tipo de contentamento do qual, quanto mais se tem, menos se é capaz de gozar dele futuramente, pois a recepção para tal seria como que embrulhada pelas fruições. Seu exemplo mais notório é a atividade sexual. Logo após a exposição desta distinção, Kant faz uma recomendação que ressoa a distância entre sexualidade e trabalho na obra de Bataille:

Jovem! (eu repito), acostuma-te a amar o trabalho, recusa-te os contentamentos, não para *renunciar* a eles, mas para tanto quanto possível mantê-los sempre à vista! Não embute prematuramente a receptividade para eles com a sua fruição! A maturidade, que nunca permite que se lamente a privação de cada fruição física, assegurar-te-á justamente com esse sacrifício um capital de satisfação que é independente do acaso ou da lei natural (Kant, 2006, p. 125-126 / VII 237).

A afirmação de Bataille de que a disposição para o trabalho e o apetite sexual são inversamente proporcionais em um indivíduo segue a mesma lógica da citação acima. A atividade sexual não reprodutiva é um modo de dispêndio, ela representa uma perda efetiva para a economia energética do indivíduo, uma vez que ela não somente tem apenas a si mesma como fim, mas também diminui a capacidade para a atividade produtiva. Além disso, ela é uma forma de desgaste, pois reduz a capacidade que um indivíduo tem de acumular prazer.

Muito embora seja verdade que o excesso de prazer sensível represente um problema fatal para Kant, a morte por júbilo, este parece ser o caso unicamente do desgaste, e não da cultura, à qual Kant recomenda que o indivíduo se entregue por se tratar de um prazer honroso<sup>8</sup> (Kant, 2006, p. 126 / VII 237). Na verdade,

---

consumo é um conceito de Bataille aqui empregado ostensivamente. Por esta razão, optamos por traduzir *Abnutzung* por desgaste.

<sup>8</sup> Apesar de Kant usar o conceito de contentamento (*Vergnügen*) para se referir tanto ao desgaste como à cultura como formas de prazer sensível, em dados momentos, o autor usa inadvertidamente o conceito para se referir a apenas uma dessas duas formas. É possível observar que nas duas últimas referências do presente artigo (situadas na mesma página do texto alemão, VII 237), Kant recusa e, depois, recomenda o contentamento, não especificando, no primeiro caso, a qual tipo, ficando claro apenas pelo contexto que se refere ao desgaste. Do mesmo modo,

Kant está constantemente preocupado em acumular tanto prazer quanto possível. Como o próprio filósofo afirma, o acúmulo de satisfação sensível é de extrema importância em sua teoria do prazer:

Contudo, qualquer que seja o caminho por que se possa buscar o contentamento, é uma máxima capital, como já se disse acima, dosar-se para que sempre se possa ter mais dele; pois estar saciado produz aquele estado repugnante que torna a própria vida um fardo (Kant, 2006, p. 125 / VII 237).

Curiosamente, mesmo o prazer advindo das satisfações sexuais deve ser prolongado, segundo Kant. Isso não pode ocorrer, evidentemente, através de uma atividade mais intensa, visto que há o risco da morte por júbilo. A descrição de Kant de como ocorre o prolongamento do prazer sexual não é nada óbvia, e é feita no contexto de uma elaboração do começo da história humana. O filósofo considera a passagem do estado de mera animalidade à condição de ser racional na gênese da história humana, destacando os primeiros passos do desenvolvimento da razão no ser humano:

Após o instinto para nutrir-se, por meio do qual a natureza conserva cada indivíduo, o mais importante é o *instinto sexual*, graças ao qual se vê conservada a espécie. A razão, uma vez desperta, não tardou a exercer sua influência também sobre este. O homem logo verificou que o estímulo sexual, que nos animais repousa somente sobre uma impulsão passageira e, a maior parte das vezes, periódica, nele era possível prolongar-se e até mesmo ser acrescido da imaginação, que opera com moderação, mas, ao mesmo tempo, com maior duração e regularidade, à medida que o objeto é *subtraído aos sentidos*, evitando-se, assim, a saciedade que a satisfação de um simples desejo animal traz consigo. A folha de figueira foi, portanto, o resultado de uma manifestação da razão mais importante do que todas as outras por ela realizadas na primeira etapa de seu desenvolvimento (Kant, 2010, p. 19 / VIII 112-113).

No início, então, o instinto sexual não era impedido por nada senão seu próprio apetite, diminuído a cada satisfação que encontrava. Posteriormente, porém, a razão logo intervém, pondo fim ao império dos instintos, mas não para

---

pretende-se aqui mostrar que a morte por júbilo também se aplica somente a uma forma de contentamento, o desgaste.

diminuir o prazer – ao contrário, a razão intervém de modo a aumentar o capital de prazer, uma vez que a folha de figueira – “resultado de uma manifestação da razão” – esconde as partes sexuais, prolongando, assim, a tensão sexual e evitando a satisfação imediata do sexo. Mesmo a razão tem, de acordo com Kant, interesse no prolongamento do prazer, e a folha de figueira o realiza sem o risco da morte por júbilo. Como afirmou Nick Land sobre o prazer em Kant: “Se o prazer deve ser suspenso, isso se deve, ao menos em parte, porque ele deveria ser capitalizado”<sup>9</sup> (Land, 2011, p. 128), ou seja, elevado mais pela excitação do que pelo consumo imediato, que é associado à animalidade na passagem acima, e à morte no caso de excesso, como se vê na *Antropologia*.

A máxima da economia kantiana é acumular o máximo de prazer possível, como o próprio filósofo afirma (Kant, 2006, p. 125/ VII 237), o que significa nunca se satisfazer completamente. Concordando com Land, agora vimos que o limite da acumulação era “mais do que um pouco mentiroso, pois, mesmo no final do século dezoito, tornou-se intrínseco à acumulação de capital que ela era interminável”<sup>10</sup> (Land, 2011, p. 129). Essa afirmação não desconsidera de modo algum o argumento da morte por júbilo, somente o qualifica: torna-se claro que seu perigo não é relativo aos prazeres da cultura, e sim unicamente aos contentamentos que representam o desgaste, muito embora isso não esteja explícito no texto da *Antropologia*. A máxima exposta acima e o argumento do prazer fatal não se excluem reciprocamente.

Além da máxima da acumulação, há também a perspectiva da produtividade, o que faz com que Kant sugira a retardação das satisfações advindas da atividade sexual por se tratarem de uma forma de dispêndio. Toda forma de consumo – para acompanhar o vocabulário conceitual batailliano – deve ser produtiva na economia kantiana. O que justifica que, no lugar de uma sexualidade livre e transbordante, o trabalho duro deva ser privilegiado, muito embora este não seja uma espécie de prazer, e sim de desprazer. Ao lado da

<sup>9</sup> No original, “*If pleasure is to be suspended, this is at least in part because it should be capitalized*”.

<sup>10</sup> No original, “*more than a little mendacious since, even at the end of the eighteenth century, it had become intrinsic to capital accumulation that it was interminable*”.

máxima do acúmulo está, portanto, o princípio da produtividade no direcionamento econômico das dinâmicas de prazer/desprazer em Kant.

A centralidade do trabalho nesta economia poderia ser naturalmente questionada agora, uma vez que o próprio Kant afirma que o trabalho é desagradável e, portanto, uma espécie de dor, o que também significa que é um entrave para o prosseguimento do acúmulo de prazer de um indivíduo. Num primeiro momento, a centralidade do trabalho parece estar alinhada apenas com o princípio da produtividade, permanecendo incompatível com a máxima da acumulação, mas não é este o caso. Como já foi dito anteriormente, para Kant, o trabalho é o que proporciona o justificado bem-estar oriundo de seus resultados. Além disso, Kant fala ao menos duas vezes sobre o prazer do descanso após o trabalho: em sua *Antropologia* (p. 121/ VII 232) e em *Sobre a pedagogia* (p. 50). Vemos, agora, que a centralidade do trabalho não opõe a máxima da acumulação, muito pelo contrário. A justificação para a centralidade do trabalho nesta economia é, portanto, múltipla: ele é um modo produtivo de consumo (não um dispêndio), conduz a uma espécie de prazer que não diminui a disposição para o trabalho (como a atividade sexual), mas a fortalece, e não é um desgaste, isto é, um tipo de contentamento que embota a receptividade para futuros prazeres de mesma ordem.

#### 4 Burguesia e utilidade

Georges Bataille foi um pensador que criticou a lógica da produção e da utilidade presente no mundo capitalista de seu tempo. O filósofo chegou a sugerir explicitamente, sem evitar qualquer polêmica, que a classe trabalhadora levasse a termo a luta de classes através de uma revolução sanguinolenta que extinguisse a burguesia (Bataille, 2020, p. 31). A definição da classe burguesa como aquela que detém os meios de produção não é incorreta, mas parte da produção como principal fator social. Para a filosofia batailliana, por outro lado, a burguesia precisa ser compreendida a partir da maneira como se relaciona com o princípio da perda. Nessa perspectiva, a burguesia é a classe que se define pela negação do dispêndio, assumindo uma posição que nega a própria natureza humana dos

trabalhadores, na medida em que os interdita o prazer livre, os subjugando às atividades produtivas e ao mero descanso muitas vezes insuficiente.

O princípio da perda tem uma função social de regulação dos produtos, dos recursos e também da energia dos indivíduos. Às camadas mais ricas de uma dada população é incumbido um importante dispêndio funcional, e é justamente esse papel que tem sido deixado de lado pela burguesia, que dispende senão para si mesma. É esse o caráter anômalo do capitalismo: sua existência social depende de uma classe que tem, como sua razão de ser, o ódio ao dispêndio (Bataille, 2020, p. 28).

Bataille se dava conta de que o pensamento burguês impregnava o discurso teórico de sua época, como se vê na seguinte passagem:

O prazer, quer se trate de arte, de desregramento admitido ou de jogo, é definitivamente reduzido, nas representações intelectuais *que tem curso*, a uma concessão, ou seja, a um descanso cujo papel seria subsidiário (Bataille, 2020, p. 20).

Essa descrição do pensamento burguês do século vinte vai ao encontro do pensamento kantiano, muito embora o filósofo alemão tenha vivido no século dezoito. Em verdade, por muitas vezes Bataille parece estar fazendo uma descrição do pensamento kantiano quando, na realidade, sua referência explícita é a intelectualidade burguesa de sua época. Kant parece ser a epítome perfeita (mas raramente citada) para Bataille não somente quando se trata do discurso burguês, mas também da “consciência comum” sob o capitalismo, como se vê no exemplo que se segue, no qual Bataille descreve o sentido de utilidade que a impregna:

Esta tem teoricamente como finalidade o prazer – mas somente sob uma forma moderada, pois o prazer violento é tido como *patológico* – e se deixa limitar, por um lado, à aquisição (praticamente à produção) e à conservação dos bens e, por outro, à reprodução e à conservação das vidas humanas (Bataille, 2020, p. 19).

De acordo com o que foi apresentado anteriormente no presente artigo, a citação acima poderia muito bem ser um comentário à teoria do prazer de Kant, mas o filósofo não é sequer citado no texto de Bataille. A referência implícita do

autor é Jeremy Bentham, que cunhou o princípio da utilidade, ao qual a consciência comum de sua época tende a aderir, segundo Bataille. O princípio da utilidade (que, no seu contexto original, legitima ou deslegitima uma ação a partir de sua tendência a aumentar ou diminuir a felicidade), quando aplicado à economia política, aprova ou desaprova os gastos (de dinheiro, de energia, de recursos etc.) de acordo com a sua tendência a aumentar ou diminuir a produção e o acúmulo de capital. Bataille é crítico não somente do utilitarismo, mas principalmente da aplicação burguesa do princípio da utilidade e da sua disseminação entre a consciência comum.

Apesar de Kant representar, no sentido aqui exposto, um pensamento burguês, sua filosofia não era utilitarista. Ao contrário: a ética kantiana ignora as consequências das ações, atendo-se unicamente à sua íntegra adequação ao dever moral, como exposto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Uma ética baseada no dever é inteiramente diversa de uma ética consequencialista como a utilitarista, o que indica uma divergência fundamental entre Kant e Bentham, por exemplo, mas, apesar disso, a teoria kantiana do prazer está, como se viu acima, conforme à descrição batailliana do conceito de utilidade empregado na versão econômico-política do princípio de utilidade. Então, muito embora a ética explícita de Kant nada tenha a ver com utilidade ou com fins, demais escritos do autor (como a *Antropologia* e a *Pedagogia*) se ancoram em um sentido de utilidade que não pode ser ignorado se quisermos levar a sério suas recomendações acerca dos contentamentos e do trabalho. E, nesse sentido estritamente batailliano, a teoria kantiana do prazer é utilitária, ou seja, conforme ao pensamento burguês.

Ainda em outros aspectos, o discurso kantiano se aproxima da burguesia como Bataille a concebe, como no que diz respeito ao luxo; o autor se refere ao luxo como “um dispêndio desnecessário” que “traz danos ao bom modo de vida”, recomendando, em seu lugar, a moderação, pois esta “tanto amplia o prazer, quanto o torna duradouro” (Kant, 2006, p. 138 / VII 250). Não espanta que Kant recuse o luxo, tendo em vista que, para Bataille, o verdadeiro luxo nada tem a ver com a burguesia:

Um luxo autêntico exige o desprezo total pelas riquezas, a sombria indiferença de quem recusa o trabalho e faz de sua vida, por um lado, um esplendor infinitamente arruinado e, por outro, um insulto silencioso à laboriosa mentira dos ricos (Bataille, 2020, p. 85).

A única condição sob a qual Kant poderia aceitar o dispêndio luxuoso é que os gastos sejam restituídos à sociedade, como nos investimentos em eventos artísticos, por exemplo (Kant, 2006, p. 138 / VII 250), de modo que não haja perda, pois o investimento retorna. Para que a acumulação e a produção se combinem num progresso interminável, a classe burguesa tem de evitar modos de consumo improdutivos numa escala social – mesmo a energia do corpo precisa ser direcionada à lógica capitalista da produção. O consumo improdutivo sob o regime do capital tem de retornar como capital acumulado e investimento em produção, de modo que, a nível sistêmico, não haja perda – assim como na economia do prazer de Kant. O que a máxima da acumulação e o princípio da produtividade demonstrados anteriormente têm em comum é a necessidade de evitar o dispêndio a todo custo. O desprezo que a burguesia tem pelo consumo dispendioso ressoa nas advertências de Kant sobre modos de prazer dispendiosos (como a atividade sexual sem fins reprodutivos) e em suas recomendações acerca do trabalho. Por isso que o trabalho é tão central para as duas economias, a capitalista e a kantiana: ele é uma forma de consumo produtivo que desemboca em uma forma de prazer que não é nem desgastante nem dispendiosa – o descanso –, de modo que nunca haja perda efetiva para a economia, e sim acúmulo indefinido de capital (seja de prazer ou de dinheiro).

### **Considerações finais**

Apesar de a principal referência sobre a economia capitalista do presente artigo ser a obra de Bataille, um crítico ferrenho do capitalismo, a intenção não é a de criticar ou de problematizar nem a economia capitalista, nem a teoria kantiana do prazer, que a ele se assemelha nos termos expostos anteriormente. Seguindo a linha de Nick Land, a intenção é apontar ligações entre a filosofia kantiana e elementos importantes do capitalismo, o que acrescenta recursos que corroboram com a enigmática afirmação landiana de que Kant e o capital seriam

dois lados da mesma moeda. Por outro lado, o artigo não procura oferecer uma explicação exaustiva para a afirmação de Land, o que demandaria um trabalho muito mais extenso.

Como dito anteriormente, a hipótese de que há uma economia do prazer na obra de Kant não foi defendida por nenhum dos autores que constam na bibliografia, e o próprio Kant não se referia ao prazer de modo explicitamente econômico. A ideia de uma economia kantiana do prazer é inspirada na economia libidinal de Freud e sustentada, principalmente, ao se levar a sério o argumento da morte por júbilo, a partir da sugestão de Land. Por outro lado, essa interpretação econômica do prazer não depende de nada exterior aos escritos de Kant, pois o argumento se mantém firme atendo-se unicamente à obra kantiana.

Por fim, a aproximação com a economia política – inspirada no movimento de Lyotard em sua *Economia libidinal* – é o ponto que depende não apenas de uma interpretação particular, mas também de elementos alheios à filosofia kantiana. Com a filosofia de Bataille, pudemos aproximar a teoria kantiana do prazer com a lógica capitalista da produção e do acúmulo. Se toda economia política é libidinal, como afirmou Lyotard, talvez seja o caso também de toda economia dos prazeres humanos ser política.

## Referências

- BATAILLE, G. *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”*. 2. ed, rev. Tradução de Júlio Castaño Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BATAILLE, G. *O erotismo*. 2. ed. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- FREUD, S. “O problema econômico do masoquismo”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019.

KANT, I. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Tomas da Costa. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

LAND, N. *The thirst for annihilation: Georges Bataille and virulent nihilism: an essay in atheistic religion*. London: Routledge, 1992.

LAND, N. “Delighted to death” in: *Fanged noumena*. London: Urbanomic/Sequence Press, 2011.

LYOTARD, J.-F. *Libidinal economy*. Tradução de Iain Hamilton Grant. London: Bloomsbury Academic, 2015.

**DA DESERTIFICAÇÃO TÉCNICA AO SENTIDO  
CRIATIVO DA SERENIDADE: ACENOS AO PENSAR  
HISTÓRICO-ONTOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER**  
***FROM TECHNICAL DESERTIFICATION TO THE  
CREATIVE SENSE OF SERENITY: NODS TO THE  
HISTORICAL-ONTOLOGICAL THINKING OF  
MARTIN HEIDEGGER***

**Lucas de Moura Justino Souza**

Doutorando em Filosofia no PPGF da UFRJ

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0009-8567-5050>

<http://lattes.cnpq.br/9593412174652707>

lucasmourajs@gmail.com

**Resumo:** O objetivo deste artigo é explicitar o papel que o conceito de serenidade cumpre quando articulado com o tema da técnica moderna na filosofia tardia de Martin Heidegger. A partir dessa articulação, questionamos se, frente à desertificação vigente na era da técnica, o pensamento da serenidade possibilitaria um modo de ser capaz de reinscrever criativamente o vínculo do ser humano com o seu tempo histórico. Para atingir a intenção proposta, remontamos às origens gregas do termo *técnica*, buscando compreender a relação essencial entre a *téchne* e a *physis*, ambas fundadas sobre a manifestação da *alétheia*. Tensionamos também os contornos radicais que definem o conceito de técnica moderna, a fim de entender o sentido da crítica heideggeriana direcionada a este momento epocal. Em seguida, tentamos mostrar que, por meio da serenidade, a técnica moderna pode ser reinterpretada de acordo com a sua proveniência originária: o desvelamento do ser. Por fim, discutindo a relação entre serenidade e linguagem, investigamos como essa proveniência originária encontra seu lugar de manifestação no sentido poético que constitui a totalidade do mundo.

**Palavras-chave:** Heidegger; técnica moderna; serenidade; história do ser; linguagem.

**Abstract:** The objective of this article is to clarify the role that the concept of serenity plays when articulated with the theme of modern technology in Martin Heidegger's later philosophy. From this articulation, we question whether, in the face of the desertification prevailing in the age of technology, the thought of serenity could provide a mode of being capable of creatively reinscribing the human being's connection to their historical time. To achieve the intended goal, we trace back to the Greek origins of the term *techne*, aiming to understand the essential relationship between *techne* and *physis*, both founded on the manifestation of *aletheia*. We also examine the radical contours that define the concept of modern technology in order to understand the meaning of Heidegger's critique directed at this epochal moment. Next, we attempt to show that, through serenity, modern technology can be reinterpreted according to its original provenance: the disclosure of being. Finally, by discussing the relationship between serenity and language, we investigate how this original provenance finds its place of manifestation in the poetic sense that constitutes the totality of the world.

**Keywords:** Heidegger; modern technique; serenity; history of being; language.

## Introdução

O que tentaremos apresentar com este artigo é uma possível interpretação da análise que Heidegger propõe sobre a técnica moderna e o que compreendemos como seu vínculo com a serenidade. Para isso, basear-nos-emos, de modo especial, na conferência *A questão da técnica* (1953) e no texto comemorativo pelo 175º aniversário do compositor Conradin Kreutzer, conterrâneo de Heidegger, intitulado *Serenidade* (1955). Acreditamos que a aproximação entre os dois textos se justificará à medida que conseguirmos expor que, frente à desertificação provocada pela técnica moderna, a serenidade abre o *locus* ou a senda onde se pode revitalizar os sentidos criativos que compõem a existência.

Com a conferência *A questão da técnica*, Heidegger pretende refletir sobre a essência da técnica que, como paradigma contemporâneo, norteia o mundo humano e seu relacionamento com os entes em geral. Nos termos de Fogel, ao

tensionar seu sentido histórico-ontológico, o filósofo alemão objetiva mostrar que o poder da técnica moderna, definida como tecnocracia, determina a constituição mundana do ser-aí (*Dasein*)<sup>1</sup> enquanto ser-no-mundo (*in der Welt sein*):

O mundo contemporâneo é marcado pela técnica. A técnica, convertida em tecnologia e tecnocracia, é o sentido orientador da contemporaneidade. É como tecnologia que a técnica se faz na contemporaneidade, tecnocracia. Isto é, o poder da técnica contemporânea cresce e faz-se desde o sentido orientador (*lógos*) desta mesma técnica. É assim que a técnica moderna (tecnologia) se constitui na i-mediatidade de nossa inevitável, incontornável e irrevogável situação, i. e., nosso “se-no-mundo”. A tecnologia, como ser-no-mundo, é nossa situação, nossa circunstância, isto é, o mundo ou a realidade do real, pela qual somos tomados, determinados. (Fogel, 2022, p. 16).

O poder da técnica moderna comanda de tal forma o tempo da história que o ser humano não pode se furtar aos seus efeitos. E isso porque, constituído como ser-no-mundo, não é possível a ele desvincular-se da dinâmica de temporização histórica que traduz o seu campo fático. “É isso a estrutura da História: nosso ser-no-mundo, a tecnologia, é nosso passado, nosso presente e nosso futuro” (Fogel, 2022, p. 17). Assim, como abordaremos adiante, a técnica moderna expressa a culminância de um processo histórico de desvelamento do ser que teve início com a antiga filosofia grega. Desse modo, considerá-la como o horizonte de sentido do mundo atual significa investigar a interpretação que Heidegger promove entre o pensamento grego e a questão da técnica.

É interessante observar que Heidegger define o conceito corrente de técnica a partir do qualificativo “moderno”. Acreditamos que essa não é uma opção fortuita e impensada por parte do autor. Tal escolha parece acentuar que a técnica contemporânea reverbera um sentido configurado pelo horizonte de sentido da Filosofia Moderna. É na conferência *O tempo da imagem do mundo* (1950) que o filósofo descreverá a imagem representacional enquanto o horizonte

<sup>1</sup> Com a expressão ser-aí (*Dasein*), acentua-se a condição ontológica de o ser humano estar sempre voltado para um horizonte delimitador, com vistas à sua determinação existencial. O fato de o ser-aí se caracterizar como um existente não indica que seja um ente constatável no interior do mundo, como qualquer outro ente subsistente (*Vorhandenheit*). A efetividade de sua existência indica um movimento para fora de si mesmo, porém sem nunca poder se abandonar. Nesse sentido, o “aí” (*Da*), como partícula locativa que integra o termo ser-aí, é considerado como a sua dimensão originária, na qual acontece uma unidade entre sua constituição ontológica e o seu descerramento de mundo (cf. Heidegger, 2015c, p. 48).

de sentido que serve de crivo para a compreensão do real e para a validade da ciência, e que, amparada pela essência da técnica moderna, exprime a imagem do mundo que caracteriza a Modernidade:

Só é, só vale como sendo, aquilo que deste modo se torna um objeto. Só se chega à ciência como investigação se o ser do ente for procurado em tal objetividade. Esta objetivação do ente cumpre-se num re-presentar (*Vor-stellen*) que tem como objetivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. (Heidegger, 1998, p. 110).

O hífen adicionado por Heidegger na palavra *Vor-stellen* separa os elementos que compõem o verbo e acentua que, para todo representar, atua implicitamente um pôr ou colocar (*Stellen*) diante ou à frente (*Vor*). Desse modo, da mesma forma que a com-posição (*Ge-stell*), enquanto essência da técnica moderna, refere-se ao posicionamento do ente em um lugar previamente determinado para um fim (sentido de utilidade), a re-presentação (*Vor-stellen*) permite-nos entender que, por ela, o ente é colocado (*Stellen*), ou seja, é mantido e fixado para que, disponível à representação, possa ser controlado e provocado no intuito de contribuir para o avanço e o progresso do bem-estar humano sobre a terra.

Alcançando um objetivismo até então incomparável, o sujeito da era da técnica converte-se no grande regente deste tempo da história: “O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal” (Heidegger, 1998, p. 111), pois, o realmente importante é que o próprio ser, o fundo ontológico que configura a totalidade daquilo que se encontra desvelado, está associado à representação (*Vorstellung*), conferindo, com isso, legitimidade ao domínio do subjetivismo moderno.

Dessa maneira, se, para este tempo, a totalidade do ente é posta sob a subjugação da imagem, isso significa dizer que “o ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador” (Heidegger, 1998, p. 112). Assim, fixado sob a égide da representação, “o ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado (*Vor-stelltheit*) do ente” (Heidegger, 1998, p. 113). Posto isso,

enquanto o mundo se torna imagem, um modelo representado, o ser humano, por outro lado, posiciona-se como um sujeito, e é com base nesse posicionamento que “o homem põe, com base em si mesmo, o modo como ele se tem de pôr em relação ao ente, enquanto algo objetivo” (Heidegger, 1998, p. 115). Em outras palavras, porque posicionado num horizonte de sentido que o perfaz conforme as determinações internas próprias à subjetividade, abre-se a possibilidade de ter o ente como um ob-jeto: algo diante de si e para si.

No entanto, como salienta Heidegger (1998, p. 115), “que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subjectum*, é um e o mesmo processo”, em razão de que o lastro ontológico que determina este momento da história é o desvelamento da verdade descrito na com-posição (*Ge-stell*). A composição da técnica moderna delimita e determina um lugar de ação para a racionalidade humana. Nessa delimitação, os entes aparecem com suas funções previamente instituídas, às quais devem se integrar em prol da unidade e do funcionamento esperado. Por esse motivo, são eles, os homens e as coisas, sujeitos ao ritmo funcional de imagens, pelas quais cumprem um papel antecipadamente delimitado, representado de acordo com as equações minimamente calculadas e com a missão de que todo o conjunto seja preservado em harmonia.

Com efeito, se a técnica condiciona o horizonte de sentido da cotidianidade humana, importa mostrar que, com a serenidade (*Gelassenheit*), o autor comprehende a possibilidade de uma rearticulação deste tempo histórico, no qual, reestruturando o modo de ser do próprio ser-aí, reabilita-o para outras vinculações com o mundo. Pode-se dizer que, com a serenidade, o domínio técnico é abalado em seu poder, porque, procurando entendê-lo radicalmente, ela é um pensar desobstrutivo que revitaliza os contornos essenciais da existência. Portanto, queremos evidenciar que, com esse conceito, Heidegger apresenta uma postura de não enfrentamento da tecnocracia, mas que não significa indiferença em relação a ela, à medida que reflete sobre o pertencimento poético do ser humano a este momento da história.

## 1 Sobre a análise histórico-ontológica da *téchne* grega: do sentido predominante ao sentido próprio

De saída, com a intenção de situar as ponderações feitas pelo filósofo, é importante dizer que a técnica moderna diz respeito ao lugar histórico e ontológico no qual estamos instalados. Ela modela o mundo contemporâneo e, por isso, atravessa a totalidade daquilo que fazemos e não fazemos, daquilo que somos e não somos. Trata-se de um envio ou destinação (*Schicksal*) que certamente ocorre e se manifesta no plano das ações humanas, mas cujo controle não está sob o seu arbítrio. Afinal, o que as teses heideggerianas indicam é que, de modo essencial, uma reflexão que queira compreender essa problemática não deve se resumir à investigação sobre a instrumentalidade dos aparelhos tecnológicos, mas questionar o processo de natureza histórica relativo à técnica.

A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de destino à força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo destino que se determina a essência de toda história. (Heidegger, 2001, p. 27).

Com isso, estamos diante do que acreditamos ser a principal tese de Heidegger no que se refere a essa problemática, a saber, que “[...] a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico” (Heidegger, 2001, p. 11). Dito de outro modo, há uma diferenciação *negativa* dos produtos originados pela técnica e uma *positiva* sobre a originariedade de sua essência, distinção que é decisiva para o curso da reflexão. Esta diferenciação implica um procedimento desestrututivo (*negativo*) do *sentido predominante* da técnica, que convencionalmente a entende como um conjunto de instrumentos caracterizados como meios para a obtenção de determinados fins.

Tal concepção é denominada instrumental ou antropológica (cf. Heidegger, 2001, p. 12), pois, tratada como algo neutro em si mesma, seria de responsabilidade do ser humano avaliar os seus resultados de acordo com a escolha previamente definida. No entanto, Heidegger desconfia dessa posição.

Como indica Borges-Duarte (2022, p. 105), “O facto antropológico não é negado, mas subsumido no ontológico”; quer dizer, o filósofo não nega que o sentido predominante seja razoável e correto (inclusive será desse sentido que a reflexão ganha o seu ponto de partida). A questão é que, embora correta e verificável, tal compreensão não é suficiente para pensar radicalmente a técnica.

Por isso, colocando o problema em outras bases, Heidegger levantará a seguinte pergunta: “Supondo, no entanto, que a técnica não seja um simples meio, como fica, então, a vontade de dominá-la?” (Heidegger, 2001, p. 12). Aqui, começa o tensionamento desestruturativo do sentido convencional da técnica, porque, a despeito de tê-la como ponto de partida, o pensamento necessita ser conduzido ao horizonte reflexivo da essência da técnica. “Somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir da sua própria essência, nos concerne” (Heidegger, 2001, p. 13).

Ao problematizar o *sentido predominante* da técnica moderna, o autor retornará ao pensamento grego com o intuito de refletir sobre a raiz etimológica da palavra, para esclarecer-la enquanto paradigma histórico atual<sup>2</sup>. Como é próprio do seu método de trabalho, o filósofo nos direciona ao mundo grego antigo, mas com a clara intenção de nos trazer de volta para pensar o mundo contemporâneo. Desse modo, em sentido grego, a técnica é expressa pelo termo *téchne* e se articula como uma modalidade da *epistéme*, do saber. Porém, a *téchne* precisa ser entendida como um tipo de saber não tematizado, não enunciado, sendo, portanto, um *saber prático* que orienta um procedimento, uma produção.

O grego, de onde provém o nome e a herança, identificou a *téchne* como um modo da *epistéme* - do saber. Que saber e que modo? Um saber não tematizado, não explicitado enquanto tal, que, no entanto, orienta para a ocupação ou lida com as “coisas”, i. e., com o contorno das próprias coisas. Este orientar ou abrir

<sup>2</sup> É impreciso sugerir que, pela análise histórico-ontológica, Heidegger estaria propondo uma pura repetição da história, no sentido de reler os fatos do passado por meio de uma nova diretriz teórica. Heidegger não é um historiador ou um filósofo da história. Ele não pretende explicar a história historiologicamente, nem a resume em um retrato definido. É mais justo afirmar que ele pode ser descrito como um pensador da história. Sendo assim, se uma repetição é indicada, ela “significa nada menos do que re-petrir o início de nossa existência espiritual-histórica, a fim de transformá-lo num outro início. [...] Um início, porém, não se repete, voltando para ele, como algo de outros tempos e hoje já conhecido, que meramente se deva imitar. Um início se re-pete, deixando-se, que ele inicie de novo, de modo originário, com tudo o que um verdadeiro início traz consigo de estranho, obscuro e incerto” (Heidegger, 1987, p. 65).

adequadamente o acesso à lida com as coisas, segundo o próprio modo de ser das próprias coisas – isto responde à pergunta pelo modo de ser deste saber. (Fogel, 2022, p. 18).

Em *A vontade de potência como arte* (1936/37), ensaio presente nos escritos sobre *Nietzsche*, Heidegger comenta que a *téchne* “é uma designação para aquele saber que porta e conduz toda irrupção humana em meio ao ente” (Heidegger, 2014, p. 65). Irupção denominada entre os gregos mediante a *physis*, “aquilo que irrompe e vem à tona, crescendo a partir de si mesmo e sem ser impelido a nada, o que retorna a si e passa: a vigência que irrompe e retorna a si” (Heidegger, 2014, p. 65). Assim, esse saber presente na *téchne* se mostra em concordância com a *physis*, porque descobre o seu modo de procedimento conforme acolhe o que nela está sendo exposto.

O artista não é um *technites* porque também não é um artesão, mas porque tanto a produção de obras de arte quanto a produção de utensílios são uma irrupção do homem que sabe e procede de acordo com esse saber em meio à *physis* e em função da *physis*. O “proceder” a ser pensado em termos gregos não é, contudo, um ataque: ele deixa muito mais chegar o que já estava vindo à presença. (Heidegger, 2014, p. 66).

Pautado na raiz grega do termo, Heidegger encontrará uma outra via para a interpretação da técnica, interpretação na qual o ser humano conduz um dado procedimento artesanal *de acordo* com o que é produzido na irrupção da *physis*.<sup>3</sup> Dessa forma, o filósofo notará que, entre os gregos, o saber da técnica age vinculado àquela atividade chamada de *poiésis*: o produzir entendido como um trazer-à-frente (*Her-vor-bringen*). Nas palavras de Heidegger, “a pro-dução que conduz do encobrimento para o desencobrimento” (Heidegger, 2001, p. 16).

Nesse sentido, concordamos com Werle quando ele afirma que, em sua reflexão sobre a *poiésis*, Heidegger está “reinterpretando a doutrina das quatro causas de Aristóteles” (Werle, 2011, p. 100). Grosso modo, a interpretação

<sup>3</sup> Os gregos antigos fizeram a experiência particular de que eram eles que estavam sendo contemplados pelo ente; eram eles que estavam sendo reunidos pelo que se abre no que irrompe-na-presença. Nesse período do pensar, “o homem grego não faz comparecer o ente perante ele, ele não o conduz em primeiro lugar e antes de tudo a si. O ente em totalidade, compreendido como *physis*, quer dizer, como o que se expande livremente e se abre a partir de si mesmo, dirige -se ao homem” (Haar, 1997, p. 195).

heideggeriana retoma o termo grego *aitia*, traduzido para o latim como causa, e mostra que as quatro causas aristotélicas, nomeadamente, o *eidos* (forma), a *hulé* (matéria), o *telos* (fim) e o *légein* (causa eficiente) são modos de ocasionar (*veran-lassen*) alguma coisa, e este ocasionar significa o deixar surgir e vir à presença: trazer à luz o que se apresenta. Assim, impera “um comprometimento interno e recíproco das causas, tendo em vista o ocasionamento do ente e um deixar acontecer o ente segundo a *physis*” (Werle, 2011, p. 100).

Com isso, Heidegger apresenta uma noção de causalidade ou de ocasionar em que o efeito de trazer algo à existência (sua produção), por meio da *téchne*, mostra-se na qualidade de um deixar (*lassen*) vir à presença. Tendo em vista que a *poiésis* se refere à produção, ou ainda, a um trazer à luz o que aparece da irrupção da *physis* em função de determinados procedimentos técnicos, não podemos considerar tal produção como o resultado da articulação de meios para causá-la. Ao invés disso, o que está sendo sugerido é que, neste produzir, está um deixar vir à luz aquilo que se produz, trazendo-o do “encobrimento para o desencobrimento” (Heidegger, 2001, p. 16). Como resultado, ao descrever a *téchne* grega, o autor mostrará que ela se refere a um processo de desvelamento que tem a *poiésis* como sua dinâmica interna, trazendo o que se vela para a situação de desvelado.

Para entendermos a radicalidade da questão heideggeriana sobre a essência da técnica, precisaremos mobilizar sua leitura sobre a verdade no sentido de desvelamento no velamento. Desse modo, queremos expor que a configuração da *téchne* grega se manifesta articulada ao âmbito prévio da essência da verdade, entendida como *alétheia*. Consideramos que essa leitura possibilitará o subsequente debate entre o poder exercido pela técnica moderna e o pensamento da serenidade.

## **2 A modulação histórica da técnica moderna como composição (*Gestell*)**

Neste momento, abordamos um conceito de Heidegger que, aparentemente, poderia parecer estranho ao todo da análise: o conceito de verdade. O que a discussão sobre a verdade teria a contribuir para o

questionamento acerca da essência da técnica? Segundo a resposta de Heidegger (2001, p. 16), tudo. Isso porque, se por um lado, ao falarmos de *téchne*, estamos no âmbito do movimento da *poiésis*, do desvelamento, por outro lado, estamos, de maneira retroativa, mobilizando o que os gregos chamaram de *alétheia*: “fazendo aparecer o ser como ente, a *téchne* põe a verdade (*alétheia*) em obra” (Nunes, 2012, p. 241). A noção de desvelamento (*Unverborgenheit*) não traduz apenas as potencialidades produtivas (*poiésis*) da *téchne* ou da *physis*, mas também é o que nomeia o modo a partir do qual a realidade pode ser aberta e se realizar, isto é, o seu desvelamento, o seu não-velamento, a *alétheia*.

Antes da concepção da verdade como adequação da representação do sujeito em relação à coisa representada (concepção que Heidegger não recusa, mas afirma como derivada<sup>4</sup> — um dos temas centrais e mais controversos da filosofia heideggeriana, sobre o qual não podemos nos deter agora), a verdade diz respeito ao desvelamento e ao estado de desvelado dos entes que, vindos à presença, podem então ser manejados pelo fazer produtivo e técnico.

Na essência da verdade, vigora esta dinâmica ontologicamente constitutiva do ser, na qual se abre no ser humano o lugar de encontro com os entes que circundam o mundo (*Welt*). O aspecto que consideramos decisivo neste ponto é o seguinte: a *alétheia*, o desvelamento no velamento ou a verdade em sentido originário, mostra-se como o fundamento da *poiésis*, isto é, do desvelar que traz o ente à claridade por intermédio da *téchne*, compreendida na condição do que conduz e preside este desvelamento.

Há, portanto, uma relação entre a concepção da verdade como desvelamento e o entendimento da técnica como um saber trazer o ente à presença e, portanto, como modo determinado de desocultar o ente. É por meio dessas concepções que Heidegger franqueia o acesso a uma nova consideração da essência da técnica em sua verdade. Se a *téchne* é o saber que preside a uma modalidade da *poiésis*, então ela também está fundada na

<sup>4</sup> Já em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger condiciona o fundamento do conceito corrente de verdade à constituição originária do ser-aí. Segundo o autor, a verdade como correção da coisa no enunciado, antes de ser elaborada pelo horizonte da razão judicativa, está sustentada pela possibilidade de ser da própria existência: o estar projetado junto aos entes, o seu ser-no-mundo. O enunciado, esta modalidade derivada da verdade, teria o seu fundamento na dinâmica pré-predicativa do mundo, responsável por todos os possíveis comportamentos do existir: “o enunciado não paira no ar, desligado e solto, a ponto de poder por si mesmo abrir pela primeira vez o ente como tal; mas já se detém no ser-no-mundo” (Heidegger, 2015c, p. 218).

alétheia, na verdade originária entendida como desvelamento, de modo que a técnica deve ser entendida como um modo de desocultar o ente e trazer à presença aquilo que não se produz por si mesmo. (Duarte, 2010, p. 60).

Sendo assim, é partindo da articulação entre a *alétheia*, a *poiésis* e a *téchne* que Heidegger analisa a essência da técnica: *poiésis* e *téchne* estão em um co-pertencimento, por ambas estarem fundadas na *alétheia*. Na verdade, o fazer técnico participaria do desvelamento do ente que não se produz naturalmente pela *physis*; ou melhor, a *téchne* seria um tipo de saber que acolhe, de maneira não agressiva ou impositiva, o que se expõe com a *physis*. Contudo, poderíamos, neste momento, nos fazer outra pergunta: de que maneira a *téchne* grega se refere à técnica moderna e aos seus modos de proceder?

Um possível caminho de resposta nos direciona à afirmação de Heidegger de que a técnica moderna também é um desvelamento, porém distinto daquele expresso pela produção da *poiésis*: “O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (Heidegger, 2001, p. 18). Tal como a concepção grega, a técnica moderna opera a partir de um desvelamento do ente, mas, diferente da *téchne* que recebe o que se expõe, o determinante não é uma atitude solícita, e sim impositiva, definida por um bloqueio e uma quebra da irrupção advinda com a *physis*, além de uma agressão (*Angriff*) à natureza.

Na essência da técnica moderna atua uma modalidade de desvelamento que não pode produzir sem antes agredir. Ela é uma exploração (*Herausforderung*) que arranca da natureza as condições para a sua perpetuação, com o intuito de convertê-la em um estoque de reserva: a “posição que dispõe da natureza [...] no sentido de uma exploração” (Heidegger, 2001, p. 19). Como mostra Duarte (2010, p. 66), a técnica moderna não se limita a conduzir os entes trazidos à presença; antes, ela os desvela previamente transformados em instrumentos ou recursos energéticos, com o objetivo de serem continuamente utilizados, estocados, distribuídos e reprocessados em um ciclo aparentemente sem fim. “Por toda parte, assegura-se o controle e a segurança. Pois controle e

segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador" (Heidegger, 2001, p. 20).

Nisso, caracteriza-se a devastação do mundo, já que, em última instância, a totalidade dos entes não carrega outro significado senão o que os define como disponíveis para a escalada planetária da dominação tecnológica.

Que desencobrimento se apropria do que surge e aparece no pôr da exploração? Em toda parte, se dis-põe a estar a posto e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser dis-ponível para ulterior disposição. O dis-ponível tem seu próprio esteio. Nós o chamamos de dis-ponibilidade (*Bestand*). Esta palavra significa aqui mais e também algo mais essencial do que mera "provisão". A palavra "dis-ponibilidade" se faz agora o nome de uma categoria. Designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu. No sentido da disponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte, como um objeto. (Heidegger, 2001, p. 20).

Desse modo, a técnica moderna é explicitada como o âmbito no interior do qual a totalidade dos entes é posta em um arranjo definido pela disponibilidade (*Bestand*). É o caso, por exemplo, da hidrelétrica que extrai suas energias do curso das águas do rio, a fim de estocá-la e reprocessá-la. Nesse exemplo, proposto pelo autor (cf. Heidegger, 2001, p. 20), não se trata apenas do processo de captação de energia, mas da transformação exclusiva do rio em algo meramente disponível para o fornecimento energético. Não é a hidrelétrica que é posta sobre o rio, é o rio que está instalado nesse aparato técnico: o que realmente importa não é o rio, e sim a energia dele extraída.

Ao considerar esse exemplo, o filósofo parece justamente acentuar que, neste tempo da história do mundo, os entes são destituídos de qualquer outro significado que não seja o da disponibilidade para o arranjo tecnológico. Importa entender que essa tese não tem por objetivo demonizar a técnica, mas questionar seu fundamento, seu traço essencial. Dessa maneira, pode ressoar ainda mais forte a afirmação de que "[...] a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico" (Heidegger, 2001, p. 11). Se a técnica moderna lida com os entes de maneira a posicioná-los como instrumentos disponíveis, é porque, em seu modo de proceder, está aquilo que Heidegger chamou de composição (*Gestell*): "Composição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a

técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada de técnico” (Heidegger, 2002, p. 24).

À composição corresponde uma configuração histórica determinada pela força de reunião (*Versammlung*), que desafia o ser humano “a des-cobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade” (Heidegger, 2001, p. 24). O crítico é o perigo que aí reside para este momento epocal: o perigo de o ser humano acreditar que está no seu poder a possibilidade de controlar a força da técnica. Na verdade, é ela, enquanto realização histórica do mundo, quem o controla e o ameaça em suas possibilidades de ser: “A composição é o perigo extremo porque justamente ela ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de descobrimento. E, assim trancado, tenta levá-lo” (Heidegger, 2001, p. 34).

O poder da técnica moderna efetua o seu domínio ao obstruir, na essência do ser-aí, a sua dinâmica constitutiva de poder-ser (*Seinkönnen*). Nos termos de Heidegger: “O perigo consiste na ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o próprio ser e não em perigos casuais. Este perigo é o perigo” (Heidegger, 1998, p. 340). Escondendo o seu próprio traço fundamental de ser apenas um modo possível de desvelamento, a dominação da técnica moderna faz com que o pensar se esqueça de que, na origem dela, está uma modulação histórica do acontecimento do mundo (cf. Werle, 2011, p. 107). Ela impede que o ser humano, de acordo com a sua própria essência, descubra outras formas possíveis de desvelamento. Portanto, a segurança que condiciona a composição técnica afasta o ser-aí da experiência com outras modalidades de si, bem como de outros modos de se vincular com os entes em geral.

### **3 Entre a desertificação da técnica moderna e desobstrução criativa da serenidade**

Em seu escrito *Carta sobre o humanismo* (1946), Heidegger alerta para as possíveis tentativas de reconfiguração do mundo técnico a partir de novas vinculações, baseadas em posições éticas inovadoras. Segundo o autor, seria necessário ter cuidado com esse tipo de reflexão, visto o risco de se permanecer

determinado pela busca de uma ordenação do mundo que, em última instância, continuaria sustentada pelo horizonte de sentido que se pretende combater.

É preciso dedicar todo cuidado à vinculação por meio da ética, visto que o homem da técnica, exposto às instituições de massa, só poderá ser levado a uma estabilidade confiável por meio de uma reunião e ordenação da totalidade de seus planos e ações que seja correspondente à técnica. (Heidegger, 2008, p. 366).

Nesse contexto, inserimos a filosofia de Heidegger sobre a serenidade (*Gelassenheit*) que, ao nosso ver, não ocupa um papel ético no pensamento do autor. Consideramos que, a partir dela, o filósofo poderá apresentar a sua distinção entre o pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*) e o pensamento calculador (*das rechnende Denken*), no qual o horizonte histórico-ontológico do mundo é questionado. O pensar do cálculo, dominante na época da técnica, define-se pela *fuga e a ausência do pensamento*, por deixar improdutiva a capacidade de pensar (Heidegger, 2000, p. 12). Na medida em que “corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para” (Heidegger, 2000, p. 13), evidenciando a incapacidade de refletir criticamente sobre os contornos históricos orientadores do mundo.

Dessa maneira, sob o eco do pensamento calculador, o ser humano julga conduzir os aparelhos tecnológicos em prol do progresso. No entanto, esse controle mantém-se na superficialidade do poder, uma vez que a essência da técnica é quem o solicita e, ao obstruir outras possibilidades de abertura de mundo, desertifica a sua essência, impedindo-o de legitimar esses outros caminhos. “Os poderes que, sob a forma de quaisquer equipamentos e construções técnicas, solicitam, prendem, arrastam e afigem o Homem, em toda a parte e a toda hora, já há muito tempo que superam a vontade e a capacidade de decisão do Homem, porque não são feitos por ele” (Heidegger, 2000, p. 20). Para esse problema, o desafio não diz respeito à fuga do deserto técnico, mas à decisão de pensar o sentido desse deserto.

No discurso sobre a *Serenidade*, o filósofo reforça a impossibilidade de controle sobre a técnica, já que, enquanto envio histórico, “reina em todos os processos técnicos um sentido que reclama o fazer e o deixar estar (*Tun und Lassen*) do ser humano, um sentido que o ser humano não inventou e produziu

primeiro" (Heidegger, 2000, p. 25). Não encontraremos nesse texto nenhum argumento que nos arme para o combate contra a técnica moderna, pois toda reação ainda se mantém condicionada à ação contra a qual ela se volta, continuando amarrada à sua oposição.

Desse modo, o filósofo acredita que, com a crescente tecnificação do mundo, abriu-se um caminho que deve ser seguido, pois estamos tratando do lastro histórico-ontológico sobre o qual o ser humano está fundado: "Como figura da verdade, a técnica está fundada na história da metafísica. Essa mesma é uma fase marcante da história do ser" (Heidegger, 2008, p. 354). Consequentemente, intensifica-se o entendimento de que o ser-aí humano não tem o poder de subjugar os acontecimentos essenciais que definem o desvelamento histórico do mundo, e, embora possua um papel imprescindível, é aquele que se encontra atingido pelo envio do ser.

Contudo, poderíamos nos perguntar: qual o interesse de Heidegger com o seu discurso sobre a serenidade? E, ainda, como esse conceito se articula em relação à técnica moderna? De imediato, podemos afirmar que, com a serenidade, não está sendo sugerido aquele tipo de postura indiferente ou resignada, e muito menos algum "eflúvio" sentimental. Para apreender o seu sentido, é importante ter em vista que o conceito não pretende alienar o ser humano do mundo que é o dele. Pelo contrário, a serenidade é o assentamento nesse lugar histórico, o "espaço" da palavra que diz sim ao mesmo tempo que diz não<sup>5</sup>. Em outras palavras, com ela se designa uma outra relação com os fatores históricos que cunham o tempo.

A isso, Heidegger (2000, p. 24) chamará de "serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*)", porque, como um modo de pensar atento à proveniência da história, retira do perigo a sua salvação,<sup>6</sup> experimenta a vida do deserto e nota que, na essência da técnica, há uma grande ambiguidade. "Uma ambiguidade que remete para o mistério de todo o desencobrimento, isto é, da

<sup>5</sup> "Podemos dizer sim à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo diz não, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza" (Heidegger, 2000, p. 24).

<sup>6</sup> "Por isso é que temos de pensar agora a medida em que, no perigo extremo, isto é, na regência da com-posição, a força salvadora se enraíza até, o mais profundamente possível, é lá que ela medra e prospera" (Heidegger, 2001, p. 31).

verdade" (Heidegger, 2001, p. 35). O pensamento da serenidade declara que, se a técnica moderna guarda um perigo, reconhecê-lo ao pensá-la em sua essência poderia abrir uma fenda, uma brecha para novas possibilidades de habitar o mundo. Essa fenda aparece como uma rachadura no controle exercido pela própria técnica, mostrando que o seu surgimento é também sustentado pela dinâmica criativa do desvelamento no velamento: a essência da verdade.

Em razão disso, a serenidade conjuga a reflexão sobre a essência da verdade, uma vez que direciona o pensamento para a tensão entre o *desvelamento* e o *velamento do ser*: o movimento ambivalente que, ao abrir a totalidade do ente, se fecha no retraimento do velado. O ser-aí mostra-se como o *entremeio*<sup>7</sup> dessa tensão desdobrada historicamente em configurações específicas de mundo, nas quais a técnica moderna, consumada no pensamento do cálculo, encontra a sua possibilidade de ser. O poder do cálculo assume a missão de preencher o vazio deixado pelo velamento do ser; porém, como o que ocorre é o domínio tecnocrático da história, o ser humano se esquece da nascividade fundamental que perfaz os caminhos históriais.

Embora a dinâmica de historicização do mundo esteja alienada de seu sentido devido ao domínio da técnica moderna, Heidegger mostrará que na própria essência do ser humano (ser-aí) permanece inscrita a responsabilidade de guardar e proteger a ambivalente manifestação do ser (*o desvelamento no velamento*). Assim, mesmo que absorvido pelo "solo" tecnocrático, é preciso que ele esteja criativamente à altura dessa experiência, tomando consciência de que o poder deste tempo é, na verdade, um *não-poder*, pois, rigorosamente falando, esse próprio poder se revela essencialmente apropriado por uma dinâmica mais basal: o desvelamento do ser.

Todo destino de um envio acontece, em sua propriedade, a partir de um conceber e como um conceber. Pois é a concessão que acarreta para o homem ter parte no desencobrimento, parte esta de que carece a aproximação do desencobrimento. Por ser assim encarecido, o homem se acha apropriado pela apropriação da

<sup>7</sup> Em seu pensamento tardio, Heidegger comprehende que a tarefa do ser humano consiste em ser o ser-aí do ser, o entremeio, o "local" onde o desvelamento do ser é abrigado e onde ambos são remetidos ao que os precede, ao mesmo tempo em que se oferecem um ao outro, ou seja, remetidos ao acontecimento histórico da apropriação (*Ereignis*): "por isso, o ser-aí é o entre que se encontra entre o ser e o ente" (Heidegger, 2015b, p. 342).

verdade. A propiciação, que envia para o desencobrimento de uma maneira ou de outra, é o que salva, enquanto tal. Pois é o que salva que leva o homem a perceber e a entrar na mais alta dignidade de sua essência. Uma dignidade, que está em proteger e guardar, nesta terra, o des-encobrimento e, com ele, já cada vez, o encobrimento. (Heidegger, 2001, p. 34).

Assim sendo, próprio à serenidade é um tipo de experiência na qual ocorre o encontro do ser humano com o seu destino histórico: “porque o caminho para o que está próximo é, para nós seres humanos, sempre o mais longo e, por isso, o mais difícil” (Heidegger, 2000, p. 23). Assentado sobre esse lugar, o pensamento se ocupa daquilo que, à primeira vista, pareceria inconciliável, isto é, destaca que, na desertificação técnica, permanece exposta a essência do ser-aí, e que o desafio se exprime justamente na tarefa de ele efetivamente habitar (*wohnen*) no tempo histórico que lhe pertence. A discussão sobre a essência da técnica se conjuga com elementos que lhe conferem um sentido não técnico, pois, implicitamente, nela está a possibilidade de discutir o impulso prévio que, criativamente, constitui a totalidade histórica do mundo.

Serenidade, então, fala da assunção do finito, da finitude, e do assentamento neste modo de ser que, assim, assumido e nele assim assentado, tal modo de ser para a ser o registro, ou seja, a medida ou o critério de toda ação, de todo fazer e cumprir. Sempre no possível e desde o possível. Esta serenidade, portanto, é um estado de alta tensão (e não letargia ou pasmaceira, empachamento, diria Machado de Assis), uma vez que guarda e resguarda toda necessidade e todo o destino de ação, de luta, que é o fato de, em sendo assumidamente sob a forma do finito, viver e ser sob a égide da indigência e, então, ser sob o modo, humano, demasiado humano, de ser-precisar-fazer. Isto é seu destino, sua necessidade histórica, quer dizer, de gênese, de auto-gênese. (Fogel, 2022, p. 113).

Apesar de o horizonte da técnica moderna instaurar uma certa decadência no arranjo estruturante do mundo, dado que sua vigência “ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo des-encobrir desaparecer na dis-posição” (Heidegger, 2002, p. 36); ainda assim, como mostra Fogel, sua decadência (da técnica) permanece como uma variação da cadência do ser (cf. Fogel, 2022, p. 131). Ela, enquanto o “espaço” do possível, é a formulação

atual da história. Assentar-se sobre tal momento diz o mesmo que manter-se entre a tensão da desertificação e o sentido criativo inaugurado pela serenidade.

Por certo, pode-se dizer que, no conceito de serenidade, Heidegger encontra uma maneira de rearticular a essência da técnica moderna, tendo em vista que, por debaixo do seu poder, está o movimento de deixar-ser (*Seinlassen*), como o desvelamento criativo do ser. Dito de outra forma: na estrutura do pensamento calculador há, por assim dizer, uma abertura prévia para o que o torna possível: “trata-se da pertença indestrutível ao que se lhe concede e outorga” (Heidegger, 2001, p. 34). Portanto, colocar a questão sobre a essência da técnica no âmbito da serenidade significa liberar o campo onde o ser humano pode redescobrir a ligação que vigora entre si, a essência da técnica e a palavra da serenidade.

#### **4 O pensar da lembrança: a palavra poética da serenidade**

Com a reflexão sobre a serenidade, Heidegger articula a possibilidade de uma desobstrução do âmbito onde a essência da técnica se revela, sendo compreendida conforme sua proveniência poética ou, ainda, pela força criativa que implicitamente atua em sua configuração histórica do mundo. A serenidade remete, assim, ao pensamento da lembrança (*Andenken*). Esta se caracteriza como uma modalidade do pensar que precisa ser aprendido à medida que se reflete sobre o movimento de constituição que configura a totalidade do ente.

Na conferência *O que quer dizer pensar?* (1952), Heidegger escreve sobre essa postura reflexiva, sugerindo que rememorar – fazer memória – significa o mesmo que captar, na facticidade do existir, o vigor que nela atua e remete à dinâmica de criação do mundo, responsável tanto pelos delineamentos essenciais formados no passado quanto pelo modo de ser no qual o tempo presente se encontra fixado. Nas palavras de Heidegger (2001, p. 118), “memória é a concentração do pensar da lembrança daquilo que, antes de tudo, cabe pensar. Essa concentração guarda junto de si e abriga em si o que permanece e se anuncia como o a-se-pensar em tudo o que anuncia como o vigente e o vigor de ter sido”. Desse modo, pode-se ver que a lembrança ocasionada pela serenidade não evoca a capacidade psicológica do sujeito humano de reter e revisitar o passado alojado

em sua consciência. Antes disso, *a concentração do pensar da lembrança* faz ver aquilo que, no presente, permanece como vestígios essenciais do passado, vestígios nos quais a figura histórica concretizada pela técnica moderna encontra o seu lugar de origem.

Nesse sentido, é importante notar, mais uma vez, que a serenidade e a essência da técnica moderna não estão em oposição, embora o pensamento calculador, engendrado pela técnica, impeça a essência humana de se realizar de modo efetivo. Diferentemente da oposição, a tensão que existe entre ambas as dimensões de mundo revela o entremeio comum, a comum proveniência, recordada pelo pensar da lembrança, com sua fonte na poesia, isto é, na força criativa do desvelamento do ser. Dado que a técnica moderna se mostra como uma modalidade do acontecimento histórico do ser e que, em sua essência, está o dinamismo poético do real, o pensar que medita e se recorda dessa poética do possível e modeladora da história, faz com que a palavra da serenidade seja essencialmente regida pela poesia: “Toda criação poética surge quando se cultiva o pensar da lembrança” (Heidegger, 2001, p. 118).

Assim, a serenidade liberta o ser humano do fechamento tecnocrático, abrindo-o para o encontro com a ambivalência criativa do desvelamento no velamento do ser, a dinâmica ontológica pressentida por meio de uma palavra capaz de corresponder ao processo de formação do mundo, uma palavra essencialmente poética. Heidegger, então, denomina o ser humano como um ente essencialmente sinalizador, uma vez que, para realizar a si mesmo, ele necessita corresponder, entrar em harmonia, com esse acontecimento que perfaz a totalidade do ente: “Seu modo próprio de ser constitui-se nisso, a saber, em ser um tal sinalizador” (Heidegger, 2001, p. 117). Ser sinal é dar sinal a partir de si mesmo de um outro, é sinalizar a manifestação do ser no ente; portanto, é também constituir-se como uma resposta ao ser que interpela a existência humana.

Se, para pensar sobre o *desvelamento no velamento* do ser, o ser humano, situado em seu tempo histórico, deve corresponder (responder) a essa mesma manifestação, significa que esse vínculo ocorre mediante a singularidade de uma conversa, que aproxima a totalidade do ente do seu ponto de unidade, da essência que, eclodindo, manifesta o mundo. É o que o autor afirmará em *Hölderlin e a*

*essência da poesia* (1936): “nós somos uma conversa [...]. A unidade dessa conversa consiste em que o Um e Mesmo se anuncia na palavra essencial em redor da qual nos unimos e com base na qual estamos unidos e somos nós mesmos em sentido próprio” (Heidegger, 2013, p. 49). Compreender o ser humano como uma conversa evidencia o papel que a linguagem detém para este momento do pensar heideggeriano, que, articulada à serenidade, pretende corresponder à essência do ser diante de um tempo governado pela técnica moderna.

Dessa forma, a compreensão do ser humano como um animal racional ou como um ser vivo dotado de linguagem tende a interpretar a linguagem como a capacidade de articular palavras na fala e no discurso, criando, assim, significados, compreensões e incompREENsões. Nesse contexto, ela é entendida como comunicação e expressão (um instrumento) por meio dos quais se transmitem ideias, impressões, sentimentos etc. Também é vista como o meio sistemático pelo qual o ser humano se comunica através de signos convencionais, sonoros, gráficos e gestuais. Com isso, a linguagem é uma propriedade humana: algo que o ser humano possui, sendo ele o agente (e/ou causa) de todo ato comunicativo.

Na qualidade de propriedade ou faculdade, a linguagem é algo de que o sujeito está em posse. Usando-a como um instrumento (postura típica da era da técnica moderna), o ser humano toma a linguagem com a compreensão prévia de que sua fala sempre se refere às coisas, sobre as quais ele lança uma perspectiva, define seus procedimentos e realiza seus métodos. Esse comportamento, sempre distanciado e imparcial, visa garantir à fala sua independência e objetividade. Sob esse âmbito, o ser humano se caracteriza como um sujeito de linguagem voltado à predicação de objetos que, a cada vez, estão disponíveis ao manejo da racionalidade.

No entanto, como Heidegger mostra em *Para que poetas?* (1946), tal vínculo com a linguagem “não coincide com aquilo que se pretende alcançar, mantendo-se, antes, como caminho e como meio” (Heidegger, 1998, p. 362). Em outros termos, a instrumentalização da linguagem como meio de expressão objetiva indica seu próprio distanciamento das coisas e, de modo ainda mais originário, o distanciamento de seu âmbito essencial. “O distanciamento das

coisas não é, porém, um dado, não é o primeiro. Primeiro, se está sempre no meio das coisas. [...] Em outras palavras: é preciso haver primeiro realidade para que se possa construir objetividade" (Schuback, 1996, p. 30).

Desse modo, a linguagem é experimentada a partir de um afastamento objetivo de toda circunstância do mundo. É uma linguagem "desmundanizada", porque, técnica, funcional e objetiva, visa o processamento informacional, informático, cibernetico, com o objetivo de estabelecer o discurso tecnocrático e sua dominação objetiva do mundo. Contudo, não corresponde ao modo de ser da realidade, uma vez que ignora o fato de que a fala essencial da linguagem nunca se encontra afastada das coisas. A linguagem reduzida à técnica pode ser útil para objetivar o ente e o mundo, mas não tem condições de responder à vitalidade essencial que perfaz a realização da realidade.

Não há, portanto, apenas um fala sobre as coisas, há também um *falar a partir da coisa*. Falar a partir de é, por sua vez, um falar que precisa primeiro acolher, que precisa escutar, nas coisas, o fato da existência. O fato da existência não se deixa saber "teoricamente", ou seja, segundo a exigência científica de objetividade. Não se deixa saber objetivamente até porque nunca se deixa separar do modo de saber. É o que sempre está compreendido, co-aprendido. Não é, porém, o que ainda não se determinou ou ainda não determinável, o que ainda precisa de tempo para encontrar as palavras. (Schuback, 1996, p. 31).

*Falar a partir das coisas* significa que, embora o ser humano, esse ser de palavras, conheça a totalidade do ente a partir da linguagem e como linguagem, para que essa linguagem mesma se dê, é necessário que, antes, exista a escuta, o acolhimento, no qual se recebe o acontecimento da linguagem, isto é, o abrir-se do abismo criativo para as possibilidades de ser, que permite a eclosão de um mundo a cada vez. Esse é o mesmo entendimento que parece ressoar na afirmação heideggeriana de que "*a linguagem fala*" (Heidegger, 2015a, p. 9), ou seja, a própria linguagem diz — não alguma coisa ou por meio de alguém. A linguagem acontece e, nela mesma, revela a linguagem do acontecer, a casa do ser, a verbalização histórica de um mundo.

A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela

apenas algo de gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passamos já pela palavra “poço”, pela palavra “floresta”, mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do tempo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. Eles arriscam o recinto do ser. Arriscam a linguagem (Heidegger, 1998, p. 356).

No ser humano, a linguagem do acontecimento do ser, a partir de uma língua, repercute no discurso. O discurso não é apenas a expressão de um ato do pensar, que em si, é fundamentalmente linguístico, quer dizer, um ato de pensamento se expressando em palavras. De maneira essencial, no discurso se mostra o caminho de um *concurso*: “o modo como o homem concorre, ou seja, corre com, segue e persegue os cursos das realizações humanas e não humanas, no vir à fala do real e no dar-se e subtrair-se do mistério da realidade” (Fernandes, 153, p. 2021). Em todo e qualquer fazer ou não fazer cotidiano, o ser humano está como que sempre sustentado pelo ritmo do discurso. A sua palavra é sempre palavra de existência, referenciada a um mundo e, desse modo, trazendo esse mesmo mundo à tona, sendo reflexo de uma dada experiência histórica.

Diversos são os modos pelos quais a linguagem do ser é experimentada no discurso. São várias as percussões e as repercussões que a palavra humana assume, possibilidades sempre inauguradas pela manifestação prévia da linguagem do ser. No entanto, quando o discurso não se reduz ao mero falatório das conversas vazias de sentido, ou quando a fala humana descobre, na mera funcionalidade das conversas regidas pelo ritmo das máquinas, que seu discurso está sempre situado em um mundo, é nesse lugar — quando a fala se dá a partir da escuta e do silêncio — que se permite que o fenômeno originário, que constitui este momento da história, se faça aparecer.

O cotidiano, o sempre o mesmo das rotinas já vividas, pode ser experimentado de acordo com a decadência, como o ordinário calculado sob o controle da técnica. Mas, se assumido a partir da cadência do ser, esse mesmo cotidiano, esta mesma rotina, o ordinário, é compreendido por meio da sonância do extraordinário. Nele se revela que a linguagem é essencialmente poética. Poética porque atravessa toda a ordinariedade como o toque de fundo que perfaz

e abre as possibilidades de mundo. “Tal pensamento nos coloca também de início num diálogo com a poética do poeta, cujo dizer, tal como nenhum outro, busca seu eco no pensamento” (Heidegger, 2001, p. 119). A poética da linguagem do ser ecoa de modo mais radical no cantar do poeta e no pensar do pensador.<sup>8</sup>

Na poesia do poeta se dá a “fundação por meio da palavra e na palavra” (Heidegger, 2013, p. 51), a fundação daquilo que precisa ser experimentado pelo pensador. Assim sendo, em sua poesia, o poeta faz aparecer aquilo que o pensador busca entender: “o que sustenta e domina o ente em sua totalidade”; pois, por meio da palavra essencial, o poeta nomeia “a fundação do ser pela palavra” (Heidegger, 2013, p. 51). O mais importante trabalho do poeta não está no ornamento das palavras, na beleza contida na métrica dos versos, o decisivo é que ele poetiza sobre a própria linguagem, deixando ver que essencial ela se mostra como o *logos* do real: “o que recolhe todo presente em sua presença e nela o deixa disponível” (Heidegger, 2001, p. 200).

O poeta é aquele que escuta o mistério da linguagem e, por escutar, põe-se a serviço de uma palavra inaugural, que nasce da doação do mistério da linguagem e cresce, consumando-se como repercussão dessa mesma doação: “Tal doação livre é fundação” (Heidegger, 2013, p. 52). Para que o poeta possa trazer à palavra o ser em sua verdade (desvelamento), é preciso escutar o ser em seu dizer. Por isso, o poeta convida o pensador a deixar soar, ressoar e vir à fala, o mostrar da linguagem do ser se expondo no ente. Ser e ente aparecem, porém, na co-pertinência ao ser-aí, no vínculo que se abre para o ser humano, que só aprende a viver na proximidade de sua essência, reconhecendo o limite de sua linguagem: “O homem só pode ser humanamente. E ser humanamente é ser na linguagem-limite, ou seja, dizer por não poder dizer tudo” (Schuback, 1996, p. 34).

<sup>8</sup> Seguindo a indicação de Heidegger, o dito do pensador e o dito do poeta jamais se encontram completamente identificados. Pelo contrário, é em razão do que os difere que eles têm a possibilidade de nomear o mesmo. Esse “mesmo” refere-se ao mútuo pertencer à região integradora da essência do ser. Nesse sentido, o poeta e o pensador estão fundados sobre o mesmo solo e, enquanto o poeta revela, pela sua palavra, a palavra do ser – palavra com a qual os homens se sentem em casa e criam habitação –, o pensador permanece à espera da própria realidade que se dá e se retrai. A experiência do pensar indica a necessidade de um caráter poético para o pensamento, pois nele o pensamento se torna “a topologia do ser [...] o lugar de sua essência” (Heidegger, 1968, p. 47). Ver também: Heidegger, 2001, p. 119.

Medindo-se com a grandeza do grande, quer dizer, diante do ser que se apresenta como doação, o ser humano precisa entender que a sua palavra não está primordialmente determinada pela cadência da técnica moderna, mas sim pela adesão. “Adesão significa não conhecimento, mas reconhecimento do limite do homem” (Schuback, 1996, p. 35). Nesse reconhecimento, o que se aprende é a corresponder à essência de si mesmo: “Este é poético no seu fundamento” (Heidegger, 2013, p. 53). Pode-se entender que, ao aderir, o ser humano se torna uma *escuta-abertura*, na qual redimensiona todas as coisas na conformidade com o imenso, com o mundo. Em última instância, a sua palavra não é conduzida para o lugar onde os entes são organizados e arranjados de acordo com a disponibilidade técnica, pois ela evidencia o movimento de doação: o dizer que clareia o âmbito de manifestação do ser e escuta a sua gratuidade.

Para concluir, gostaríamos de frisar que se, durante esta reflexão não falamos explicitamente de *esquecimento do ser* e *abandono do ser* (temas norteadores da filosofia de Heidegger), é por entendermos que esse *esquecimento*, intensificado em um *abandono*, tenta dar nomen à trajetória do mundo se fazendo mundo, da história se fazendo história. Compreender a essência da técnica é refletir sobre as irrupções do ser, seu desvelamento clareando os envios epocais e o seu velamento se retirando no retraimento. Logo, atravessando a técnica reside uma essencialização perfazendo o destino humano, e na serenidade está o âmbito para a recordação da proveniência criativa que sustenta e rege a essência da técnica moderna.

## **Considerações finais**

O objetivo principal deste trabalho foi evidenciar a possibilidade de articulação entre os conceitos de serenidade e técnica moderna na filosofia de Martin Heidegger. Para tanto, partimos da distinção feita pelo autor entre a compreensão antropológica e instrumental da técnica (sentido predominante) e o seu caráter histórico-ontológico enquanto determinação do mundo (sentido originário). Como tentamos demonstrar, com a sua reflexão sobre o sentido histórico da técnica, Heidegger a questiona na condição de lastro ontológico condicionador dos entes em geral.

Nesse sentido, o autor promoverá uma investigação sobre as origens do termo *técnica* e sua apropriação na filosofia antiga, especificamente, o uso do termo no mundo grego. A ida de Heidegger aos gregos caracteriza-se como o procedimento metodológico que, a partir de uma elucidação do uso antigo da palavra, pretende esclarecer sua compreensão contemporânea. Grosso modo, na filosofia antiga, *técnica* expressava a conjugação do saber não tematizado da *téchne* com a irrupção da *physis*. *Téchne* foi entendida pelo autor como uma produção (*poiésis*) que, em acordo com a *physis*, presidia um dado fazer artesanal.

Diferente do que é a técnica moderna, a *téchne* grega se caracterizaria por um tipo de produção harmônica com a *physis*, pois, solícito à sua irrupção, o ser humano acolheria o ente por ela exposto. Tal postura artesanal se encontraria em consonância com a maneira de o ente vir à presença e, por isso, se determinaria pela conformidade com o modo de realização da própria realidade, com a sua verdade: a *alétheia*. Assim, a *téchne* (como saber da *poiésis*) direcionada à *physis* teria seu fundamento na *alétheia*, nessa antecipada abertura dos entes em geral, concebida como o desvelamento do ser.

O fundamental é que a *téchne* grega revelaria, por meio da relação do ser humano com os entes e consigo mesmo, uma orientação de mundo fundada em um horizonte de sentido diferente do condicionante do tempo da técnica moderna. Como tentamos demonstrar ao longo desta reflexão, Heidegger concebe que a essência da técnica moderna está na *composição*, uma maneira agressiva de lidar com os entes, de modo que os transforma em recursos disponíveis para o domínio tecnocrático da realidade. Por isso, em essência, ela é definida como o que leva o mundo à desertificação, pois, sob tal horizonte, sua dinâmica de realização (do mundo) é obstruída em prol do controle e do cálculo.

Desse modo, a serenidade ocupa o lugar da rearticulação das possibilidades criativas que compõem a totalidade da existência. Por constituir-se de maneira ontológica, ela pode revigorar o “espaço” de sentido pelo qual o mundo é formado: o desvelamento do ser. Assim, com o pensamento da serenidade, Heidegger não está sugerindo uma interpretação alheia, fugidia ou até mesmo demoníaca sobre a técnica moderna; muito pelo contrário, nela está o que reinsere o ser humano no seu tempo histórico, pois o leva a experimentar a

essência da técnica moderna como se ainda participasse do envio histórico do próprio ser.

Para tanto, o filósofo rearticulará o papel que a linguagem assume quando articulada à serenidade. No âmbito da serenidade, a linguagem é compreendida, de forma basal, como a palavra do ser que perfaz e constitui a totalidade do ente. Unindo a sua palavra aos acenos expressos pelo poeta, o pensador pode experimentar que, para além dos discursos tecnocráticos, fixados na funcionalidade das informações maquinais, o ser humano permanece remetido à doação originária do ser. Nesse contexto, a essência humana mostra-se como escuta, ou melhor, como uma conversa, na qual se acolhe e responde à proveniência ontológica do mundo.

Com a serenidade, evidencia-se que o poder almejado pela técnica moderna é uma variação histórica do possível, pois este poder está submetido ao movimento responsável pelo perfazer da história, a doação do ser. Sendo assim, o que se destaca na serenidade é que o seu pensamento ressoa uma sonância diferente da transmitida pelo poder da técnica. Na verdade, essa “sonância” diz respeito à cadência originária que orienta toda e qualquer realização do mundo, e que norteia, até mesmo, a essência da técnica. Portanto, a serenidade é a própria acolhida da história, que, em seu fundo, se revela como a verdade do ser: a paisagem que antecede todas as paisagens, o caminho que encaminha todos os caminhos, o movimento de gratuidade que se doa ao ser humano.

## Referências

- BORGER-DUARTE, I. Gestell como paradigma epocal do mundo. In: Braga, J. *Filosofia da tecnologia. Introdução ao pensamento dos teóricos do século XX*. Coimbra: Grácio Editor e Autores, 2022, p. 101-120.
- DUARTE, M. A. Heidegger, filósofo da essência da técnica. In: Robson Ramos dos Reis. *Um filósofo e a multiplicidade de dizeres: homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic*. Campinas: Unicamp/CLE, 2010, v. 57, p. 53-86.
- FERNANDES, M. O logos do fenômeno: a linguagem como o acontecer do curso do ser. *Revista Enunciação*, Seropédica, v. 6, n. 2, 2021, p. 138-166.
- FOGEL, G. *Do coração máquina*. A técnica moderna como compaixão do homem pelo homem. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

- HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. Piaget: Lisboa, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Da experiência do pensar*. Tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- \_\_\_\_\_. O tempo da imagem do mundo. In: HEIDEGGER. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- \_\_\_\_\_. Para quê poetas? In: HEIDEGGER. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Bernhard Sylla e Vítor Moura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- \_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 11-38.
- \_\_\_\_\_. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: HEIDEGGER. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 200.
- \_\_\_\_\_. O que quer dizer pensar? In: HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 111-124.
- \_\_\_\_\_. Carta sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. Hölderlin e a essência da poesia. In: HEIDEGGER, M. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora UNB, 2013.
- \_\_\_\_\_. Vontade de poder como arte. In: HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 1-168.
- \_\_\_\_\_. A linguagem. In: HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *Contribuições à filosofia*. (Do acontecimento apropriador). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015c.
- NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHUBACK, M. *Por uma fenomenologia do silêncio*. Rio de Janeiro: Sette Lettras, 1996.

WERLE, M. Heidegger e a produção técnica e artística da Natureza. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 95-108, 2011.

**A PRECEDÊNCIA DAS CAUSAS FÍSICAS**  
**EM TRÊS VARIEDADES**  
*THE PRECEDENCE OF PHYSICAL CAUSES*  
*IN THREE VARIETIES*

**Renan Vieira de Sá Jardim**

Doutorando em Filosofia no PPGLM da UFRJ

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0004-8637-224X>

<http://lattes.cnpq.br/4165573660137248>

renandesaj@gmail.com

**Resumo:** A legitimidade das causas em níveis superiores é ameaçada pela generalização do argumento da exclusão causal e pelo princípio do fecho causal do mundo físico. Essa ameaça indica que, ao menos à primeira vista, parece haver uma precedência das causas físicas no nível base em relação às demais causas no mundo. Neste artigo procuro estabelecer critérios adequados para a separação de níveis e exploro três versões revisadas do fecho causal, avaliando como cada uma responde a três questões centrais. Concluo que nenhuma das três variedades elimina causas em níveis superiores, que efeitos nesses níveis parecem depender, em alguns casos, de causas do mesmo nível e que a influência de causas em níveis superiores sobre efeitos em níveis inferiores não pode ser descartada.

**Palavras-chave:** causação; exclusão causal; fecho causal.

**Abstract:** The legitimacy of causes at higher levels is challenged by the generalization of the causal exclusion argument and the principle of the causal closure of the physical world. This challenge suggests that, at least at first glance, there appears to be a precedence of physical causes at the base level over other causes in the world. In this article, I seek to establish appropriate criteria for the distinction between levels and explore three revised versions of causal closure, assessing how each responds to three central questions. I conclude that none of these three versions eliminates causes at higher levels, that effects at these levels seem to depend, in some cases, on causes at the same level, and that the influence of causes at higher levels on effects at lower levels cannot be ruled out.

**Keywords:** causation; causal exclusion; causal closure.

## Introdução: três questões relativas à primazia das causas no nível físico base

Imagine a seguinte situação: “João causou um incêndio ao derrubar álcool sobre a lareira”. Uma explicação intuitiva sobre o porquê de João ter derrubado o álcool poderia ser algo como: “o disparo de um conjunto de neurônios causou a contração muscular, movimentando o braço de João”. Por sua vez, uma explicação para o disparo do conjunto de neurônios poderia ser: “a abertura dos canais iônicos causou uma mudança de potencial elétrico no interior do neurônio, ocasionando o seu disparo”. Prosseguindo na explicação, é possível dizer que: “a diferença na concentração de átomos de sódio e potássio dentro e fora do neurônio causou a propagação da corrente elétrica”. Por fim, poderíamos acrescentar que: “a diferença entre cargas elétricas causou a interação entre os átomos”. Após imaginar essa sequência explicativa, cabe a pergunta: “seria a causa do incêndio, na verdade, uma diferença entre cargas elétricas no cérebro de João?”.

O trajeto entre a explicação da causa do incêndio e a interação entre átomos no cérebro de João se apoia em um conjunto de pressupostos implícitos, dentre os quais destaco quatro relevantes para a discussão que se segue. Primeiro, há a impressão geral de que objetos macroscópicos podem ser sequencialmente decompostos em partes que, por sua vez, também contêm outras partes. Por exemplo, organismos (como João) podem ser decompostos em células, que, por sua vez, podem ser decompostas em moléculas, que podem ser decompostas em átomos, que podem ser decompostos em partículas elementares, até um nível base não passível de decomposição. Segundo, parece ser o caso de que causas que ocorrem em fenômenos macroscópicos ocorrem simultaneamente a causas em fenômenos microscópicos. Sempre que um membro se movimenta, acontece simultaneamente a interação entre células musculares. Terceiro, parece razoável supor que algumas causas simultâneas que ocorrem em fenômenos micro e macro estão, de alguma maneira, conectadas. O mesmo intervalo de tempo que contém o movimento do braço contém a interação entre os átomos que o compõem, e isso não é uma mera coincidência.

Esses três pressupostos parecem razoáveis e relativamente incontroversos. Um quarto pressuposto também parece razoável, porém, talvez, menos palatável do que os anteriores: o que ocorre nos fenômenos macroscópicos parece depender do que ocorre nos fenômenos microscópicos. O movimento do braço parece depender, de alguma maneira, da interação dos átomos que o compõem. Dependendo de como essa dependência seja entendida, pode ficar a impressão de que tudo é controlado, na verdade, por fenômenos microscópicos. Menos palatável ainda, porém não descabida, é a possibilidade de que essa dependência resulte na completa irrelevância causal dos fenômenos macroscópicos, uma vez que os fenômenos mais básicos que os sustentam possam dar conta de todos os efeitos no mundo.

Esses pressupostos parecem revelar algum tipo de precedência ou relevância especial para causas que atuem no nível microscópico ou físico na base. Considerando isso, é possível elaborar três questões filosóficas a serem investigadas: (Q1) Todas as causas ocorrem, na verdade, no nível microfísico base? (Q2) Uma vez fixadas as causas microfísicas, todas as outras causas “vêm de graça”? (Q3) Causas não microfísicas podem gerar efeitos microfísicos? Neste artigo, procurarei fornecer uma resposta parcial a essas questões, respeitando os limites da contribuição da análise das causas físicas na base ou em níveis inferiores.

## 1 Separação entre níveis e distinção do nível físico na base

Antes de prosseguir com a análise da prioridade das causas físicas, é necessário dedicar um espaço para definições e esclarecimentos sobre os termos nos quais se apoia a discussão. É preciso esclarecer a que se referem as causas físicas na base, as causas macro, as causas micro e os níveis.

Salta aos olhos que, para haver causas micro e causas macro, ou causas físicas na base e outras causas, também devem existir níveis distintos e alguma justificativa para a distinção e aparente prioridade de umas em relação às outras. Níveis distintos parecem ocorrer em uma espécie de modelo estratificado correspondente à aparente hierarquia que há entre objetos que são partes de outros objetos. Moléculas são compostas por átomos, e átomos são compostos

por partículas elementares, por exemplo. Essa hierarquia não precisa se limitar a objetos, uma vez que as propriedades instanciadas por moléculas parecem se relacionar com as propriedades instanciadas por átomos de maneira hierárquica. Não há moléculas sem átomos e não há átomos sem partículas elementares. O mesmo pode ser dito de suas propriedades.

Esse modelo pode ser considerado tanto como uma mera metáfora<sup>1</sup> inócuia para discussões filosóficas (Kim, 2002, p. 3) quanto como uma estrutura ontologicamente mais robusta (ver Morgan, 1923), oriunda da distinção entre os diferentes domínios das ciências (ver Oppenheim e Putnam, 1958, p. 9). Sobre esta última possibilidade, é concebível que fenômenos biológicos dependam, de alguma maneira, de fenômenos químicos e físicos, por exemplo, com a distinção de que o inverso não necessariamente ocorre.

Tanto Morgan quanto Oppenheim e Putnam procuraram delimitar uma hierarquia entre níveis, intencionando estabelecer uma espécie de modelo universalmente abrangente, cada qual à sua maneira. Essa é uma tarefa de notável ambição e cuja totalidade dos problemas não cabe aqui analisar.<sup>2</sup> Limitar-me-ei a tentar estabelecer bons critérios que permitam separar níveis e delimitar o nível base. O modelo que proponho tem como finalidade e limitação esclarecer como níveis podem ser concebidos no contexto da discussão da exclusão de causas em níveis superiores e da precedência de causas em níveis inferiores. Para isso, considerarei os critérios utilizados por Oppenheim e Putnam e algumas críticas elaboradas por Kim.

Tomarei por base os critérios propostos por Oppenheim e Putnam por duas razões. Primeiro, em função da motivação desses autores em estabelecer algum tipo de prioridade para os níveis inferiores.<sup>3</sup> Isso é coerente com o objetivo

<sup>1</sup> Craver e Bechtel (2007, p. 548) destacam que a metáfora que separa níveis hierárquicos pode ser abordada sob pontos de vista variados. Dentre eles os autores destacam níveis de abstração, de ser, causação, explicação, descrição, função e generalidade. Não é relevante para o problema investigado neste artigo desenvolver e argumentar cada variedade da metáfora de níveis, apenas esclarecer o seu papel na exclusão de causas em níveis superiores.

<sup>2</sup> Veja Kim (2002) para uma crítica detalhada dos modelos de Morgan e de Oppenheim e Putnam. Cf. também Wimsatt (1994) para um modelo alternativo da separação entre níveis. Craver (2015) desenvolve uma análise detalhada das aplicações distintas da metáfora de níveis, defendendo a fecundidade da metáfora em geral, especialmente quando aplicada a níveis de mecanismos.

<sup>3</sup> A proposta do modelo estratificado de Oppenheim e Putnam visa defender a “unidade das ciências” dentro de um projeto reducionista, no qual as teorias das ciências especiais podem ser explicadas por teorias de um domínio mais fundamental. (Cabe mencionar que Putnam, ao longo

deste artigo de analisar a precedência das causas físicas básicas. Em segundo lugar, a clareza empregada por eles será útil para estabelecer um contraste com os critérios que proporei para a separação de níveis.

Oppenheim e Putnam (1958, p. 9) propõem seis critérios para a definição dos níveis de seu modelo estratificado: (1) Deve haver vários níveis; (2) O número de níveis deve ser finito; (3) Deve haver um único nível mais baixo; (4) Qualquer coisa de qualquer nível, exceto o mais baixo, deve possuir uma decomposição em coisas pertencentes ao nível imediatamente inferior; (5) Nada em nenhum nível deve possuir uma parte em um nível superior; (6) Os níveis devem ser selecionados de uma forma que seja “natural” e justificável do ponto de vista da ciência empírica atual. Cabe ressaltar ainda que, para os autores, a separação entre níveis é pautada pelo “universo de discurso” das ciências; dessa maneira, o início da tarefa de separação entre níveis deve começar pela observação dos objetos de estudo das disciplinas científicas. Kim (2002, p. 13) acrescenta a isso a ideia de “tipo nômico significativo”, que corresponde à identificação de propriedades ligadas a um conjunto de leis explanatórias e regularidades pertencentes a um tipo. Dessa maneira, o modelo de Oppenheim e Putnam (1958, p. 9) é composto, em sua totalidade, do nível mais alto para o nível mais baixo, por: grupos sociais; organismos vivos multicelulares; células; moléculas; átomos; e partículas elementares.

Kim (2002, p. 13-15) desenvolve duas críticas principais ao modelo gerado por esses critérios. Relativamente ao critério (4), referido por Kim como “decomposição completa”, há o contraexemplo da presença de moléculas livres em fluidos corporais de organismos multicelulares. O critério (4) demanda uma decomposição completa de coisas de um nível superior para o nível *imediatamente* inferior, e isso não ocorre na realidade. A segunda crítica de Kim ilumina o problema da ausência de discriminações mais finas entre níveis em

---

de sua carreira, passou a rejeitar essa ideia, adotando uma postura pluralista e antirreducionista; ver Ben-Menahem, 2005). Os níveis por eles propostos são organizados com base nos domínios das disciplinas científicas, nos níveis de teorias e nas relações entre partes e todo. Para uma explicação mais detalhada e comparativa com outros modelos de níveis, cf. Craver (2015, p. 4). Veja também Paul (2010, p. 585). Apesar da diferença geral de escopo em relação ao modelo que proponho a seguir, o modelo de Oppenheim e Putnam mantém semelhanças relevantes, quanto ao foco (ainda que parcial) na composição e na prioridade dos níveis inferiores sobre os superiores.

objetos de grande complexidade. O exemplo dado por ele é o de computadores e robôs que, caso inseridos no modelo de Oppenheim e Putnam, estariam no mesmo nível que rochas. Computadores podem desempenhar comportamentos complexos, ao menos semelhantes aos de alguns organismos. Uma vez que eles não são compostos por células, não poderiam estar no mesmo nível que organismos multicelulares, mesmo desempenhando tarefas bastante distintas daquelas que, em geral, são realizadas por objetos compostos apenas de átomos e moléculas (sem a presença de células).

Em relação às críticas de Kim ao modelo de Oppenheim e Putnam, gostaria de acrescentar uma mais geral, que também se aplica ao modelo de Morgan.<sup>4</sup> Ao tentar estabelecer um modelo estratificado universalmente abrangente, há sempre o risco de refutação pelo avanço das pesquisas científicas. O trabalho de Morgan precede as descobertas da mecânica quântica não relativista e, por isso, não contém um lugar para prótons e nêutrons, por exemplo. O modelo de Oppenheim e Putnam precede as descobertas da mecânica quântica de campos e o desenvolvimento da inteligência artificial e, por isso, não inclui entidades como campos quânticos e robôs.

Em consequência a esta consideração, como primeiro desiderato para a construção do modelo estratificado, proponho a abertura ao progresso científico. Nesse sentido, a possibilidade de refutação empírica não deve ser interpretada como uma falha, incompletude ou fragilidade argumentativa, mas sim como uma característica essencial do modelo. Como será exposto adiante, essa postura não implica a renúncia a uma estrutura metafísica básica. Além disso, os demais *desiderata* a serem seguidos são simplicidade, abrangência e não contradição com a ciência atual.

Considerando as dificuldades em estabelecer um modelo estratificado amplo e universal, proponho que a distinção entre níveis ocorra fundamentalmente no interior de um sistema de interesse. Um nível superior de um sistema pode ser um nível inferior em outro sistema, ou mesmo não permitir comparações. O que é importante é definir a distinção entre os níveis dentro de

---

<sup>4</sup> Não cabe aqui uma exposição e discussão mais pormenorizada do modelo de Morgan (1923). Basta destacar que os níveis definidos por ele correspondem, da base para o topo, por: átomos; moléculas; plantas; animais; e seres humanos.

um sistema e a relação entre eles. Partindo dessas considerações, um sistema poderá ser definido como um composto formado por partes físicas organizadas, podendo conter entidades em níveis superiores e inferiores.<sup>5</sup> Um sistema pode conter subsistemas ou ser um subsistema de um sistema mais complexo (contendo mais partes e/ou relações entre as mesmas). Por exemplo, o sistema nervoso autônomo (SNA) é um subsistema do sistema nervoso. O SNA contém subsistemas como o sistema nervoso simpático e parassimpático.

O primeiro pressuposto assumido por essa definição é a tese fisicista de que todos os sistemas possuem, como componentes fundamentais, partes físicas. Esse é um requisito fundamental para a discussão do argumento da exclusão e do princípio do fecho causal do mundo físico, que serão discutidos mais à frente. Por organização, refiro-me à capacidade dos componentes de se relacionarem de maneira relativamente estável dentro de um intervalo de tempo. Esse requisito servirá ao propósito de evitar a adoção de uma atitude mereológica excessivamente liberal, como, por exemplo, propor um sistema formado pela estátua do Cristo Redentor e por uma xícara de chá sobre a minha mesa.

Finalmente, proponho que os níveis sejam diferenciados da seguinte maneira: um nível superior  $n+1$  de um sistema contém objetos, propriedades e relações que são compostos e/ou supervenientes a objetos, propriedades e relações de um nível inferior  $n$ . Um nível superior é consequência da organização dos componentes de um nível inferior. Algumas propriedades podem ser instanciadas por mais de um nível, enquanto outras não.

Adoto aqui uma atitude relativamente liberal em relação aos tipos de entidades que compõem um nível. Um niilista mereológico que não aceite a existência de objetos compostos, mas apenas regularidades e propriedades instanciadas, pode se adequar à minha proposta, por exemplo. O mais importante

---

<sup>5</sup> Minha definição de “sistema” aproxima-se daquela proposta por Craver (2015, p.16) para “mecanismo”, na medida em que ambas se referem a sistemas compostos relativamente amplos quanto à natureza dos componentes e suas interações. No entanto, opto por não adotar o conceito de mecanismo, uma vez que ele incorre em compromissos teóricos e metafísicos que não se fazem necessários para os propósitos desta investigação (para uma análise detalhada do conceito de “mecanismo” e suas aplicações, veja Craver *et al.*, 2024). Ademais, Craver (2015, p.16) caracteriza os mecanismos como entidades que “engage in activities that their parts cannot accomplish on their own.” A adoção desse conceito poderia implicar em petição de princípio ao se buscar defender a existência de causas em níveis superiores que não derivam exclusivamente das partes individuais de um composto. Algo que proponho como consequência de algumas reflexões contidas neste artigo.

aqui é chamar a atenção para a relação de superveniência<sup>6</sup> entre os níveis. Sendo fiel aos meus *desiderata*, também adotarei uma atitude relativamente liberal quanto à superveniência. Por superveniência, refiro-me à relação de covariação entre uma propriedade instanciada em  $n+1$  e outra propriedade instanciada em  $n$ , com a limitação de que não pode haver diferença em  $n+1$  sem que haja também uma diferença em  $n$ .<sup>7</sup> Por exemplo, a capacidade de um neurônio de propagar uma corrente elétrica ao longo de sua extensão não pode ocorrer sem que haja, ao mesmo tempo, diferença entre as propriedades elétricas dos átomos de sódio e potássio dentro e fora da célula. Prosseguindo com o exemplo, o sistema nervoso é um sistema complexo composto por partes diversas e organizadas, cujas propriedades, instanciadas em certos níveis do sistema, dependem, de alguma forma, do funcionamento de níveis inferiores.

Essa é a parte mais importante da separação entre níveis para a análise que pretendo fazer da prioridade das causas em níveis inferiores. Dessa forma, não importa quantos níveis sejam identificados em um sistema, seja um número infinito ou apenas dois. Basta que haja compostos em um nível superior que instanciem propriedades supervenientes a propriedades de um nível inferior. Ainda assim, gostaria de acrescentar a distinção de um nível base universal que deve ser parte de qualquer sistema.<sup>8</sup>

A física das entidades mais básicas que constituem todas as demais ainda está em progresso. Não tenho a pretensão de afirmar categoricamente que o nível físico base é formado pelas partículas previstas pelo modelo padrão e suas propriedades, ou que as entidades básicas do cosmos são, na verdade, campos

---

<sup>6</sup> Kim (2002, p.10) considera a relação de superveniência como o melhor critério para a distinção entre níveis, embora ele adote uma versão mais forte do que a minha. Essa diferença não será relevante agora.

<sup>7</sup> Há um extenso debate sobre a natureza, força e utilidade do conceito de superveniência, iniciado no último terço do século passado e que perdura até os dias atuais (veja McLaughlin e Bennett, 2023). Adoto uma postura relativamente liberal em relação à força da dependência do componente superveniente em relação ao componente subveniente. É controverso se e como uma propriedade em  $n$  determina uma propriedade em  $n+1$ . Menos controverso é afirmar que a relação de superveniência é não-simétrica ao invés de assimétrica (veja Rickles, 2006; McLaughlin e Bennett, 2023). Por essa razão, a fim de não extrapolar os limites da presente discussão, considero mais apropriado adotar a definição mais branda e liberal mencionada acima.

<sup>8</sup> Caso o leitor adote uma postura cética, ou mesmo negue a existência de um nível base universal, como sugerem, de certa forma, Block (2003) e Schaffer (2003), os critérios estabelecidos nos parágrafos anteriores serão suficientes para sustentar a discussão da prioridade das causas físicas em níveis inferiores em relação às causas de níveis superiores.

quânticos, cordas vibratórias etc.<sup>9</sup> O ponto que gostaria de destacar é que, quaisquer que sejam essas entidades, sendo elas subvenientes a tudo, elas ocuparão o lugar a elas destinado no princípio do fecho causal do nível físico base e no argumento da exclusão que serão discutidos nas próximas seções. Qualquer que seja a propriedade instanciada por um nível  $n+\Delta$ , ela supervém as propriedades das entidades físicas da base.

Para deixar ainda mais clara a adequação dos critérios que proponho, cabe uma breve comparação com os critérios de Oppenheim e Putnam descritos acima. Quanto ao critério (1), a minha proposta necessita apenas que haja mais de um nível, seja dois ou infinitos; assim, propostas ontológicas distintas podem ser parte da discussão. Algo semelhante pode ser dito quanto ao critério (2); não há a necessidade de que o número de níveis seja finito de baixo para cima, por assim dizer, como de cima para baixo, embora eu favoreça a existência de um nível físico base. Portanto, também não há a necessidade de adoção do critério (3). Quanto ao critério (4), concordo com a crítica de Kim exposta anteriormente. Para a minha separação entre níveis, basta que haja a decomposição entre um nível superior de um sistema em seus níveis inferiores, quaisquer que eles sejam. O critério (5) é coerente com a assimetria consequência da minha proposta de composição, organização e superveniência. Por fim, quanto ao critério (6), minha proposta compartilha da abertura ao reconhecimento das entidades descritas pela ciência atual, entretanto, sem a necessidade de fixar definitivamente níveis universalmente abrangentes para qualquer sistema, compartilhando também da mesma atitude proposta por Kim (2002, p. 20).

Uma vez estabelecida a separação entre níveis, é possível reformular as três perguntas estabelecidas na seção anterior da seguinte maneira:

**(Q1\*)** Todas as causas ocorrem, na verdade, em um nível  $n$  específico ou em um conjunto finito de níveis que exclui os demais?

**(Q2\*)** Uma vez fixadas as causas em  $n$ , as causas em  $n+1$  “vêm de graça”?

**(Q3\*)** Causas em  $n+1$  podem gerar efeitos em  $n$ ?

---

<sup>9</sup> Para uma discussão sobre as entidades básicas da física, especialmente no contexto da mecânica quântica de campos, consulte Kuhlmann (2010) e Friebe *et al.* (2018).

Finalmente, a partir da delimitação estabelecida para separar níveis, é possível eliminar da discussão que se segue termos como “causas macro” ou “causas micro”, valendo-nos apenas das designações  $n$ ,  $n+1$  ou  $n+\Delta$  para distinguir níveis e, para simplificar, referir-me-ei às propriedades instanciadas pelas entidades de  $n$  como  $N$ , o mesmo se aplicando a  $n+1$  e  $N+1$ .

## 2 Argumento da exclusão e fecho causal do nível físico base

Após estabelecer a separação entre níveis, dedicarei esta seção a fornecer suporte para justificar a precedência das causas físicas do nível base ou dos níveis inferiores em relação aos superiores. Sem dúvida, o argumento da exclusão causal desenvolvido por Jaegwon Kim e a premissa que sustenta o princípio do fecho causal do domínio físico são os pontos mais fortes a favor dessa precedência.

O argumento da exclusão está amplamente presente ao longo da vasta obra de Kim (veja, por exemplo, 1993, 1998, 2005). Com o passar do tempo, as premissas apresentadas e as conclusões obtidas sofreram variações. Mesmo considerando as discussões presentes na obra de outros autores, o argumento da exclusão assume formas bastante diversas (veja, por exemplo, Schaffer, 2003, p. 508; Wilson, 2013, p. 351-352). Tendo isso em mente, descreverei aqui o que considero ser uma de suas versões mais elaboradas — tanto em número de premissas quanto em sofisticação — para que os termos e a força da discussão fiquem claros.<sup>10</sup>

Sendo  $M$  uma propriedade mental e  $P$  uma propriedade física, ambas instanciadas em  $t_1$ , e  $M^*$  outra propriedade mental e  $P^*$  outra propriedade física, ambas instanciadas em  $t_2$ , o argumento segue da seguinte maneira: (1)  $M$  causa  $M^*$ ; (2)  $M^*$  possui  $P^*$  como sua base de superveniência; (3)  $M$  causa  $M^*$  por causar sua base de superveniência,  $P^*$ ; (4)  $M$  possui uma base física de superveniência,  $P$ ; (5)  $M$  causa  $P^*$  e  $P$  causa  $P^*$ ; (6)  $M$  é diferente de  $P$ ; [Princípio da Exclusão] Nenhum evento pode ter mais de uma causa suficiente ocorrendo

<sup>10</sup> Esta versão do argumento contém todas as premissas relevantes para uma discussão das questões elaboradas na sessão anterior, em especial, a aceitação da superveniência entre níveis (2) e (4), possibilidade de causação descendente (3), a competição entre níveis (5), o princípio da exclusão e o princípio do fecho causal do domínio físico.

em um dado momento, a menos que se trate de um caso genuíno de sobredeterminação causal; (7)  $P^*$  não é causalmente sobredeterminado por  $M$  e  $P$ ; (8) A suposta causa mental  $M$  é excluída pela causa física  $P$ . Assim,  $P$ , e não  $M$ , é a causa de  $P^*$ . [Fecho] Se um evento físico tem uma causa que ocorre em  $t$ , ele tem uma causa física que ocorre em  $t$  (Kim, 2003, p. 155-158). A lição central que o argumento de Kim pretende estabelecer é que, ou as causas mentais são redutíveis a causas físicas, ou são epifenomenais, ou seja, não são causas legítimas de efeitos. O que importa para a discussão que se segue é essa segunda possibilidade.

Mesmo originalmente direcionado à relação entre propriedades mentais e propriedades físicas, o argumento é passível de generalização para propriedades de  $n$  e  $n+1$ .<sup>11</sup> Considerando que  $N+1$  causa  $N+1^*$  e  $N+1$  supervém a  $N$ , assim como  $N+1^*$  supervém a  $N^*$ , o argumento que se segue é o mesmo. No final,  $N+1$  é excluída como causa de  $N^*$  e  $N+1^*$ .

Vejamos por que isso ocorre. Há três fatores principais. O primeiro é a não-simetria decorrente da relação de superveniência de  $N+1$  sobre  $N$ . Propriedades (e, consequentemente, causas) em  $n$  podem ocorrer sem a presença simultânea de propriedades em  $n+1$ , sendo que o inverso não ocorre. Adotando uma postura em relação à superveniência ligeiramente mais forte do que a proposta na seção 2, mas ainda plausível, não pode haver  $N+1$  sem  $N$ . O segundo fator guarda relação próxima com isso:  $N^*$  é sincronicamente suficiente para a ocorrência de  $N+1^*$ . Ao mesmo tempo,  $N$  é *aparentemente* diacronicamente suficiente para a ocorrência de  $N^*$ , e  $N+1$  é *aparentemente* diacronicamente suficiente para  $N+1^*$ . Fica claro que há uma competição entre a suficiência de  $N+1$  e  $N^*$  para a ocorrência de  $N+1^*$ . O inverso não ocorre:  $N+1^*$  não é suficiente para  $N^*$ . O terceiro fator é o princípio do fecho causal do domínio físico ou, no que concerne à divisão entre níveis, o possível fecho causal do nível físico na base ou de qualquer que seja o nível  $n$ . O meu ponto é que a força da prioridade das causas físicas na base, ou de um nível subveniente, irá variar de acordo com o entendimento desses fatores. Desenvolverei esse ponto na próxima seção,

<sup>11</sup> Para argumentos a favor da generalização do argumento da exclusão veja: Noordhof, 1999; Gillett & Rives, 2001; Bontly, 2002; e Mendonça, 2002.

apresentando uma contribuição original centrada na revisão do princípio do fecho causal do domínio físico. Antes disso, porém, é pertinente esclarecer a generalização que propus desse princípio.

A maneira como Kim elabora o princípio do fecho causal no argumento acima é, de certa forma, um tanto branda e geral. A título de recordação: “Se um evento físico tem uma causa que ocorre em t, ele tem uma causa física que ocorre em t.” Essa forma é geral por colocar todo o domínio físico como causalmente fechado em relação a causas mentais. Há maneiras mais restritivas de se propor o fecho a partir de um determinado nível. Garcia (2014, p. 103-104) estabelece uma distinção entre o fecho do domínio físico e o fecho de algum nível físico. Essa distinção é útil, pois permite que a discussão se estenda a posições amplas do espectro metafísico.

Um dualista de substâncias poderia discutir se todo o domínio físico é causalmente fechado, enquanto um fisicista não redutivo e um emergentista poderiam discutir se o fecho ocorre em algum nível físico específico. É comum na literatura que o fecho seja estabelecido em algo próximo do que identificamos como o nível físico base (veja, por exemplo, Baker, 1993, p. 79; Sturgeon, 2000, p. 124; Bishop, 2019, p.2-1). Há dificuldades notórias em se fazer isso, sendo a principal delas o problema de definir o que exatamente é referido por “físico.” Na discussão presente, isso é contornado pela atitude liberal presente na definição prévia do nível físico base. Mesmo assim, deixo aberto o debate a quem pretenda defender o fecho em algum nível específico.<sup>12</sup>

É comum na literatura sobre o argumento da exclusão ou sobre o estabelecimento do fisicismo que o princípio do fecho causal, por vezes, seja chamado de *princípio da completude causal* (veja, por exemplo, Sturgeon, 1998, p. 416; Papineau, 2001, p. 13; Corry, 2013, p. 43). Penso que a diferença de nome não é trivial. Há consequências filosóficas distintas em afirmar que um nível é causalmente completo em contraposição a ser causalmente fechado, mesmo que a literatura ainda não tenha destacado isso. Em particular, as três questões elaboradas no início deste artigo ganharão respostas diferentes frente à aceitação da completude causal ou do fecho causal. A essas duas variedades, acrescentarei

<sup>12</sup> Veja, por exemplo, Papineau, 2013 para dificuldades em estabelecer causas no nível físico base ao mesmo tempo em que há um fecho em relação a causas mentais.

o que chamo de “participação necessária”. Passemos agora à definição e análise dessas três variedades.

### 3 Três variedades da precedência das causas físicas no nível base

O objetivo desta seção é demonstrar a necessidade de uma revisão do princípio do fecho causal do domínio físico. Argumento que o fecho não ocorre de uma única maneira na natureza e, consequentemente, também não no contexto do argumento da exclusão.<sup>13</sup> Defendo que, devido à relação de superveniência e composição dos níveis superiores em relação aos níveis inferiores de um sistema, há, de fato, algum grau de precedência das causas físicas na base em relação às demais. No entanto, essa precedência pode ser menos rígida do que tradicionalmente se supõe. A análise a seguir identifica ao menos três formas distintas de fecho, cada uma com implicações diversas para a existência de causas em níveis superiores. Em particular, há indícios de que o mundo contenha instâncias do que denomino *participação necessária* e *completude causal*, ambas insuficientes para excluir a atuação causal de níveis superiores. Antes de avançar nessa análise, cabe esclarecer que, no que se segue, não pressuponho nenhuma teoria específica da causação. Termos como “causa”, “efeito” e “processo causal”, “depende causalmente”, embora carregados de significados filosóficos distintos, serão empregados da forma mais geral possível. Dessa forma, os argumentos apresentados não podem ser refutados com base em dificuldades inerentes a qualquer teoria específica da causação. Além disso, essa abordagem amplia o debate, permitindo a inclusão de distintas perspectivas sobre o fenômeno causal.

A forma mais fraca, embora ainda significativa, de precedência das causas físicas na base é o que denomino “participação necessária” (PN), definida da seguinte maneira:

**(PN):** Todo efeito em  $n$  requer necessariamente a participação de *uma causa* em  $n$ .

---

<sup>13</sup> Por razão de limitação de espaço, não explorarei em detalhes como cada variedade do fecho possa ser inserida, cada qual, em um argumento distinto. Esta tarefa deverá ser relegada para trabalhos futuros.

Essa definição implica que todos os efeitos em  $n$  possuem causas em  $n$ , o que, por sua vez, guarda semelhança com o princípio do [Fecho] utilizado por Kim no argumento anteriormente apresentado. No entanto, distingue-se dele ao substituir a noção de “evento físico” pela de nível  $n$  e ao omitir o componente temporal. Entretanto, o que quero dizer com PN traz consequências bastante diversas daquelas do argumento da exclusão. Em particular, PN é mais fraco do que CC e FC (a serem introduzidos adiante). Embora essa diferenciação ainda não tenha sido reconhecida na literatura, ela pode desempenhar um papel crucial na busca por exemplos que possam refutar a exclusão de causas em níveis superiores.

A definição que apresentei de PN implica apenas que a totalidade das causas de  $n$  não precisa estar em  $n$ , mas uma parcela é necessária. Essa é uma consequência plausível frente aos critérios estabelecidos para a separação de níveis na Seção 2. Exceto pelo nível físico base, qualquer nível  $n$  ocorre em função da composição, organização e superveniência sobre entidades em  $n-1$ . Um efeito  $N^*$  requer a participação necessária de uma causa  $N$ . Entretanto, essa participação não é *necessária e suficiente*. Requerer uma causa em  $n$  não é o mesmo que requerer uma causa suficiente em  $n$ . Em alguns casos, pode ser necessária a participação ou ocorrência de uma causa em  $n+1$  para que  $N^*$  ocorra. A única obrigação é que alguma causa em  $n$  contribua na geração do efeito.

Por exemplo, se considerarmos como um sistema uma pilha ligada a dois fios também conectados a uma lâmpada, a possibilidade de a lâmpada ficar acesa depende de as propriedades das partículas elementares presentes no sistema interagirem com cargas elétricas distintas. Entretanto, é óbvio que o fluxo da corrente elétrica depende causalmente da organização molecular dos demais componentes do circuito em níveis  $n+\Delta$ .

A participação necessária de um nível inferior ou do nível físico base permite a combinação de causas não suficientes de níveis distintos para a ocorrência de um efeito. Em razão da hierarquia entre níveis no contexto de um sistema, o “privilegio” dos níveis inferiores é o de estar sempre envolvido em causas de níveis superiores.

Se PN for aceita, que respostas podem ser dadas para as três perguntas elaboradas anteriormente? Quanto a (Q1\*): Não. Pode haver causas em níveis superiores ou que partam de níveis superiores. Quanto a (Q2\*), a resposta é um pouco mais complicada. Sincronicamente, em razão da superveniência, composição e organização, basta haver  $N$  para haver  $N+1$ , portanto, nessa situação, sim. Diacronicamente, para haver  $N+1^*$  e, paralelamente  $N^*$ , não basta haver  $N$ . Portanto, ao menos em algumas situações, não basta haver causas em um nível inferior para haver causas em um nível superior. Finalmente, quanto a (Q3\*): Sim. Ao menos parcialmente, alguns efeitos em  $n$  dependem diacronicamente de causas em  $n+1$  ou  $n+\Delta$ .<sup>14</sup>

A segunda maneira pela qual causas físicas na base, ou causas em  $n$ , podem ter prioridade em relação a causas em  $n+1$  é através do que chamo de “completude causal” ou CC. Defino a completude causal como:

**(CC):** todos os efeitos em  $n$  possuem causas *suficientes* em  $n$ .

Essa definição guarda semelhanças com a afirmação de que todos os efeitos físicos possuem causas físicas suficientes, ou que há um conjunto completo de causas físicas para efeitos físicos, ou que efeitos físicos na base possuem causas físicas suficientes da base. A diferença em relação a PN é que CC requer que haja causas em  $n$  que sejam *suficientes* para um efeito em  $n$ . Novamente, essa possibilidade também é plausível frente aos critérios anteriormente estabelecidos para diferenciar níveis.

Podemos retomar o exemplo do sistema pilha-lâmpada descrito anteriormente. Suponha que a integridade química das moléculas que compõem a pilha instancie propriedades suficientes para o acendimento da lâmpada. Basta a pilha para que a lâmpada acenda. Agora, suponha que se acrescente um subsistema a esse, formado por um hamster girando uma roda ligada a um dínamo, que, por sua vez, está ligado por dois fios à mesma lâmpada que o primeiro. Teremos um sistema mais complexo, influenciado causalmente por dois subsistemas: a pilha e o hamster em uma roda. O hamster pode ou não ter força o suficiente para acender a lâmpada por si só. O mais importante é que a

<sup>14</sup> O objetivo aqui não é fornecer razões positivas para a ocorrência de causação descendente (*downward causation*), apenas demonstrar que PN não impõe uma barreira para a sua existência, como é de se supor pelo fecho causal no contexto do argumento da exclusão.

pilha é suficiente para o efeito. O nível das moléculas que compõem a lâmpada não é causalmente fechado para a influência diacrônica do hamster na roda, mesmo que as propriedades que ele instancie não sejam, necessariamente, suficientes para o efeito.

Se o hamster tiver força suficiente para acender a lâmpada, o resultado é a completude causal com sobredeterminação. Esse cenário, apesar de plausível, é rejeitado pela premissa (7) do argumento da exclusão. Fica a possibilidade de haver uma causa suficiente em  $n$  e uma causa não suficiente em  $n+1$ . Esse cenário pode soar contraintuitivo e gerar suspeitas. Afinal, qual seria o papel do hamster, uma vez que a pilha poderia fazer todo o trabalho? Mesmo que a pilha pudesse fazer todo o trabalho, isso não quer dizer que não haja um processo causal<sup>15</sup> que ligue o hamster à lâmpada acesa. Outra possibilidade, em que há a influência causal de  $N+1$  e uma propriedade  $N$  suficiente sobre um efeito  $N^*$ , é quando  $N+1$  reforça  $N$  e gera um efeito ligeiramente diferente. Quando o hamster gira a roda, a lâmpada poderia brilhar mais intensamente, por exemplo. Teríamos completude causal sem sobredeterminação. Mesmo se o foco for um efeito específico, como a lâmpada brilhar com “intensidade x”, o processo causal entre a corrente elétrica gerada no dínamo e o acendimento da lâmpada ainda poderia ocorrer<sup>16</sup> como resultado parcial de duas causas suficientes simultâneas.

Vejamos como as três perguntas elaboradas anteriormente poderiam ser respondidas caso CC seja aceita. Quanto a (Q1\*), a resposta é a mesma dada à aceitação da “participação necessária”: Não. Pode haver causas em níveis superiores. O epifenomenalismo estaria afastado em sistemas que possuam níveis inferiores causalmente completos. Sobre (Q2\*), novamente,  $N^*$  é sincronicamente suficiente para  $N+1^*$ . A diferença em relação a PN é que  $N$  é diacronicamente suficiente para  $N^*$  e sincronicamente suficiente para  $N+1$ .  $N^*$

<sup>15</sup> Reforço que o termo “processo causal” está sendo empregado aqui de maneira ampla e não com um sentido técnico específico. No exemplo, a corrente elétrica — e, consequentemente, a energia — é transferida do hamster para o dínamo e, em seguida, do dínamo para a lâmpada. No entanto, isso não implica um compromisso da análise apresentada no artigo com a teoria da causação por transferência de quantidades conservadas ou qualquer outra teoria específica dos processos causais.

<sup>16</sup> Seria possível incluir no sistema, um circuito integrado, sensível à intensidade da corrente elétrica. Caso a corrente ultrapassasse certo valor, a energia sobrando seria convertida em calor, mantendo a lâmpada acesa sempre com a mesma intensidade.

ainda pode sofrer a influência causal de  $N+1$ , mas essa influência é completamente desnecessária. Como demonstrei, esse é um caso estranho, mas plausível. Parece que a influência do nível  $n$  sobre  $n+1$  ocorre aqui muito mais em função da composição, organização e superveniência do que da influência causal suficiente de  $N$  sobre  $N^*$  e, indiretamente, sobre as propriedades que são supervenientes a  $N^*$ . Já quanto a (Q3\*), a resposta é sim. Mesmo que haja causas suficientes em  $n$ , alguns efeitos podem sofrer a influência de causas em  $n+1$ .

A última e mais restritiva variedade da precedência das causas físicas na base, ou causas em  $n$ , nega a influência diacrônica vertical de  $N+1$  sobre  $N^*$ . Denomino essa variedade de “fecho causal” (FC) e a defino da seguinte forma:

**(FC):** efeitos em  $n$  não possuem causas em  $n+\Delta$ .

Essa definição pode ser reformulada para qualquer nível de interesse ou, de maneira mais enfática, para o nível físico base. Nesse caso, qualquer efeito envolvendo propriedades instanciadas por partículas fundamentais ou campos quânticos, por exemplo, só pode ocorrer em virtude de propriedades instanciadas por entidades presentes nesse mesmo nível. O nível físico base, ou qualquer nível  $n$ , funcionaria de forma independente e excludente em relação aos demais.

É difícil conceber um exemplo que represente um nível físico causalmente isolado dos demais. É comum tratar sistemas físicos como abertos, fechados ou isolados, mas essa última possibilidade soa pouco compatível com níveis. Composição, organização e superveniência entre níveis implicam que haja alguma influência vertical sincrônica, mesmo que essas relações não sejam causais ou de transferência de energia. Como poderia um nível ser diacronicamente fechado para a influência causal de um nível superior? Podemos recorrer novamente ao exemplo do sistema pilha-hamster-lâmpada. Poderíamos cortar os fios que ligam o dinamo à lâmpada para impedir a influência causal do hamster, isolando, assim, o nível base desse sistema da influência de um nível superior. Contudo, isso não constitui um fecho causal definitivo, pois os fios poderiam ser reconectados. Em geral, a questão é se, em toda a natureza, existe um nível físico base completamente isolado da influência causal dos demais.

Há ainda outro detalhe relevante para FC. Da maneira como o defini, o fecho ocorre, por assim dizer, diacronicamente “de cima para baixo”. É possível

conceber, à semelhança de Montero (2003, p.175), um “fecho causal de duas vias”. A influência diacrônica “de baixo para cima” também estaria proibida. Isso parece ainda mais problemático. No caso da minha proposta para a separação de níveis, se há composição e superveniência, há algum tipo de influência vertical sincrônica, mesmo que essa não seja uma influência causal. Ainda assim, indiretamente,  $N+1^*$  depende de alguma maneira da ocorrência de  $N$  via  $N^*$ . O resultado parece ser uma espécie de reminiscência do velho paralelismo, acumulando os problemas com a dificuldade de lidar com a assimetria na influência vertical. Mais uma vez, o custo parece ser muito alto.

Como poderiam ser respondidas as três questões propostas anteriormente frente à aceitação de FC? Curiosamente, quanto a (Q1\*), ainda poderia haver causas em níveis superiores, mesmo que essas não possuam influência sobre níveis inferiores.  $N+1$  ainda não está proibido de causar  $N+1^*$ . Isso só ocorre se for aceita a premissa (3) do argumento da exclusão, que demanda que, para  $M$  causar  $M^*$ ,  $M$  deve causar primeiro  $P^*$ . Penso que uma exigência mais branda e, consequentemente, menos custosa, é afirmar que, para  $M$  causar  $M^*$ ,  $P^*$  também deverá ser afetado. Mas isso não significa necessariamente uma influência causal direta de  $M$  sobre  $P^*$ . Não quero com isso defender essa alternativa, mas sim tratá-la como legítima. Dessa maneira, o problema das causas em níveis superiores pode ganhar alternativas não vislumbradas no contexto do argumento da exclusão.

A resposta para (Q2\*) é essencialmente semelhante àquela dada para CC. No entanto, há uma competição entre a influência sincrônica de  $N^*$  e a eventual influência diacrônica de  $N+1$  sobre  $N+1^*$ . O ponto crucial está na proibição de qualquer influência de  $N+1$  sobre  $N^*$ . Assim, a única maneira de  $N+1$  influenciar  $N+1^*$  é diretamente. A realização dessa possibilidade dependerá de qual teoria geral sobre a causação seja adotada. Essa questão, no entanto, extrapola o escopo deste artigo.

Finalmente, quanto a (Q3\*), a resposta é simplesmente “não”. O problema dessa resposta é que ela torna clara a possibilidade de o fecho causal ser forte demais para o debate. Se o objetivo for discutir simplesmente se causas em níveis superiores — ou propriedades emergentes, ou propriedades mentais, por

exemplo — podem influenciar causas físicas ou causas em níveis inferiores, a resposta já está presente na premissa. Não há necessidade de um argumento que apele para a aceitação de fisicistas não redutivos ou emergentistas, por exemplo.

## Considerações finais

A análise que este artigo fornece demonstra que, independentemente da forma que a precedência das causas físicas na base tome em relação a causas em níveis superiores, essa precedência não implica, caso consideradas isoladamente, que não existam causas em níveis superiores. A eliminação completa das causas em níveis superiores não se sustenta. A participação necessária requer, em alguns contextos, a presença de causas em níveis superiores. A completude causal, mesmo propondo causas suficientes na base e negando a sobredeterminação, também não é capaz de eliminar influências causais que ocorram em função de causas não suficientes em níveis superiores. E o fecho causal, por sua vez, também não consegue eliminar essas causas; ele apenas as isola da influência sobre níveis inferiores. Portanto, no que concerne à contribuição das três variedades de precedência das causas físicas na base, a resposta geral para (Q1\*) é negativa: não está excluída a possibilidade de causas em níveis superiores.

Essa resposta é admitidamente incompleta. Caso a pergunta seja reformulada para sua contraparte positiva, se há causas em níveis superiores, a resposta requer uma análise das teorias gerais sobre a causação. Parece, ao menos à primeira vista, que teorias díspares como, por exemplo, a causação por quantidades conservadas ou a causação por dependência contrafactual poderiam contribuir de maneiras distintas para responder à pergunta. Mas, no que diz respeito à maneira negativa como formulei a questão e à contribuição das variedades da precedência das causas físicas na base, a resposta é não. E essa parece ser uma contribuição relevante para o debate, ainda que observados os seus limites.

Quanto a (Q2\*), mostrei que as variedades da precedência das causas físicas na base apontam para respostas distintas. Para isso, foi fundamental separar a influência causal diacrônica entre níveis da influência vertical sincrônica, ligada a outros tipos de relação, como a composição e a

superveniência. No caso da participação necessária,  $N+1^*$  não pode ocorrer sem a contribuição de causas de  $N+1$ ; enquanto nos casos da completude e do fecho causal, a resposta não é tão clara. Uma resposta mais completa para isso poderá ser dada por uma análise mais detalhada da superveniência, composição e organização.

Finalmente, a participação necessária e a completude causal são consistentes com casos de causação descendente (downward causation), enquanto o fecho causal os exclui. Entretanto, com base na análise contida na seção anterior, proponho que este último caso seja rejeitado. Mesmo sistemas físicos só podem ser concebidos como isolados de maneira hipotética; não há sistemas físicos isolados no mundo conhecido. Propor uma alternativa semelhante para níveis parece ainda mais difícil. Podem existir sistemas físicos que possuam níveis que requeiram a participação necessária ou a completude causal, mas não um nível causalmente fechado.

## Referências

- BAKER, L. R. *Metaphysics and Mental Causation*. Oxford University Press eBooks, p. 75-96, 21 jan. 1993.
- BEN-MENAHEM, Y. *Hilary Putnam (Contemporary Philosophy in Focus)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BISHOP, R. C. *The physics of emergence*. San Rafael [California] (40 Oak Drive, San Rafael, CA, 94903, USA): Morgan & Claypool Publishers, 2019.
- BLOCK, N. Do Causal Powers Drain Away? *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 67, n. 1, p. 133-150, jul. 2003.
- BONTLY, T, D. The supervenience argument generalizes. *Philosophical Studies*. 109 (1): 75-96, 2002.
- CORRY, R. Emerging from the causal drain. *Philosophical Studies*, v. 165, n. 1, p. 29-47, 13 abr. 2012.
- CRAVER, C. F. Levels. *Open MIND*, In: T. Metzinger & J. M. Windt (Eds.): 8 (T). Frankfurt am Main: MIND Group, 2015.
- CRAVER, C. F.; BECHTEL, W. Top-down causation without top-down causes. *Biology and Philosophy* 22 (4): p. 547-563, 2007.

CRAVER, C.; TABERY, J.; ILLARY, P. "Mechanisms in Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/science-mechanisms/>>. Último acesso em: 15/03/2025.

FRIEBE, C. *et al.* *The Philosophy of Quantum Physics*. [s.l.] Springer, 2018.

GARCIA, R. K. Closing in on Causal Closure. *Journal of Consciousness Studies*, v. 21, 1 jan. 2014.

GILLETT, C.; RIVES, B. Does the Argument from Realization Generalize? Responses to Kim. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 39, n. 1, p. 79-98, mar. 2001.

KIM, J. *Supervenience and mind: Selected philosophical essays: Selected philosophical essays*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Mind in a physical world: An essay on the mind–body problem and mental causation*. MIT Press, 1998.

\_\_\_\_\_. The layered model: Metaphysical considerations. *Philosophical explorations: an international journal for the philosophy of mind and action*, v. 5, n. 1, p. 2-20, 2002.

\_\_\_\_\_. Blocking causal drainage and other maintenance chores with mental causation. *Philosophy and phenomenological research*, v. 67, n. 1, p. 151-176, 2003.

\_\_\_\_\_. *Physicalism, or something near enough*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2005.

KUHLMANN, M. *The Ultimate Constituents of the Material World - In Search of an Ontology for Fundamental Physics*. Ontos, 2010.

MCLAUGHLIN, B; BENNETT, K. "Supervenience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/supervenience/>>. Último acesso em: 15/03/2025.

MENDONÇA, W. Supervenience and the problem of downward causation. *Manuscrito*, 25 (3): p. 251-270, 2002.

MONTERO, B. Varieties of causal closure. In: WALTER, S. & HECKMAN, H. (eds.), *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action*. Imprint Academic, 2003, p. 173-187.

MORGAN, C. L. *Emergent Evolution*, London: Williams and Norgate, 1923.

- NOORDHOF, P. Micro-based properties and the supervenience argument: A response to Kim. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 99, n. 1, p. 109-114, 1999.
- OPPENHEIM, P.; PUTNAM, H. Unity of Science as a Working Hypothesis, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 3-36, 1958.
- PAPINEAU, D. The rise of physicalism. Em: GILLETT, C.; LOEWER, B. (eds.). *Physicalism and its Discontents*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 3-36.
- \_\_\_\_\_. Causation is Macroscopic but Not Irreducible. In: *Mental Causation and Ontology*. Oxford University Press, 2013, p. 126-152.
- PAUL, L. A. The Puzzles of Material Constitution. *Philosophy Compass*, 5 (7): p. 579-590, 2010.
- RICKLES, D. Supervenience and determination. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/superven/>>. Último acesso em: 15/03/2025.
- SCHAFFER, J. Is There a Fundamental Level? *Nous*, v. 37, n. 3, p. 498-517, set. 2003.
- STURGEON, S. Physicalism and overdetermination. *Mind; a quarterly review of psychology and philosophy*, v. 107, n. 426, p. 411-432, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Matters of mind: consciousness, reason and nature*. London: Routledge, 2000.
- WILSON, J. Metaphysical emergence: Weak and Strong. In: MUNFORD, S. & TUGBY, M. (eds.), *Metaphysics and Science*. Oxford: Oxford University Press. 2013, p. 251-306.
- WIMSATT, W. C. The Ontology of Complex Systems: Levels of Organization, Perspectives, and Causal Thickets. *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume*, v. 20, p. 207-274, 1994.

**A SEPARAÇÃO ENTRE OS ENTES MATEMÁTICOS  
E ENTES NATURAIS NA *FÍSICA II* DE ARISTÓTELES**  
***THE SEPARATION BETWEEN MATHEMATICAL  
ENTITIES AND NATURAL ENTITIES IN PHYSICS II***  
***BY ARISTOTLE***

**Francisco Messias Cândido de Medeiros**

Doutor em Filosofia pela UFMG

<https://orcid.org/0009-0004-3898-5236>

<http://lattes.cnpq.br/1786819023108729>

[messiascandidoln@hotmail.com](mailto:messiascandidoln@hotmail.com)

**Resumo:** O presente artigo visa apresentar a principal distinção entre os entes naturais e os entes matemáticos a partir da *Física* de Aristóteles, sobretudo no que tange à separação de tais entes e compreender de que modo ela ocorre. Aristóteles distingue tais entes, inicialmente, a partir do movimento (*kinésis*), dado que todo ente natural possui em si e por si mesmo capacidade de movimento e repouso. Já os entes matemáticos são apresentados como propriedade pertencentes aos entes naturais, porém não enquanto naturais. Tendo como ponto de partida a passagem do segundo capítulo do livro II da *Física*, 193b 22-35, e outros textos, pretende-se analisar a natureza da separação que envolve essas duas classes de entes. Em primeiro lugar, será apresentado o contexto próximo do livro II da *Física* no qual a passagem problema se insere. Em seguida, são apresentadas em linhas gerais a nota da separabilidade na ontologia aristotélica. Tendo esses pressupostos no horizonte da discussão, esboça-se a noção de separação dos entes matemáticos considerando seu aspecto lógico-conceitual. O artigo contribui na compreensão do tema da separação dos entes matemáticos e aponta a impossibilidade de tomá-la no horizonte da separação ontológica.

**Palavras-chave:** entes naturais; entes matemáticos; separação; ontologia.

**Abstract:** The present article aims to present the main distinction between natural entities and mathematical entities based on Aristotle's *Physics*, particularly regarding the separation of these entities and understanding how it occurs. Aristotle initially distinguishes these entities based on motion (*kinesis*), given that every natural entity has within itself, and by

itself, the capacity for motion and rest. Mathematical entities, on the other hand, are presented as properties belonging to natural entities, but not insofar as they are natural. Taking as a starting point the passage from the second chapter of *Physics* book II, 193b 22-35, along with other texts, the article seeks to analyze the nature of the separation involving these two classes of entities. First, the immediate context of book II of *Physics*, in which the problematic passage is inserted, will be presented. Then, the notion of separability in Aristotelian ontology will be outlined in general terms. With these assumptions as the backdrop of the discussion, the article sketches the notion of the separation of mathematical entities, considering its logical-conceptual aspect. This study contributes to the understanding of the theme of the separation of mathematical entities and points out the impossibility of taking it within the horizon of ontological separation.

**Keywords:** natural entities; mathematical entities; separation; ontology.

## Introdução

O problema que motiva este artigo consiste em entender melhor e discutir como Aristóteles distingue os entes matemáticos dos entes naturais considerando, sobretudo o aspecto da separação. Os entes naturais são não separados do movimento, isto é, todo ente natural possui, necessariamente, em si e por si princípio de movimento e repouso. Mas e os entes matemáticos? Qual é o estatuto de separabilidade deles? São apenas separáveis do movimento ou de algo mais? Como se pode entender o que Aristóteles está chamando de “separar pelo pensamento” em *Física* II 193b 22-35?

Para tentar esclarecer esses pontos, embora de maneira primária, inicialmente será discutido o *status questionis* presente no livro II da *Física* sobre a distinção entre os entes naturais e os entes matemáticos. Tal distinção será abordada considerando a separação dos entes matemáticos com relação ao movimento. A seguir, será discutido o estatuto da separação a partir de pontos específicos que possam ser úteis para a compreensão. Tomando a distinção que Aristóteles faz entre o matemático e o físico (cientista da natureza), considerando que o primeiro investiga objetos cujo traço principal é a separação pelo pensamento e, consequentemente, separação do movimento, é possível

questionar qual é a natureza dessa separação que permite ao matemático também se ocupar das propriedades dos entes naturais, mas não quanto naturais. Como é possível compreender o conceito de “separação” discutido no segundo capítulo de *Física* II?

Na segunda parte, consideraremos duas linhas interpretativas as quais permitem refletir sobre a nota da separabilidade. Apresentaremos alguns aspectos gerais dessa interpretação considerando, sobremaneira, a separação ontológica. Tendo uma compreensão básica desse tipo de separação, pretende-se verificar se ele contribui de modo significativo para a compreensão do conceito de separação pelo pensamento que o matemático realiza, de acordo com a passagem de *Física* II.

Finalmente, a partir dos pressupostos dados anteriormente, é preciso compreender melhor qual o tipo de separação que Aristóteles menciona na passagem de *Física* 193b 22-35 e se essa poderia ser associada à separação ontológica ou separação local, ou mesmo outra separação distinta. A partir da discussão da passagem em questão, será possível entender e sustentar, pelo método da subtração (*aphairesis*), que a separação operada pelo matemático pode ser muito bem compreendida pelo aspecto lógico. Tal interpretação toma como fundamento o ponto de vista filológico ao considerar a partícula grega *hē*.

## 1 Entes naturais e entes matemáticos em *Física* II

A *Física* aristotélica é de uma complexidade notável e, ao mesmo tempo, de suma importância para a compreensão da filosofia da natureza do Estagirita. Para o estudante de Filosofia, ou mesmo para algum leitor que se interesse por esses temas do período antigo, é sempre um desafio entender e assimilar as definições que Aristóteles propõe e o modo como as coloca. Isso se dá porque costumamos pensar a partir das nossas categorias modernas e colocando como pressuposto os avanços na ciência que ocorreram ao longo do tempo. Para ler um texto de Aristóteles, é preciso abstrair ou subtrair algumas noções supermodernas de ciência, de reflexão filosófica, da noção de natureza e do mundo como compreendemos hoje. Desse modo, a leitura poderá ser mais aproveitável. Isso ocorre com o texto da *Física*, mas não somente com ele.

Nos textos da *Física*, que provavelmente são anotações para aulas que depois podem ter sido revisadas pelo autor, estão os princípios fundamentais para a compreensão que Aristóteles esboçou sobre alguns assuntos, por exemplo, a noção de lugar, de tempo, de vazio e, sobretudo do movimento (*kinêsis*). Este, com efeito, é o tema central, por assim dizer, desse tratado de ciência natural. O segundo livro da *Física*, aquele ao qual será matéria deste estudo, funciona como uma espécie de recomeço mais circunscrito em relação ao primeiro livro. Neste, Aristóteles apresentou tanto os princípios dos corpos naturais, os quais são objetos de uma filosofia da natureza, quanto princípios relacionados aos entes artificiais e/ou fabricados. Os princípios básicos consistem na forma (*eidos*) e na matéria (*hylê*), mas também na privação (*stêresis*).<sup>1</sup>

No capítulo primeiro do livro II, Aristóteles diz o que é efetivamente um ente natural, isto é, todo aquele que “tem em si mesmo princípio de movimento e repouso” (*Ph.* 192b 12).<sup>2</sup> Assim, são exemplos de entes naturais “os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água [...]” (*Ph.* 192b 9). É importante considerar que Aristóteles ainda não definiu movimento, pois esse só será definido no livro III como sendo a atualidade da potência enquanto potência (*Ph.* 201a 10-11). Aristóteles define, portanto, o que é um ente natural e, por comparação, também define os entes fabricados. Já que Aristóteles está interessado em definir natureza, ou de que modo se dá o conhecimento científico da natureza, é seu intuito determinar quais são os princípios que satisfaçam essa definição. Para isso, ele obtém duas respostas: a forma e a matéria funcionam não somente como princípios dos entes naturais (e dos fabricados), mas também como essa definição de *physis*. Esse sentido de “natureza” (*physis*) já se encontra documentado em *Metafísica* Δ4: “Diz-se natureza, sob outra acepção, o primeiro componente a partir do qual nasce o que nasce, e também daquilo de que provém o primeiro movimento em cada um dos seres por natureza, e que lhe pertence enquanto tal” (*Metaph.* 1014b 18-20).<sup>3</sup> Dito de outro modo, interessa a Aristóteles determinar quais são os princípios pelos

<sup>1</sup> No primeiro capítulo do livro II, a privação (*stêresis*) não aparece propriamente como um princípio, mas somente a forma e a matéria. Sabemos por *Metafísica* Λ (Lambda) que a privação constitui um princípio e uma causa (*Metaph.* 1069b 32-34).

<sup>2</sup> Traduções da *Física* de Lucas Angioni (2009) com modificações.

<sup>3</sup> Traduções da *Metafísica* de Vivianne de Castilho Moreira (2024) com modificações.

quais se atribuem aos entes naturais, em si mesmos, os movimentos e propriedades pelos quais eles se caracterizam enquanto entes naturais, princípios tais já identificados no livro I. E, ainda mais especificamente, o Estagirita determina qual desses princípios (forma e matéria) tem primazia sobre o outro: “E esta, a forma, é natureza mais do que a matéria, pois cada coisa encontra sua denominação quando é efetivamente, mais do que quando é em potência” (*Ph.* 193b 6-8).

Vejamos agora a passagem-problema que interessa neste texto. Ela está imediatamente no capítulo 2 do livro II. O Estagirita diz: “[...] devemos examinar em que o matemático se diferencia do estudioso da natureza (pois também os corpos naturais têm superfícies e sólidos, bem como comprimentos e pontos, a respeito dos quais o matemático faz seu estudo)” (*Ph.* 193b 22-23). Essa parte que inicia o segundo capítulo parece bem desconexa com o capítulo primeiro dado que, *a priori*, Aristóteles deveria ter desenvolvido melhor suas duas definições de natureza dadas anteriormente. Ao contrário, esse capítulo começa com o problema de saber qual a diferença entre o matemático e o estudioso da natureza.<sup>4</sup> Angioni (2009) esclarece essa “aparente descontinuidade” por meio da seguinte justificativa: Aristóteles apresenta soluções para o problema da separação introduzida pelos platônicos, a qual passa a funcionar como elo entre as duas partes do texto. No entanto, o aspecto da separação não é abordado imediatamente. Assim, Angioni passa a considerar que a questão, inicialmente, é o método da ciência da natureza:

Aristóteles teria introduzido as questões concernentes à matemática e à astronomia no interesse de determinar o método adequado ao cientista da natureza – certamente por haver adversários, os platônicos, que negavam à ciência da natureza qualquer especificidade própria, propondo sua redução a certo tipo de conhecimento matemático (Angioni, 2009, p. 221).

A inserção da ciência matemática e da astronomia é feita em vista de outro ponto, a saber, qual o método próprio do estudioso da natureza. Tal método

<sup>4</sup> Há outro problema colocado por Aristóteles que é saber se a astronomia pode ser considerada como parte da ciência da natureza (*Ph.* 193b 26). Esse problema não será explorado aqui em pormenores.

consiste em abordar a filosofia hilemórfica aristotélica, isto é, a teoria da forma e da matéria (*Ph.* 194a 18-27). Em outras palavras, para fazer ciência da natureza não interessa conhecer apenas a matéria como fizeram os primeiros filósofos, nem apenas a forma, como os platônicos,<sup>5</sup> mas sim o composto de matéria e forma (*synolon*). Angioni é assertivo, pois não há descontinuidade ou rompimento abrupto entre o primeiro capítulo e o segundo, dado que interessa a Aristóteles em *Física* II 2 delimitar o método que o estudioso da natureza deve seguir e, como pano de fundo, está o problema da separação. E se o pano de fundo é a separação, Aristóteles precisaria, partindo dela, explicar como ela ocorre.

Aristóteles prossegue sua investigação, retomando o que já dissera no início do segundo capítulo, isto é, a definição do que seja um ente natural e de que a natureza se denomina como matéria e forma. A partir desse momento surge confronto e divergência entre a ciência da natureza e a matemática:

Ora, também o matemático se ocupa desses itens, mas enquanto cada um é limite de corpo natural; tampouco estuda os atributos enquanto sucedem aos corpos naturais tomados nessa qualidade; por isso, o matemático os separa: *pelo pensamento, tais itens são separáveis do movimento*,<sup>6</sup> e isso não faz nenhuma diferença, tampouco surge algo falso quando eles os separam (*Ph.* 193b 31-35, grifo nosso).

A passagem permite estabelecer a distinção entre os entes físicos (naturais) e os entes matemáticos. Enquanto os entes matemáticos são separáveis do movimento, os entes físicos não podem ser. O matemático, como bem esclarece Aristóteles, interessa-se em conhecer a figura, a esfericidade, os sólidos, as superfícies e os pontos não enquanto eles são atributos dos corpos naturais enquanto naturais. É em si mesmo que o matemático visa conhecer tais atributos, isto é, pelo exercício da separação uma vez que tais atributos são abstraídos dos corpos naturais, ou, enquanto são “separáveis do movimento”. Segundo Reis (2006, p. 14), “a noção de separabilidade do objeto da Matemática não é, aqui, minuciosamente esclarecida, e é suposta como princípio para a investigação

<sup>5</sup> Aristóteles aborda melhor esse ponto em *Metafísica A*.

<sup>6</sup> Em grego, essa frase destacada é: “*chôrista gar tē noēsei kinēsēōs esti*”. Aristóteles utiliza *nous* que Angioni traduziu por “pensamento”. Em *DA* III 4-6, Aristóteles desenvolve uma densa reflexão sobre o *nous* e seu possível status de separação.

acerca do objeto da Ciência da Natureza". Por não ser suficientemente esclarecida, é preciso fazer um exercício de discussão a respeito disso que Aristóteles está chamando de "separação", considerando o que o filósofo tem em vista ou quem pretende corrigir (a partir de seus pressupostos), aperfeiçoar ou mesmo criticar.

Na passagem imediatamente posterior, a noção de separação é aplicada, conforme Aristóteles, pelos platônicos, aos entes naturais: "Despercebidamente fazem isso também os que afirmam as Ideias: separam as coisas naturais, que são menos separáveis que as coisas matemáticas" (*Ph.* 193b 35-36). Para Aristóteles, os platônicos entendiam os entes naturais como que separáveis do movimento e da matéria: "[...] na teoria platônica, as formas naturais teriam sido concebidas como entidades separadas do movimento e da matéria e, por isso, redutíveis às entidades matemáticas" (Angioni, 2009, p. 227). Ora, Aristóteles considera absurdo separar os entes naturais do movimento já que este último é a essência da natureza. Com efeito, "já que a natureza é um princípio do movimento e da mudança, e nosso estudo versa sobre a natureza, não podemos deixar de investigar o que é o movimento, pois se ignorássemos o que é, necessariamente ignoraríamos também o que é a natureza" (*Ph.* 200b 14-15). Aristóteles não pode abrir mão do movimento na *Física* uma vez que esse constitui o elemento essencial para definir os entes naturais. Portanto, se os entes naturais não podem ser separados do movimento, os entes matemáticos, ao contrário, podem sê-lo "no pensamento" ou, dito de outro modo, conceitualmente. Com efeito,

Aristóteles separa claramente a física da matemática, ao contrário daquilo que acontece na filosofia platônica. A física, para Aristóteles, é absolutamente sem matemática e os platônicos fazem uma operação absurda quando agem no campo da física fazendo a mesma operação dos matemáticos, que é abstrair as formas do sensível, porque tal operação ao físico não é permitida (Giardina, 2006, p. 103, tradução nossa).

É plausível admitir que o Estagirita enfatize "pelo pensamento" (*chôrista gar tê noêsei*) como se fosse uma espécie de subtração mental do movimento dado que ele não concebe os entes matemáticos como substâncias (*Metaph.* M). Com efeito, o objeto da matemática, já que é desprovido de autonomia ontológica,

não é separado da matéria e do movimento, pois “na matemática algumas partes versam sobre os imóveis, contudo, não separados, mas enquanto estão na matéria” (*Metaph.* 1026a 14-15). Nesse sentido, pertencem a corpos naturais. É nos livros M (Mi) e N (Ni) da *Metafísica* que Aristóteles fará um estudo da matemática combatendo, contra os platônicos, a ideia de que os números sejam substância. Por outro lado, tais entes matemáticos não são sujeitos à mudança e, definem-se, portanto, sem movimento e sem matéria. Em *Metafísica* 1026a 9-10, por exemplo, Aristóteles afirma: “[...] é evidente que algumas matemáticas estudam coisas enquanto imóveis e enquanto separadas”. Estas linhas parecem contradizer o que foi dito na passagem anterior nas linhas 14-15. No entanto, o ponto que faz a distinção entre ambas as passagens é o da autonomia ontológica. Ou seja, enquanto o matemático toma os atributos próprios de seu estudo como “separados”, ou ainda, “subtraídos” dos corpos naturais enquanto naturais, eles existem (são) separáveis da matéria e do movimento. Ao contrário, “na medida em que é desprovido de autonomia ontológica à parte das coisas concretas das quais foi obtido, esse objeto de estudo não é separado da matéria e do movimento e pertence a corpos naturais [...]” (Angioni, 2009, p. 226). Ser desprovido de autonomia ontológica, nesse contexto, significa que não podem existir em si e por si mesmos, como formas puras, mas imanentes na matéria, isto é, presentes num subjacente (*to hypokeimenon*), pois Aristóteles pensa que a quantidade sempre é dita quantidade *de* alguma coisa, mais propriamente, de uma substância assim como a qualidade e as demais categorias.

Portanto, nisso consiste suficientemente a distinção entre os entes naturais e os matemáticos. Enquanto os primeiros são inseparáveis do movimento, os últimos são, pelo pensamento, separáveis do movimento (e não separados!). No entanto, o que constitui a dificuldade é explicar em que consiste essa separação pelo pensamento. A seguir, será feita uma tentativa de discutir alguns aspectos da separação com o intuito de entender o que significa ser separável pelo pensamento, expressão aludida no segundo capítulo do livro II da *Física*.

## 2 Alguns aspectos da separação em Aristóteles

Em várias passagens do *corpus* há inúmeras ocorrências do termo *chôris* (“separação”) e seus derivados (*chôriston*, *chôristos*, *chôridzein* etc.). Em uma passagem de *Metafísica Z* (Zeta), por exemplo, Aristóteles diz que a substância é anterior no tempo porque nenhuma das demais categorias é *chôriston* (“separável”) (*Metaph.* 1028a 33-34). Mas, nesse texto, o filósofo não explica o que significa ser “separável” e, sobre isso, os intérpretes fazem um esforço enorme para compreender o significado da separação. São dois os modos de traduzir *chôriston* que podem, igualmente, determinar a maneira de interpretar as passagens em que o termo ocorre: ele pode ser “separado”, mas também “separável”. É consenso entre a maioria dos intérpretes que “separável” é a melhor opção para *chôriston*,<sup>7</sup> mas Aristóteles não parece ser rígido quanto a esse conceito. Ora *chôriston* pode ser separado, ora pode ser separável.

Em outros contextos, no entanto, não existe tanta dificuldade em entender o que é a separação. De modo geral, o tema da separação está relacionado com a dependência ou independência ontológica. Além disso, é importante considerar os vários tipos de separação que aparecem espalhados pelo *corpus*, por exemplo, a própria separação ontológica, a separação definicional ou lógica, a temporal e a local. Não é possível examinar cada uma delas em um artigo desta natureza. Ainda assim, é importante fazer a consideração desse assunto tendo em vista a separação pelo pensamento que o matemático faz ao estudar os atributos dos entes naturais, mas não quanto entes naturais.

Em algumas passagens não aparece a terminologia da separação e sim da subtração ou abstração, sendo essas traduções para a expressão grega “*ta ex aphaireseôs*”.<sup>8</sup> Em alguns momentos, Aristóteles diz “separável” e em outros diz “por subtração” para expressar a mesma ideia, ou até mesmo usa a expressão *para* que, em alguns contextos, pode se situar no mesmo campo temático da

<sup>7</sup> Bostock (1994) sustenta que “separável” é a melhor tradução para *chôriston* no contexto da substância em *Metafísica Z1*. A maioria das traduções do texto utiliza “separável”, como a de Angioni (2007) e a de Berti (2017), por exemplo. Já a tradução espanhola de Martínez (1994), a italiana de Reale (1993) e de Vivianne (2024) optam por “separada”. A tradução mais distinta é a de Ross (1924): “existência independente”.

<sup>8</sup> *APo* 81b 3; *DA* 408b 14-15; *PA* 641b 10-11; *GC* 316b 3; 316b 28; *Metaph.* 1028a 33, entre tantas outras passagens. Morrison (1985) fez um estudo detalhado das ocorrências do termo *chôristos*.

separação e que muitos traduzem como *à parte* ou *além*.<sup>9</sup> Na *Física* 193b 31-35 Aristóteles utiliza a terminologia da “separação”: “[...] o matemático os *separa*: pelo pensamento, tais itens são separáveis do movimento [...]”.<sup>10</sup> Sobre o mesmo assunto (o objeto de estudo da matemática), na *Metafísica* K (Kapa) 1061a 29-30 ele utiliza a terminologia da abstração: “E assim como o matemático procede à sua investigação a respeito do que versa por subtração [...]”.<sup>11</sup> A expressão grega *ta ex aphaireseôs* assume nessa passagem o mesmo sentido que Aristóteles atribui a *chôris* em outras passagens.

Um pressuposto hipotético precisa ser mencionado. É possível que Aristóteles tenha cunhado o uso técnico do termo “separação”. É o que defende Morrison (1985). A razão da ausência de *chôristos* nas *Categorias* e nos *Tópicos*, por exemplo, e o uso da palavra em contextos não metafísicos como *Geração dos Animais*, *História dos Animais* e *Política* “são indícios de que Aristóteles não tem o hábito de usar a palavra, dada a completa ausência dela em literatura anterior. Sendo assim, a melhor explicação para o não uso aristotélico da palavra é que ela ainda não existia.” (Morrison, 1985, p. 92, tradução nossa). Portanto, a probabilidade de que Aristóteles tenha criado o termo *chôristos* (em seu sentido técnico) se sustenta na visão do autor:

Se Aristóteles cunhou a palavra *chôristos*, quase certamente cunhou-a para servir como um termo técnico ou semitécnico do discurso filosófico. Tendo esse propósito, ele não teria razão para tornar a palavra ambígua desde o início e uma forte razão para mantê-la unívoca uma vez em uso. Minha conclusão: *chôristos* em Aristóteles significa “separado” ou “separável”, mas não ambos. [...] “Separado” é a resposta que eu gostaria de defender (Morrison, 1985, p. 93, tradução nossa).

No entanto, essa tese pode ser muito primária. Se por um lado, é possível que o Estagirita tenha atribuído um sentido técnico ao termo, por outro lado a “teoria” da separação já estava presente em Platão, por exemplo, se não com o termo técnico *chôristos*, mas com a teoria das Formas. Mantenha-se a hipótese de Morrison no horizonte da discussão.

<sup>9</sup> *Metaph.* 1033b 20; 1037a 10; 1038b 33; 1040a 19-20; 1040b 27; 1076a 12; 1076b 13-14, entre outras.

<sup>10</sup> “[...] *dio kai chôridzei chôrista gar tê noêsei kinêseôs esti* [...]”.

<sup>11</sup> “[...] *kathaper d'ho mathêmatikos peri ta ex aphaireseôs* [...]”.

Como dito anteriormente, a terminologia da separação está relacionada com a dependência ou independência ontológica<sup>12</sup> que, por sua vez, está relacionada com um tema importante e recorrente na filosofia de Aristóteles, a saber, o da prioridade. O tema da prioridade sempre implica algo que é anterior e algo que é posterior e ambos sempre são distintos entre si, pois, caso contrário, não se poderia falar na anterioridade ou prioridade de um em relação ao outro. Em *Metafísica* Z1, por exemplo, Aristóteles diz que a substância (*ousia*) é anterior (*prôton*) em três sentidos: segundo a definição (*logos*), o conhecimento (*gnôsis*) e o tempo (*chronôs*). Nessa perspectiva da prioridade, não faria sentido algum dizer que *X* é anterior se não se estabelece um correlato ao qual ele é anterior. Se *X* é anterior é porque há um *Y* ao qual ele é anterior, de tal modo que, a expressão correta seria: *X* é anterior a *Y*, ou ainda: *X* tem prioridade em relação a *Y*.

A compreensão de Aristóteles para a prioridade que implica separação, nesse caso, pode ser encontrada em duas passagens significativas. A primeira está em *Metafísica* Δ11: “[...] alguns são ditos anteriores segundo a natureza, isto é, a substância.<sup>13</sup> Trata-se daqueles para os quais é logicamente possível ser sem outros, mas estes não é logicamente possível ser sem aqueles. Essa divisão já era empregada por Platão” (*Metaph.* 1019a 1-4). Esse tipo de prioridade a chamamos, seguindo a maioria dos intérpretes, de prioridade substancial ou mesmo ontológica. Neste caso, *A* é ontologicamente separado de *B*. Mas o inverso não é verdadeiro, pois *B* só pode existir se *A* existir necessariamente. Logo, *B* não é separado de *A*. Nesse exemplo simples, pode-se dizer que *A* tem a independência ontológica, ou autonomia ontológica em relação a *B* que, por sua vez, depende necessariamente de *A*. Essa noção de prioridade natural ou substancial em *Metafísica* Δ11 é creditada por Aristóteles a Platão.<sup>14</sup> Nessa perspectiva, entra em

<sup>12</sup> Aqui, numa discussão mais sucinta, não se pretende abordar os outros “tipos” de separação. Em outros contextos, *chôriston* não aparece relacionado com o aspecto ontológico, por exemplo, em *História dos Animais* 504a 8: “separado” significa simplesmente “não está junto com” (colado aos outros dedos).

<sup>13</sup> Vivianne (2024) prefere traduzir *ousia* por “essência”. Conservo o termo “substância”.

<sup>14</sup> Geralmente, os intérpretes fazem um elo entre essa passagem citada acima e uma outra de *Ética Eudêmia* A8 que apresenta as noções de prioridade, separação e causalidade que o Estagirita atribui às Formas platônicas. O texto é de *Ética Eudêmia* A8, 1217b 8-16. Essa passagem é conhecida por trazer o teste da coeliminação (*synanairesis*). Esse teste platônico determina que, entre dois tipos de itens, um deles será determinado como o primeiro e o outro como segundo ou posterior.

jogo o famoso teste da coeliminação que, explicado sucintamente, apresenta-se como segue: se se elimina *B*, mas não se segue a eliminação de *A*, logo, *A* é anterior ou primeiro em relação a *B*.

O problema identificado por Aristóteles no teste da *synanairesis* (“coeliminação”) aplicado às Formas, no caso, à Ideia de Bem, está no fato das Formas serem ditas de muitos itens particulares, logo, são itens universais num amplo sentido e, apesar disso, são indicadas separadas destes itens particulares. Com efeito, em *Metafísica* M9 encontra-se: “[...] pensavam [os platônicos] que o universal seria algo distinto (dos sensíveis) e deles apartado.” (*Metaph.* 1086b 1-2). E ainda: “[...] e é a separação a causa das dificuldades decorrentes acerca das ideias” (*Metaph.* M9, 1086b 6-7).

É bem verdade que na passagem de *Metafísica* Δ11 não aparece o termo *chôris* ou seus cognatos, mas sim em *EE* A8. O vínculo que pode ser estabelecido entre ambas as passagens, e que corrobora a ligação entre prioridade e separação, é o texto, já mencionado, de *Metafísica* Z1 em que Aristóteles afirma a prioridade da substância quanto à definição, ao conhecimento e ao tempo. Esta última prioridade (temporal) é justificada pelo Estagirita pela nota da separação. (*Metaph.* 1028a 33-34). Se se comprehende que essa característica da prioridade temporal é muito próxima daquela prioridade substancial ou ontológica de *Metafísica* Δ11, então se pode formular, novamente, a seguinte proposição: *X* é separado de *Y* se e somente se *X* puder existir sem, independentemente, de *Y*, mas *Y* não pode existir sem *X*. Em se tratando da relação de prioridade e separação da substância com os acidentes, se substituirmos *X* por “ser humano” e *Y* por “branco” (exemplo que Aristóteles costuma utilizar) podemos dizer que “ser humano” pode existir sem o “branco” (caso em que ele é preto), mas o “branco” não pode existir sem “ser humano”, pois Aristóteles pensa que cor só pode existir em determinada superfície. Portanto, a prioridade e a separação sempre são da substância. Contudo, é importante ressalvar que, embora “ser humano” tenha prioridade ontológica em relação ao “branco”, Aristóteles não aceitaria que nenhuma substância fosse desprovida de qualquer atributo. Pois, sendo substância, por si só, já carrega consigo acidentes essenciais como, por exemplo, grandeza, medida e peso.

É preciso apontar, portanto, que a nota da separação não pode ser reduzida pura e simplesmente à independência ontológica. Gail Fine (1984), intérprete que escreveu um renomado texto, *Separation*, sustenta que a separação da substância tem relação com sua existência independente. Segundo a autora, “a separação (*chôrismos*) em Aristóteles é pensada, em conexão com as formas, as quais são capazes de existência independente; *A* é separado de *B* apenas no caso de *A* poder existir sem, independentemente de *B*” (Fine, 2004, p. 254). A dificuldade que se levanta é a seguinte: considerando essa interpretação de Fine da existência independente, com relação às substâncias (embora a autora entenda estas em conexão com as Formas), é preciso que todas estas tenham tal “existência independente”, mas isso não se aplica. Com efeito, é possível encontrar entre as substâncias alguma que não tenha existência independente em relação a outra substância.

Consideremos que água e ser humano sejam substâncias. Qual desses dois itens tem prioridade ontológica em relação ao outro? É possível dizer que a água tem prioridade em existência quando comparada com a substância ser humano. Com efeito, caso não existisse o ser humano, o elemento água poderia continuar a existir. Porém, o contrário não é verdadeiro, pois caso a água não existisse, o ser humano não poderia existir, pois a sua existência depende necessariamente da existência da água. A dificuldade é que ser humano também é substância. Então, alguém poderia levantar a seguinte dificuldade: algumas substâncias têm prioridade mais do que outras? Aristóteles resolveria isso respondendo em *Categorias*:

Mas das próprias espécies – daquelas que não são gêneros –, nenhuma é mais substância do que outra; pois não é adequado dizer de um certo homem que é um homem do que dizer de um certo cavalo que é um cavalo. E, do mesmo modo, também nenhuma substância primeira é mais substância do que outra; pois um certo homem não é mais substância do que um certo boi (*Cat. 2b 22-28*).<sup>15</sup>

A questão da separabilidade envolve outros âmbitos, como por exemplo, a separação local, temporal, definicional os quais são, por assim dizer, o assunto da

<sup>15</sup> Tradução de Ricardo Santos (1995).

substância. No entanto, esta constitui o pano de fundo pelo qual podemos refletir acerca da separabilidade. É comumente aceito que, no tocante ao tema da separação, faça-se essa associação com a independência.

Ficam, portanto, esses aspectos mais gerais sobre a separação em Aristóteles, sobretudo acerca da separação ontológica tendo em vista o que se quer propor sobre a compreensão da separação pelo pensamento dos objetos matemáticos. Isso, no entanto, é apenas um preâmbulo da ampla discussão sobre *chôris* dada a importância e relevância do tema tanto no âmbito físico quanto metafísico. A seguir, utilizando-se desses aspectos gerais da separação, pretende-se voltar à questão inicial desta discussão tentando, desse modo, levantar uma hipótese que ajude a entender a separação pelo pensamento a qual alude Aristóteles no segundo capítulo do livro II da *Física*.

### 3 Separação pelo pensamento dos objetos matemáticos

Tendo como pano de fundo os aspectos gerais da separação ontológica, é possível agora discutir sobre a diferença que Aristóteles estabeleceu entre os entes naturais e os entes matemáticos. Estes são separados pelo pensamento das coisas naturais enquanto naturais. Sendo assim, é tarefa do matemático considerar as propriedades dos entes naturais (figura, linha, ponto etc.) não enquanto entes naturais: “[...] por isso, o matemático os separa: pelo pensamento, tais itens são separáveis do movimento” (*Ph.* 198b 33). Como pode-se entender essa separação pelo pensamento? De que forma pode-se utilizar a separação ontológica para entender tal aspecto? Esse modo de separação se aplica às propriedades matemáticas dos entes naturais?

É importante considerar que as propriedades matemáticas pertencentes aos entes naturais são separadas do movimento pelo pensamento, como bem disse o Estagirita. O movimento é que deve ser levado em conta, mas isso não torna menos importante a separação pelo pensamento. Ora, se a separação é do movimento, é possível dizer então que as propriedades matemáticas, quando separadas dos entes naturais enquanto naturais, tem independência ontológica? Aristóteles na *Metafísica* afirma o seguinte: “[...] sequer é possível que naturezas com dita característica seja separada (do sensível) [...]” (*Metaph.* 1076b 13). Esse

ser “separadas do sensível” parece aludir à separação ontológica de tal modo que, as propriedades dos objetos matemáticos não podem ter independência ontológica. Pois, Aristóteles não aceita o absurdo platônico de que os objetos matemáticos sejam substâncias. Eles só existem nas coisas sensíveis.

No entanto, Aristóteles permite que tais propriedades matemáticas sejam separadas “pelo pensamento”, o que não significa dizer que possam ser separadas ontologicamente. Em *Analíticos Postiores*, por exemplo, ele afirma: “[...] as matemáticas são a respeito de formas, visto que não são a respeito de algo subjacente; pois, ainda que os itens da geometria pertençam a algo subjacente, não obstante, a geometria não é a respeito desses itens enquanto eles pertencem a algo subjacente” (*APo.* 79a 7-9).<sup>16</sup> Então, de um ponto de vista ontológico os itens que pertencem ao estudo das matemáticas são de um subjacente ou de um ente natural. Porém, quando considera seu objeto próprio, a matemática toma suas propriedades não enquanto ente natural, mas como se elas fossem separadas. Portanto, quando o matemático se pronuncia sobre números, pontos, linhas, superfícies etc., tais propriedades não são separadas no sentido ontológico, pois, segundo Aristóteles, elas não podem existir por si mesmas, independentes, sem estarem em um subjacente. Ao contrário, “do ponto de vista epistemológico o matemático as considera como se fossem separadas, pois não as assume na medida em que são propriedades (‘afecções’) inerentes em corpos naturais” (Angioni, 2003, p. 212). Sendo assim, fica esclarecido de que modo aquele tipo de separação ontológica pertence e de que modo não pertence ao estudo das propriedades matemáticas em relação aos entes naturais.

John Cleary (1985) explica o aspecto da separação pelo pensamento considerando o aspecto lógico, por exemplo, no caso da passagem em questão da *Ph.* 193b 22-34. “É impossível”, diz Cleary, “entender completamente a terminologia técnica da abstração sem considerar as passagens em que essa terminologia está relacionada com a locução *qua (hē)*” (Cleary, 1985, p. 21, tradução nossa). No caso da passagem em questão (*Ph.* 193b 31-35) aparece tal locução a que Cleary alude: “Ora, também o matemático se ocupa desses itens, mas não *enquanto (hē)* cada um é limite de corpo natural [...]” (*Ph.* 193b 31-32).

<sup>16</sup> Tradução de Lucas Angioni (2004).

Ou seja, é importante considerar as propriedades matemáticas dos entes naturais não *enquanto (qua)* entes naturais. Cleary, analisando uma passagem dos *Analíticos Posteriore*s (74a 32) em que Aristóteles se pergunta quando se conhece universalmente e quando se conhece *simpliciter*, utilizando o exemplo do triângulo, ele afirma:

Portanto, com respeito a qualquer atributo, deve-se sempre perguntar se ele pertence ao triângulo isósceles *qua* isósceles ou *qua* triângulo. A resposta a esta pergunta determinará a qual sujeito ele pertence primariamente e então saberá qual o sujeito apropriado para a demonstração universal. [...] Aristóteles obviamente tem em mente algum método de subtração quando diz que um atributo pertencerá àquele sujeito primário que permanece depois que as outras coisas são tiradas (Cleary, 1985, p. 22, tradução nossa).

É importante determinar o sujeito primário e isso acontece pelo método da subtração que, como acredita Cleary, era um método bem conhecido do público de Aristóteles. E tal sujeito primário é determinado considerando as propriedades enquanto pertencem ou não a tal sujeito. Nessa perspectiva, o método da subtração é um método lógico que permite isolar intelectualmente o sujeito primário de um dado atributo.

No caso da passagem específica da *Física* que se está discutindo aqui, parece claro que o sujeito principal são os entes naturais, já as propriedades matemáticas lhes pertencem enquanto (*qua*) entes naturais. No entanto, dado que Aristóteles quer fazer a distinção do objeto de estudo do matemático e do físico, então considerado como propriedades matemáticas, tais propriedades são os sujeitos primários. Segundo Aristóteles, realizar a separação pelo pensamento (ou no intelecto – isto é, uma separação de ordem epistemológica), nesse caso, depende mais da locução *qua* do que da terminologia da subtração, propriamente dita. Pois, conforme defende Cleary (1985, p. 29): “através de uma análise cuidadosa, pode-se mostrar que essa locução realiza a função lógica de indicar o sujeito primário de quaisquer atributos que estão sendo considerados. Desse modo, quando Aristóteles fala da terminologia da subtração é importante atentar para o fato da possibilidade de haver tal locução *hê* no que Aristóteles está considerando.

Em se tratando, especificamente, da separação pelo pensamento das propriedades matemáticas na passagem *Ph.* 193b 22ss, Cleary dá a sua razoável interpretação:

Minha sugestão é que ele está falando sobre o método *lógico* de subtração que torna possível a separação de certos aspectos dos corpos sensíveis de tal forma que eles possam servir como os principais sujeitos dos atributos matemáticos. É por isso que Aristóteles pode afirmar com segurança que nenhuma falsidade é gerada pela separação intelectual de objetos matemáticos (Cleary, 1985, p. 33).

Assim, a separação pelo pensamento, que o matemático faz, diz respeito não necessariamente a uma separação do tipo ontológica, na perspectiva da existência independente, tampouco está associada à separação local, pois tais entes matemáticos são desprovidos de movimento e, consequentemente, de lugar. Essa separação epistemológica só é possível a partir de uma perspectiva lógica considerando, portanto, o advérbio de modo *hê*. Pois, “o matemático está concentrado na forma dos corpos, mas não como limite de um corpo físico. [...] Como o sujeito lógico dos atributos matemáticos não é um substrato físico, o matemático não comete nenhum erro separando intelectualmente” (Cleary, 1985, p. 33). Se Cleary estiver correto em considerar que os aspectos matemáticos das coisas são separados em pensamento porque realçam a primazia da situação lógica, então tal “separação pelo pensamento” associa-se à separação *logikôs* ou à separação conceitual. Fato é que essa temática parecia ser bastante importante para Aristóteles. Em *Metafísica Z*, por exemplo, falando sobre as partes da forma e as partes do composto da substância, ele afirma: “[...] parece claro que nenhum integra a essência do círculo, nem bronze, nem pedra, nem madeira, porque círculo é separado deles” (*Metaph.* 1036a 33-34). Isto é, o círculo como propriedade matemática pode ser separável pelo pensamento.

Portanto, a problemática que paira sobre o tema da separação além de ampla incide em vários desdobramentos. Aquela separação do movimento pelo pensamento incorre muito mais numa separação que considera os aspectos lógicos, ou conceituais, do que numa separação de tipo ontológica ou local.

## Considerações finais

Aristóteles foi um grande pensador quando considerou os aspectos físicos tendo como ponto essencial de seu pensamento o movimento. Este, com efeito, é a essência da natureza. E para discorrer sobre o movimento ele precisou considerar os entes móveis como sendo aqueles que tem por si e em si mesmo capacidade de movimento e repouso. Tais corpos móveis têm também propriedades que são próprias do estudo do matemático (pontos, sólidos, linhas, comprimentos etc.). Por um exercício epistemológico e pautado na subtração, o matemático consegue investigar tais atributos dos entes naturais não enquanto naturais. Essa distinção permite concluir que a separação do movimento realizada no pensamento pelo matemático, não se equaciona a uma independência ontológica ou a uma independência local.

A separação ontológica dos entes matemáticos não é possível, pois se tal ideia fosse defendida por Aristóteles ele incorreria no erro o qual quer combater, qual seja: de que os entes matemáticos são substâncias. Se *A* é separado de *B*, isso significa que *A* pode existir sem que *B* exista necessariamente e tal exemplo não pode ser aplicado quanto aos entes matemáticos. Com efeito, Aristóteles acredita que tais atributos matemáticos não podem existir por si, considerando que a matemática para ele é entendida no domínio da quantidade e, portanto, só pode existir em algum subjacente. O exercício de separação do movimento pelo pensamento só é permitido a partir de corpos móveis não enquanto móveis. Dessa maneira, tal separação ontológica não se aplica.

O mesmo se conclui da separação local, pois os entes matemáticos são desprovidos de movimento e, consequentemente, de lugar. Das reflexões, então, feitas neste pequeno trabalho, é possível considerar que os atributos matemáticos somente podem ser separados do movimento dos entes naturais por um processo ou subtração noética de tais atributos, tendo em conta também que tais atributos são “sujeitos lógicos” e, portanto, desprovidos de um substrato físico. Pela via lógica ou conceitual é plausível admitir tal separação.

## Referências

- ANGIONI, L. Aristóteles e o uso da matemática nas ciências da natureza. In: WRIGLEY, M; SMITH, P. *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLECH, 2003, p. 207-237.
- \_\_\_\_\_. *Física I-II*: prefácio, introdução, tradução e comentários. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- ARISTOTELE. *Metafísica*: texto greco a fronte. Intorduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Traduzione, introduzione e note di Enrico Berti. Roma: Laterza, 2017.
- ARISTÓTELES. *Física*. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Categorias*. Tradução de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Livro V 1-8. Tradução de Lucas Angioni. In: PHAOS. 2003, p. 5-21.
- \_\_\_\_\_. *Segundos Analíticos*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*: Livro VII e VIII. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *História dos Animais*. Tradução de Carlos Almaça. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Livro IV e VI. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Geração e Corrupção*. Tradução de Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009. (Obras Completas de Aristóteles).
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Vivianne de Castilho Moreira. Petrópolis: Vozes, 2024.
- ARISTOTLE. *Metaphysics*: book M and N. Translated by Julia Annas. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Eudemian Ethics*. Translated by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2021.

BOSTOCK, D. *Aristotle Metaphysics: book Z and H*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

CLEARY, J. On the Terminology of Abstraction in Aristotle. *In: Phronesis*, v. 30. n. 1, 1985, p. 11-45.

FINE, G. Separation. *In: \_\_\_\_\_*. *Plato on Knowledge and Forms*: selected essays. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 252-300.

GIARDINA, G. R. *I Fondamenti della Causalità Naturale*: analisi critica di Aristotele, *Phys.* II. Catania: CUECM, 2006.

MORRISON, D. Χοριστός in Aristotle. *In: Harvard Studies in Classical Philology*, v. 89, 1985, p. 89-105.

REIS, A. Questões de Método na *Física B 2* de Aristóteles. *In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 16. n. 1. 2006, p. 11-32.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*: a revised text with introduction and commentary. 2 vol. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Nenhuma parte deste material pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou forma, seja digital, fotocópia, gravação etc. – nem apropriada ou estocada em banco de dados, sem a autorização dos autores e editores desta publicação.