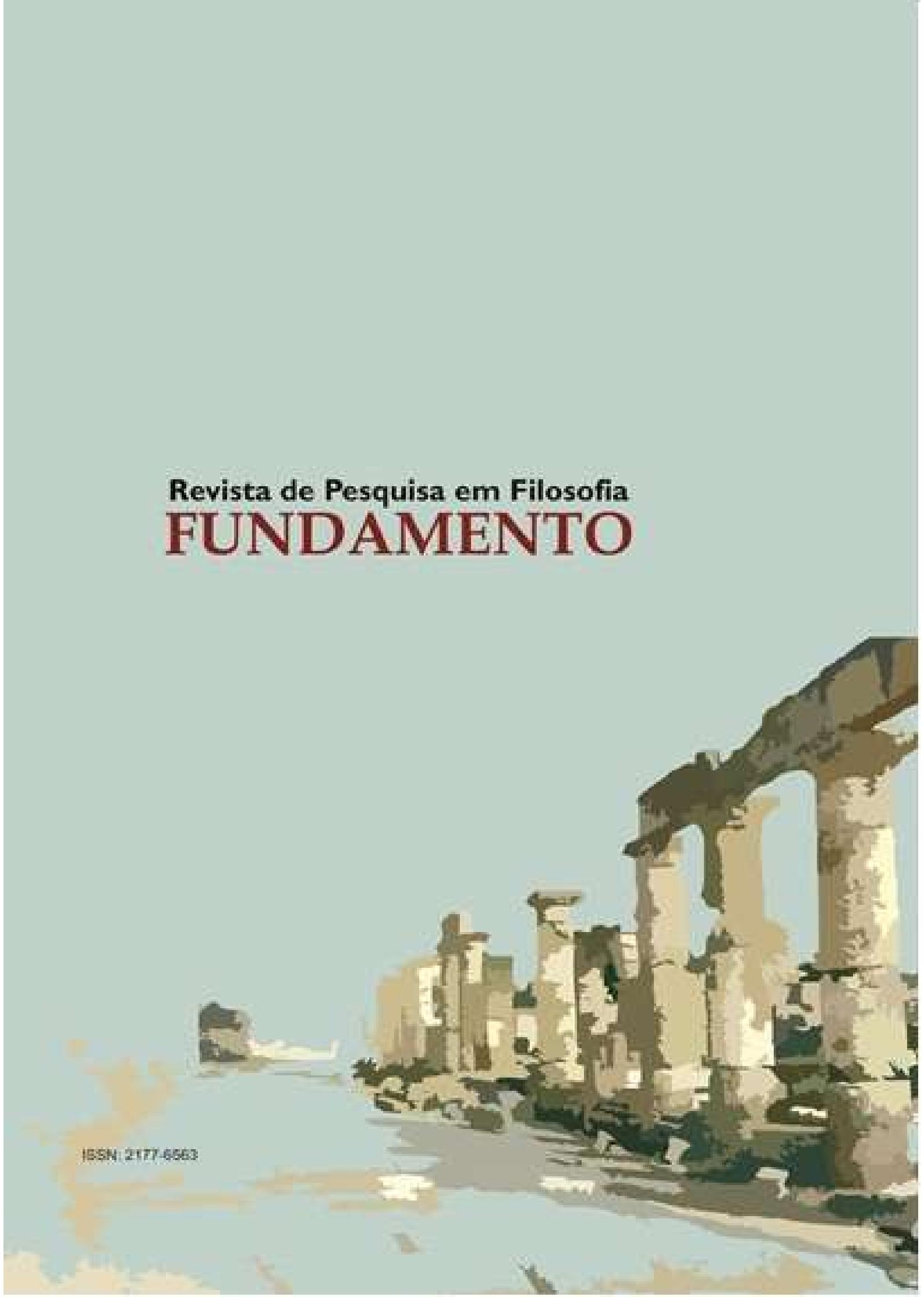


Revista de Pesquisa em Filosofia  
**FUNDAMENTO**

ISSN: 2177-6563



FACTS AND STATES OF AFFAIRS: FROM ONTOLOGICAL LOGIC  
TO LANGUAGE USE

*Ana Clara Polakof*

*Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro*

**Abstract**

We argue that it is possible to differentiate facts from states of affairs ontologically and that it those differences are reflected in language use. We propose a platonist ontology, based on Chateaubriand (2001 and 2005), hierarchized in levels and types. It contains (starting from level 0) concrete objects as the most basic entities, logical and non logical properties, facts, states of affairs, among others. While some current philosophers (as Chateaubriand, 2001 and Armstrong, 1997) treat facts and states of affairs as synonyms, we argue that it is possible to defend that they are different and that this differentiation is advantageous. We try to show that –once we have differentiated through an ontological logic (cf. Chateaubriand, 2001) facts from states of affairs– it is possible to relate those arguments to language use and we try to show that the ontological differences are reflected on the structures used to identify those entities.

**Keywords:** Chateaubriand. Facts. Language in Use. Ontological Hierarchy. Ontological Logic. States of Affairs.

**Resumo**

Neste trabalho, argumentamos que é possível diferenciar fatos de estados de coisas ontologicamente e que é possível ver essas diferenças refletidas na linguagem em uso. Propomos uma ontologia platonista, baseada em Chateaubriand (2001 e 2005), hierarquizada em níveis e tipos. Ela contém (começando no nível 0) objetos concretos como as entidades mais básicas, propriedades lógicas e não lógicas, fatos, estados de coisas, entre outros. Enquanto alguns filósofos atuais (como Chateaubriand 2001 e Armstrong 1997) tratam fatos e estados de coisas como sinônimos, argumentamos que é possível defender que fatos são diferentes de estados de coisas e que essa diferenciação é vantajosa. Tentamos mostrar que –uma vez sejam diferenciados a traves de uma lógica ontológica (cf. Chateaubriand 2001) fatos de estados de coisas– é possível relacionar tais argumentos com a linguagem em uso e tentamos mostrar que as diferenças ontológicas propostas vêm-se

---

<sup>1</sup> This work was possible thanks to the support of CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

refletidas nas estruturas utilizadas para identificar essas entidades.

**Palavras-chave:** Chateaubriand. Estados de Coisas. Fatos. Hierarquia ontológica. Linguagem em uso. Lógica ontológica.

## Introduction

In this paper, we will work with Chateaubriand's notion of state of affairs and we will try to defend that it is possible, within his ontology, to further divide the ontology into facts and states of affairs. We will argue that it is not only possible to recognize the differences between these entities, but that it is also advantageous for his ontology because it allows us to differentiate further between what is related to an object and what is related to a property.

We will work only with Chateaubriand's ontology and will not enter into different discussions about facts and states of affairs. We will not discuss if they are obtained, if they are not, if they are situations of states of affairs or not. We will assume, in a russellian tradition, that facts or states of affairs (as used by Chateaubriand, 2001) are entities in the world, and in a fregean tradition, that they are identified by true statements. Russell's idea that when we are speaking of facts we are talking about "(...) the kind of thing that makes a proposition true or false" (Russell, 1918, p. 6), or –in a more modern fashion– the idea that facts or states of affairs are the truth-makers of propositions, that they are the things in the world that "(...) will ensure, make true, underlie, serve as the ontological ground for the truth that a is F" (Armstrong, 1997, p. 116), is assumed more or less directly in this paper.

This paper is organized as follows: firstly, we introduce the logic-ontological delimitation between facts and states of affairs we propose which is based –as we stated– in Chateaubriand's proposal; secondly, we will relate the differences that were proposed in the previous section to language use, in this section we will try to show that the complexities the entities have are reflected in the linguistic structures we use; and finally we will present some final remarks.

## A logic-ontological delimitation between facts and states of affairs

The distinction we propose is based on an ontology that takes facts to be synonyms of states of affairs and defines them as properties that are instantiated in objects or/and properties (Chateaubriand, 2001, p. 29).<sup>2</sup> We will argue that states of affairs may be differentiated from facts because they have different features. We are convinced that, in a hierarchized ontology as the one we defend, facts and states of affairs should occupy different levels, have different types, as well as different characteristics.<sup>3</sup> In this section, we will try to show what is the distinction we propose, as well as we will try to show what are the advantages that our distinction possesses.

Facts and states of affairs are both abstract and they both result from the instantiation of a property in another entity. However, we propose that, while they do share those characteristics, there is an essential difference between them: facts result from the instantiation of a property in a concrete object or objects, while states of affairs result from the instantiation of a property in another property or properties.<sup>4</sup> This difference, as we will try to show, will have a direct repercussion in their logical and ontological characteristics. Since both facts and states of affairs depend on properties, and properties also pertain to our ontology, we will first explain what we understand as a property and why we need a hierarchized ontology.

A property is a complex abstract entity which is designated by a predicate (Chateaubriand, 2013, p. 102) which may or may not be applied to another entity. These properties allow us to identify any kind of entities (they may be concrete, like a cat, or they may be abstract, like transitivity); and so they must be understood as those that provide identity conditions (*ibidem*). Properties may be logical or non-logical. Non-logical properties are those that do not depend on logic, like *being brown*. Logical properties are

---

<sup>2</sup> The possible worlds alternative treats them as different entities. In it, it is commonly accepted that facts are states of affairs that are instantiated, whereas states of affairs need not be obtained (cf. Textor, 2014). It should be stated, however, that this work will not be made under the possible worlds framework and, so, this distinction will not be taken further into account.

<sup>3</sup> We will not focus on the types of the entities on this paper.

<sup>4</sup> If a concrete object is involved, no matter what property is instantiated, we will be in front of a fact.

the ones that force us to have a hierarchized ontology which can not have an upper bound. For, as Whitehead and Russell (1910) showed, if it weren't hierarchized and if it had an upper bound, logical paradoxes would arise. This means that we will use an ontology that is hierarchized in levels, in which we will have concrete objects at level 0,<sup>5</sup> and abstract entities (such as properties, facts and states of affairs) starting from level 1 and up to infinity.

Facts will be level 1 entities in which a level 1 property is instantiated in level 0 objects;<sup>6</sup> and states of affairs will be entities from level 2 and up in which a property of level higher or equal to 2 is instantiated in a property that is one level inferior to it (in the case of a level 2 property it will be instantiated in a level 1 property).<sup>7</sup> For instance, a logical property like *Existence* that appears in level 1, may be instantiated in a level 0 object; if it appears in level 2, it may be instantiated in a level 1 property; and so on. The instantiation of *Existence1* in a level 0 object like *Katz* results in the fact  $\langle \textit{Existence1}, \textit{Katz} \rangle$ , while the instantiation of *Existence2* in a level 1 property like *Diversity* results in the state of affairs  $\langle \textit{Existence2}, \textit{Diversity} \rangle$ . The fact that we may differentiate between facts and states of affairs according to the level they occupy in our hierarchy allows us to separate those instantiations of properties in objects from those instantiations of properties in properties. This constitutes, for us, an advantage with respect to treating them as the same kind of entities.

Time is a necessary condition to distinguish properties from objects: level 0 objects may be characterized as temporal entities, while properties may be characterized as atemporal entities.<sup>8</sup>

If we introduce the distinction between facts and states of affairs, we may argue that

---

5 Neither abstract objects nor fictional objects are considered in the ontology. Only concrete and simple objects pertain to the first level of our ontology, objects like *cats*, *tables*, *bicycles*, etc.

6 There could be further discussions about the level of facts into which we will not enter that may be related to the acceptance of cumulative properties like *Diversity* that may relate, for instance, a level 0 object with a property of level 1 or higher.

7 They have to be level 2 or higher because the lowest level in which properties may combine with properties is level 2.

8 It has been argued that properties can also be temporal and thus temporality would not be a sufficient condition to distinguish objects from properties (Chateaubriand, 2001, p. 424). We will maintain, however, that properties are atemporal.

since facts are an instantiation of a property in an object, they are temporal entities; and, since states of affairs are an instantiation of a property in a property, they are atemporal entities. We could, thus, state that all properties are atemporal in this way, and what becomes temporal is the fact. Some could argue that *being mortal* is a temporal property determined by mortality, but this would be mistaking the abstract property of *being mortal* with the fact that, for instance, an object of level 0 is mortal. What makes the fact temporal is the temporal object, but the property maintains its atemporality. That is, the entity that results in the instantiation of the property in that determinate object is temporal because it depends on the temporality of the object.<sup>9</sup> On the other hand, states of affairs do not depend on temporal entities, since they are the instantiation of an atemporal entity (a property) in an atemporal entity (another property). This is why they will always be atemporal, and why states of affairs like *<Existence2, Diversity>* appear to be more general than facts.

Another advantage may be posited regarding the difference we propose, and it is related to the recognition/proposal that there are logical and non-logical properties. On the one hand, if we were to maintain that facts are the same entities as states of affairs, an heterogeneous treatment of those entities would arise regarding the combination of logical and non-logical properties. This is due to the fact that, since we have logical and non-logical properties, we have to accept that we may have logical and non-logical facts or states of affairs (cf. Chateaubriand, 2013). They will be logical if the combination is between logical properties, and they will be non-logical if there is at least one non-logical entity involved in the combination. We would have to accept, then, that all level 1 states of affairs (or facts) would be non-logical because they combine with a level 0 object, and that only from level 2 and up we would have (in addition to non-logical facts) logical facts (for instance, one that combines *Existence2* with *Diversity1*). We consider this to be an heterogeneous treatment of the entities because entities that are always non-logical (in accordance with level 0 objects) should be treated separately from entities that may be logical or non-logical (in accordance with properties). On the other hand, the difference we propose allows us to

---

<sup>9</sup> Note that the temporality of the fact depends on the temporality of the object and nothing else. In this sense, it pertains to the object and depends only on the object in which the property is instantiated.

make a more homogeneous treatment of the entities: facts will always be non-logical and states of affairs may be logical or non-logical. This approximates facts to level 0 objects which are also non-logical, and states of affairs to properties which may also be logical or non-logical. Our proposal lets us show that, not only are facts similar to objects from a temporality point of view, they are similar to objects in that they are not logical. It also allows us to show that, not only are states of affairs similar to properties in that they are atemporal, they are also similar to properties in that they may be logical or non-logical.

To summarize, we consider that with the difference we propose several advantages are recognized. Firstly, it is possible to differentiate facts from states of affairs according to the level they occupy in the ontological hierarchy.<sup>10</sup> Facts are level 1 entities, while states of affairs will be entities from level 2 and up. Secondly, it is possible to differentiate facts from states of affairs in regards to its temporality. Facts are temporal entities because they are the instantiation of a property in a temporal object, while states of affairs are atemporal because they are the instantiation of an atemporal property in an atemporal property. Thirdly and lastly, the differentiation between facts and states of affairs allows us to make a more homogeneous treatment of the entities. Facts are always non-logical entities because they involve level 0 objects, while states of affairs may be logical (if they combine logical properties) or non-logical (if they involve at least one non-logical property) because they may involve logical or non-logical properties.

## **From ontological logic to language use**

So far, we have only been talking about ontological logic. We have not given examples directly related to language. We have used language in some cases, but simply as exemplifications of the facts and states of affairs we were analyzing. However, in this section language will emerge. We will try to link the logical form of facts and states of affairs with

---

<sup>10</sup> Facts may also be differentiated from states of affairs in regards to the type they have. However, this issue has not been taken into account in this paper to avoid derivative questions.

language in use.<sup>11</sup> Up to now, we have defined states of affairs and facts based on their logic-ontological characteristics. From now on, we will try to connect logic with language use. We will argue that some statements identify facts, while others identify states of affairs. We will maintain, then, the spirit of the correspondence view of truth: we will assume that the statements with which we work are true and identify one of these entities.

If we accept that the things expressed logically can also be expressed linguistically, we accept that we can theorize about reality both with language as well as with logic. What is important is to maintain the logic-ontological differences we drew between facts and states of affairs. That is, facts need to be properties that are instantiated in objects and states of affairs need to be properties that are instantiated in properties. We will use standard philosophy of language characterizations, and divide our statements in subject and predicate. And even if they may coincide with the grammatical subject and predicate, we will have to be cautious about not confusing them. We are talking about the logical notions of subject and predicate, because the grammatical notions are of no importance when we are trying to identify entities in the world/ in reality. So, even though we will use language, we will talk about statements and not sentences. This implies that there is an utterance by someone who has an intention to identify something.

We have, then, accepted that true statements identify entities in agreement with a correspondence theory of truth. After differentiating between facts and states of affairs, we no longer can state that true statements identify facts (states of affairs) alone. We have to defend that true statements may identify facts, as well as states of affairs.<sup>12</sup> We argue that the kinds of statements that may identify facts or states of affairs differ clearly from another. This is due to the fact that the linguistic way we have to identify properties and objects differ. For Frege (1892a), the difference was in the distinction between concept and object. The

---

11 Logical forms are understood here as those forms in which it is possible to “(...) separate the logical properties from the subjects of these properties -which may also be logical properties and objects” (Chateaubriand, 2005, p. 212) and also as those that allow us to separate the non-logical properties from their subjects, as to include the logical forms that once applied will individuate a fact.

12 Events could also be identified by true statements, but they have not been considered in this paper. In this instance, we will be careful not to use statements that could possibly identify events (this is we will not use statements that involve verbs of process such as *walk*, *translate*, etc.).

concepts, properties, would be identified by the predicate; while the object would be identified by the subject. However, for us to be able to identify states of affairs through statements, properties must be able to occupy the subject position. This would be a problem for Frege, but it is not a problem for the ontology we defend which is more flexible.

We propose that it is possible to differentiate between facts and states of affairs according to the phrase that occupies the subject position in statements that have a copulative verb or an existential one in its logical predicate.<sup>13</sup> When we have statements of this kind that have its subject occupied by proper names and common underived nouns they will identify facts, while when they have its subject occupied by derived nouns or quantified phrases they will identify states of affairs.<sup>14</sup> Some examples of facts, so that the difference becomes clear, are:<sup>15</sup>

- a) *Chomsky is Chomsky*
- Chomsky is not Frege*
- Chomsky exists*
- Chomsky is a linguist*
- The cat is brown*

And so forth. The first three statements identify facts which are composed of logical properties that are instantiated, applied to the object identified by the subject. The first would be the logical property of *Identity*, the second would be the property *Diversity* and the third the property *Existence1*. The rest are statements that identify facts which are composed of non-logical properties (*being a linguist* and *being brown*) that are instantiated in, applied to the objects identified by the different subjects in which only proper names or common underived nouns were used. In this way, we can argue that as well as we have

---

13 Even though the statements we use to identify facts and states of affairs may coincide with singular and general propositions, we are interested in the utterance the speaker does and not on the proposition that may be related to that utterance. This means that we are not taking propositions into account in our essay, and that we are strictly speaking about language in use.

14 Note that we also need to be very careful here in not mistaking states of affairs with events, and so the examples that we give do not contain deverbal nouns (this is, to avoid problems, we will not consider statements such as *The destruction of the building was very quick*), nor verbs of process. This issues will be investigated in the future.

15 Even though what we have here are sentences, we need to keep in mind that we are thinking about someone uttering these sentences and thus transforming them into statements.

logical forms for facts, we have statements that allow us to identify those facts.

In the case of states of affairs we have:

- b) *There are philosophers*
- All men are mortal*
- Identity is reflexive*
- Diversity exists*
- Transitivity is transitivity*

The list of examples that we gave for states of affairs is very small if compared to the infinity of states of affairs we may have. However, they are sufficient to see that even linguistically, there is a huge difference between the statements that allow us to identify facts and the statements that allow us to identify states of affairs. The first two statements identify non-logical states of affairs since there is at least one non-logical property that is involved in it, while the last three are statements that allow us to identify logical states of affairs. In the first one, we are applying the property *Existence2* to the level 1 property *being a philosopher*. In the second we are applying the level 2 logical property *Subordination* to two level 1 properties *being a men* and *being mortal*. The subjects in the first two statements were in a way or another quantified over, which distinguishes them from those identified in a). In the last three, we have logical states of affairs. The third statement identifies the state of affair composed by the level 2 property *Reflexivity* that is instantiated in the level 1 logical property *Identity*. The fourth statement identifies the logical state of affairs in which *Existence2* is instantiated in the level 1 logical property *Diversity*. The last statement identifies the logical state of affairs in which the level 2 property *Identity* is instantiated in the level 1 logical property *Transitivity*.<sup>16</sup> The subject in all the statements that identify a logical state of affairs where occupied by derived nouns. This could somehow be seen as a reflection of the fact that properties are complex entities, and, so, no underived noun could occupy the subject position.

The following objection may be made to our proposal: if facts are properties instantiated in objects what happens with a statement like *there are two persons in this room*

---

<sup>16</sup> Note that we stayed within level 2 states of affairs, this is due to the fact that once we move to level 3, second-order logic is involved, and different assumptions need to be made.

in which, according to Frege, we would have a first order property that falls under a numerical property of second order but it seems that everyone would accept that it is a fact in your sense?<sup>17</sup> Initially, it seems that, if we accept that it is a fact, we would be contradicting ourselves because we gave a similar example (*There are philosophers*) to define states of affairs. However, it is important to note that in this statement the verb *be* is not used as a copula nor is it used in the existential sense, and that it could be analyzed in the same way as statements like *Thirteen people died in an airplane*, *Five students are arguing in the hall*. Neither of these statements may be used to identify states of affairs because they do not have copulative or existential value, nor may they be used to identify facts because in addition to not having copulative or existential value, they have subjects occupied by quantified phrases and facts may not have them as their subject. For, as we mentioned, only common underived nouns and proper names may be subjects of statements that identify facts. So, even though if, at first glance, it may appear as a possible objection, when we look at it more carefully, the objection does not follow because those statements do not respect the restrictions we proposed.

The objection could continue as follows: so, you argue that, since those statements don't follow your restrictions they are not facts nor states of affairs. What happens then with a statement like: *It is a fact that thirteen people died in an airplane* where our common sense would make us accept that we are identifying a fact? This objection may be answered as follows: even though we may study the structure of reality by studying language use, not all uses of language are a reflection of the structure of reality. We could argue that, in statements like the one just presented, we are using the phrase *a fact* as a synonym of *true* and not necessarily identifying a fact in our sense. We could argue that it is a case in which language use does not reflect the structure of reality and that the use of *fact* is simply due to the ambiguous properties of human language. We may also argue that since *fact* always appears specified by an indefinite article it may not, as Frege (1892b) showed,

---

<sup>17</sup> We would like to thank Oswaldo Chateaubriand for pointing out these possible objections to our proposal.

identify an entity like a fact.<sup>18</sup> So, even though it appeared to be another possible objection, we think that this is a clear example of when ambiguities common to human language get in our way of understanding reality. This is why we have to be extra careful when analyzing the structure of reality through language use. We have to be able to identify when the language in use is actually reflecting reality and when it is merely language in use.

We consider that is possible, in spite of these possible objections, to continue to defend that facts may be distinguished from states of affairs linguistically while being extra careful. We may, then, differentiate between these entities according to the phrase that occupies the subject position in statements as the ones analyzed in this section. If we have a common noun in a determinate phrase or a proper name in the subject position in statements like the ones given in a), we will identify a fact. If we have a quantified phrase or a derived (non-deverbal) noun in a determinate phrase in the subject position of statements like those given in b), we will identify a state of affairs. Thus, all that was defended logic-ontologically may be defended linguistically through language use: it is possible to differentiate between facts and states of affairs, because they are entities that have different characterizations. The statements that we use to identify facts are more simple than the ones we use to identify states of affairs, because the subjects of the statements that identify facts are more simple structurally than the ones that allow us to identify states of affairs.

## **Final remarks**

We hope to have shown that differentiating facts and states of affairs is possible and relatively simple. That we may, in a hierarchized ontology, distinguish them in regards to their levels: facts are level 1 entities and states of affairs are level 2 and up entities. We hope to have shown, that it involves some natural intuitions about the characteristics of facts: since they are properties instantiated in objects they are temporal. On the other hand, states of affairs, are atemporal. We showed that differentiating facts from states of affairs allows us

---

<sup>18</sup> It could, perhaps, identify a concept but this is not a discussion into which we will enter in this paper.

to maintain that facts are always non-logical, while states of affairs may be logical (if they combine logical properties) or non-logical (if they involve at least one non-logical property). Finally, we tried to show that it is possible to see connections between an ontological logic and language use, and that the complexities defended in the ontology are reflected in language use.

We would like to conclude this paper by restating that the difference we proposed on an ontological logic basis is reflected in language use. That the difference in the linguistic form of the subjects of the statements that identify facts and the ones that identify states of affairs reflects the fact that level 0 objects are simple, thus we use simple nouns; while properties are complex entities which pertain to higher levels and have complex types, and thus we use complex phrases. This allows us to argue that, in a way, the linguistic processes we possess (such as derivation and quantification) may be used to reflect the complexity of the entities pertaining to our ontology, such as properties, facts, states of affairs, among others.

## References

- ARMSTRONG, D.M. 1997 *A world of states of affairs*. Great Britain: Cambridge University Press.
- CHATEAUBRIAND, O. 2001. *Logical Forms*, Part 1. Campinas: Coleção CLE.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Logical Forms*, Part II. Campinas: Coleção CLE.
- \_\_\_\_\_. 2013. Logical truth and logical facts. In MIRCEA D. & G.
- SANDU (Eds.). *Truth*. Bucharest: The Bucharest University Press, 101-111.
- FREGE, G. 1892a. On Concept and Object. In BLACK, M. y GEACH P. (Eds.). 1960. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell, 42-55.
- \_\_\_\_\_. 1892b. On Sense and Reference. In BLACK, M. y GEACH P. (Eds.). 1960. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell, 56-68.
- RUSSELL, B. 1918. The philosophy of Logical Atomism. In B. RUSSELL, *The philosophy of Logical Atomism*. 2010 [1972]. London/ New York: Routledge, 1-110.

ROUSSEAU: UM OLHAR CALEIDOSCÓPIO SOBRE A RELAÇÃO  
CULTURA, EDUCAÇÃO E DIREITO

*Ana Cristina Batista Luz*

*Centro Universitário Estácio do Ceará*

**Resumo**

Jean Jacques Rousseau lançou um olhar diferente dos seus contemporâneos sobre a ideia de cultura, pois, para ele, as artes produzidas pela sociedade de sua época não mereciam ser exaltadas, porque não refletiam a verdadeira cultura que se desenvolvia pelos costumes. Ao julgar o ambiente social um meio artificial deturpador do caráter, bem como da própria conduta do homem, Rousseau aponta a educação aliada ao direito como a trilha a ser perseguida para se alcançar o verdadeiro reconhecimento da cultura. Portanto, para se compreender o pensamento rousseauiano em relação à cultura, é necessário observar suas concepções sobre o binômio educação e direito.

**Palavras-chave:** Rousseau. Educação. Costumes. Sociedade. Pensamento. Cultura.

**Abstract**

Jean Jacques Rousseau launched a different view of his contemporaries on the idea of culture, because for him the arts produced by the society of his time did not deserve to be exalted, because they do not reflect the true culture that developed by the customs. In judging the social environment of corrupting an artificial character, and from the actual conduct of man, Rousseau points together with the right to education as the path to be pursued to achieve the recognition of true culture. Therefore, to understand Rousseau's thinking about culture is necessary to observe his views on education and the binomial law.

**Keywords:** Rousseau. Education. Customs. Society. Thought. Culture.

Para compreender os pensamentos de Rousseau, é necessário abrir uma janela no coração e manter um espírito iluminado sob a visão de lentes caleidoscópicas. Existe um infinito particular composto de um universo multifacetado, que parece nos conduzir a sempre mais do mesmo. Ficamos imersos em um mar de sentimentos que emergem com certa efusão lírica, que parecem ladrilhar os caminhos da razão.

Estando suas ideias circunscritas em uma espécie de mosaico, no qual as partilhas parecem se mover constantemente, a obra de Rousseau sempre nos possibilita novas interpretações diante da abundância de pontos de vista e da diversidade de temas em que

delineou as vertentes de seu pensamento revestido de nuances: filosóficas, políticas, ficção, legislação, música, romance, etc. Faz-nos compreender que alcançar seu pensamento é tarefa que não poderá ser realizada sem grande empenho e dedicação.

Em toda parte, identificamos a subjetividade e a presença de um brilho singular: os sentimentos refletidos na penumbra produzida por cada discurso. Por isso, suas palavras transbordam, seus significados se lançam para além do que está escrito, nos conduzindo a sentir a propagação até do inaudito que foi disseminado. A palavra mostra-se cercada de uma nuance inexplicável que a justifica e apresenta uma certeza que nos permite prever o intrínseco de sua consciência.

E, envoltos nesse manto de perspectiva, partiremos, no anseio de compreender e descortinar Rousseau, para sua relação com as artes envolvendo a ligação com o Direito. Em um primeiro momento, parece estranha a ideia de trazer à tona o que possa exprimir algum tipo de simpatia ou reverência promovida por Rousseau em relação às artes e ainda mais relacionada ao Direito, principalmente, se ficarmos diante dessas afirmações:

A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza, a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menor dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes. O pecado de sua origem marcou-se fartamente em seus objetos. (ROUSSEAU, 1999a, pag. 203.)

Eis porque se faz necessário estar atento ao indizível existente dentro do discurso rousseauiano. Tudo, à primeira vista, parece definido e acabado. Entretanto, existe muito mais escondido no silêncio expresso em suas afirmações. E, sendo assim, para entender Rousseau, é preciso estar legitimado na certeza de seu binômio: razão e sentimento, e, acima de tudo, perquirir os recônditos de suas intenções incrustadas no interior do pulsar do seu coração.

Despir suas palavras das aparências e mostrar o que reluz na essência de seus pensamentos, este será o caminho que se deve seguir para se alcançar a verdadeira mensagem inscrita no teor de suas ideias. É importante aceitar e compreender, de forma justa, que existe um pulsar entre seu discurso descontínuo e seu eu contínuo subjacente nos lançando em suas próprias rupturas. Isso permitirá a consciência da necessidade de se

Rousseau ergue um painel de recomposição da sociedade fundamentada em elementos que remontam sua origem, essencialmente, o desenvolvimento do homem apresentando um encadeamento de causas e efeitos interligados entre si, atingindo suas consequências, partindo de uma história que foi retomada em sua fonte. Diante do mundo, Jean Jacques apresenta sua convicção pessoal, que versa sobre o interesse universal dos homens, destacando-o singularmente dos demais por seu pensar inédito.

Para mostrar o colorido único dos corais dos seus pensamentos, foi preciso mergulhar no fundo do oceano dos seus sentimentos, pois sem a expressão das águas que banham sua sensibilidade não se pode ver as cores de suas ideias. E, naturalmente, tudo isso permeia suas concepções sobre as artes e sua relação com o direito. Importa ir além da superfície e lançar um olhar mais profundo.

Desta forma, será ladrilhando o caminho construído com a superficialidade das palavras, que seremos conduzidos na expectativa de perceber, de forma mais profícua, o que parece invisível no primeiro instante de identificação do que diz Rousseau sobre as artes, resvalando na ideia do direito. O certo é que, para entender a proposta sistemática rousseuniana, será imprescindível manter um olhar acima das palavras.

Uma argumentação:

Quantos perigos e caminhos ilusórios na investigação das ciências! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que é inútil a verdade, não se tem de passar para chegar a ela! A desvantagem é visível, pois o falso é suscetível de uma infinidade de combinações e a verdade tem uma única maneira de ser. Aliás, quem a procura sinceramente? Mesmo com a melhor boa vontade, quais os indícios que asseguram o seu reconhecimento? Nessa multidão de sentimentos diferentes, qual será o nosso critério para julgá-los? E, o que é mais difícil ainda, se por felicidade enfim o encontramos, qual de nós saberá dar-lhe bom uso? Se nossas ciências são inúteis no objeto que se propõem, são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem. (ROUSSEAU, 1999a, pag. 204.)

Com efeito, basta uma breve leitura sobre as afirmações de Rousseau para se concluir seu antagonismo e recusa aos caminhos construídos pelas ciências. Esta aparente oposição é extensiva às artes, sem dúvidas. Entretanto, existe no interior dessas palavras uma mensagem que ultrapassa seu aparente significado, pois o foco reside exatamente em arrebatá-lo o leitor, induzindo-o a concluir que suas afirmações se constituem em um olhar universal e ao mesmo tempo único sobre o tema.

Jean Jacques, com o sentimento acima das palavras, busca atingir muito além do intelecto humano. Ele tenciona chegar aos brios da sensibilidade, deseja atingir e instigar os sentimentos daqueles que se dispõem a apreciá-lo. A palavra é sobretudo uma servidora que auxilia no reflexo dos seus desejos. Admiração e amor são sentimentos perquiridos por Rousseau.

O mais célebre dos intelectuais de Genebra não ganhou um concurso versando sobre as ciências e as artes em vão. Toda construção argumentativa estava embasada em ideias advindas do olhar de um observador participante da sociedade que repugnava por seus desvarios e distorções da moralidade. A visão que conseguia ter das artes e das ciências, pela ótica dessa sociedade, foi o que levou em consideração para produzir seu trabalho de cunho aparentemente crítico e hostil.

Na realidade, quando se ultrapassa o obstáculo da aparência e adentra-se no interior dos sentimentos e pensamentos que norteiam o universo de compreensão rousseauiano, é possível apreender que as artes e as ciências para Rousseau não figuram como a abertura da caixa de pandora, como pode parecer numa primeira leitura. O que acontece, na verdade, é que para entender o teor do discurso, é preciso atentar para aspectos essenciais que constituem o universo de Rousseau.

Estes elementos versam sobre educação e política que formam o binômio estrutural para compreensão da relação cultura e direito na ótica rousseauiana. O multifacetado pensamento de Rousseau apresenta uma aparência explícita de reprovação veemente sobre a influência das artes na vida do cidadão, e esse sabor indigesto alcança, sobretudo, a questão da educação bem como o âmbito do direito.

Isto porque, para Rousseau, as artes representavam a miscelânea da degenerescência e todas as excrescências de uma sociedade maculada pelo descompasso entre a aprendizagem e apreensão do que se considerava arte e cultura. Na verdade, basta uma lente de aumento sobre os argumentos rousseauianos para se identificar que não existe em Rousseau essa aparente reprovação às artes e à cultura em geral.

Observando então, através dessa lente, devemos recorrer primeiro ao reflexo da educação:

[...] na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é a condição de homem, e quem quer que seja bem educado para tal condição não

pode preencher mal as outras relacionadas com ela. Pouco me importa que destinem meu plano à espada, à igreja ou à barra... Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana. Aquele de nós que melhor souber suportar os bens e os males desta vida é, para mim, o mais bem educado; [...]. (ROUSSEAU,1999c, p. 14)

E segue obliterando: “toda nossa sabedoria consiste em preconceitos servis, todos os nossos costumes não passam de sujeição, embaraço e constrangimento. O civil nasce, vive e morre na escravidão; enquanto conservar a figura humana, está acorrentado por nossas instituições.” (ROUSSEAU,1999c, p.16)

Pois bem, a interpretação da imagem que Rousseau faz em relação às artes, nos remete a ideia do reflexo do famoso retrato de Dorian Gray, pois o horror da cultura nada mais era do que um reflexo da educação ministrada pela sociedade de sua época, confirmando seu repúdio não a cultura, mas, sim, ao modo como esta era engendrada e contextualizada no ambiente social. Ademais, diante do homem cidadão idealizado por Rousseau, a cultura deve ser identificada como algo inerente ao próprio homem e não como elucubrações evasivas e disformes provenientes do desvario de uma minoria privilegiada e descompensada de conteúdo natural.

Para Jean Jacques, existe uma cultura original que reside na exteriorização dos costumes e esta, sim, deve ser valorizada e resguardada, pois reflete a verdadeira riqueza de conhecimentos e realizações que constituem o cenário cultural de um povo. O certo é que nas lentes caleidoscópicas rousseauianas existem, no meio das multicores, a confirmação de que Rousseau reprova o luxo e a opulência vazia classificadas por seus contemporâneos como arte.

[...] a dissolução dos costumes, conseqüência forçosa do luxo, acarreta por sua vez a corrupção do gosto. Se, por acaso, entre os homens extraordinários por seus talentos, encontra-se um que possua firmeza de alma e se recuse a ceder ao espírito de seu século e aviltar-se com produções pueris, desgraçado dele! Morrerá na indigência e no esquecimento. Não é prognóstico que faço, mas experiência que relato! (ROUSSEAU, 1999b, p. 207)

As palavras transparentes de Rousseau apresentam e deixam translúcidas suas ideias acerca de como a cultura, considerando as ciências e as artes, se deturpou e usurpou o lugar destinado aquela que seria original e verdadeira na contextualização histórica e temporal humana. E, mais do que isso, seu discurso catapulta para momentos posteriores da história, os quais outros pensadores séculos depois parecem criar uma perfeita simetria entre sua

os quais outros pensadores séculos depois parecem criar uma perfeita simetria entre sua época e a de Rousseau.

Complementando a ideia anterior, destacamos a Escola de Frankfurt, especificamente nas filigranas da composição da teoria crítica<sup>1</sup>. Podemos identificar, pela transparência, a relação de simetria a que nos referimos anteriormente. Para realizar essa cartase, se faz necessário que tenhamos em mente a ideia de que a criticidade permeia todo o fundamento da proposta da Escola de Frankfurt, inclusive no campo das artes.

E, nesse esteio, Walter Benjamin como um dos participantes da Escola, destacou problemas na ideia da obra de arte:

[...] mesmo na reprodução mais perfeita, um elemento está ausente: o aqui e agora da obra de arte, sua existência única, no lugar em que ela se encontra. É nessa existência única, e somente nela, que se desdobra a história da obra. Essa história compreende não apenas as transformações que ela sofreu, com a passagem do tempo, em sua estrutura física, como as relações de propriedade em que ela ingressou... O aqui e agora do original constitui o conteúdo de sua autenticidade, e nela se enraíza uma tradição que se identifica esse objeto, até os nossos dias, como sendo aquele objeto, sempre igual e idêntico a si mesmo. A esfera da autenticidade, como um todo, escapa a reprodutibilidade técnica, e naturalmente não apenas a técnica. (BENJAMIN, 1994, pag. 167.)

As considerações de Benjamin trazem à lume, ainda que extraída de horizonte diverso, a mesma ideia acolhida por Rousseau, séculos antes, sobre uma concepção original no que diz respeito à arte. Fica nítida a sintonia de pensamentos quando se atenta para a questão da necessidade de se reconhecer a autenticidade da obra de arte. O mosaico de Benjamin pode até não estar composto pelas mesmas peças argumentativas utilizadas por Rousseau, mas ambos entram em plano de convergência eletiva, quando oferecem sua percepção sobre a arte. Ambos apostam na necessidade da originalidade.

O genebrino Rousseau lança fagulhas de reprovação sobre a artificialidade e o luxo excessivo que desfiguram as artes, enquanto o alemão Benjamin apresenta, sob outro viés, a mesma preocupação, entretanto, agora com outro enfoque, a originalidade que se faz

---

<sup>1</sup> A produção da Escola de Frankfurt, para ser melhor compreendida, necessita que se tenha em mente as intenções e os objetivos advindos da teoria crítica. Primeiramente, foi idealizada por Max Horkheimer no trabalho "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", de 1937, onde se pode apreender que a teoria crítica se permite definir como uma consciência social crítica autônoma que é perquirida na mudança e na emancipação proporcionadas pelo esclarecimento.

perdida pela chamada reprodutibilidade técnica. Este acredita que a ausência de autenticidade também desfigura e compromete a obra de arte. E os dois, Rousseau e Benjamin atentam para questão da interferência histórica e temporal das artes na vida social, política e jurídica do homem. Fica evidente a simetria existente entre eles.

Walter Benjamin compreendia que a reprodução que dissolvia a autenticidade abalava a tradição e isso tinha reflexo direto na sociedade, pois ainda que essa reprodutibilidade proporcionasse a ligação direta entre o indivíduo e a obra de arte, esse abalo da ausência da originalidade, o chamado *aqui e agora* da obra de arte, causa impacto na configuração do tecido social, político, econômico e jurídico, pois é justamente na forma que se produz o contato com a obra de arte e com o reconhecimento da cultura em geral que se refletirá toda uma estrutura social.

Por sua vez, Rousseau também demonstrava acreditar no poder degenerador da obra de arte. Na realidade, a sua visão panorâmica abrangia todas as artes e a ciência de um modo geral. Ele detectava, em todas as formas de expressão cultural e científica, elementos artificiais, ausentes de originalidade, que produziam um crepúsculo vespertino influenciando negativamente a vida do homem cidadão e, por conseguinte, prejudicando o âmbito político, econômico e jurídico. Haja vista que todos esses aspectos mantinham uma correlação de existência.

Contudo, devemos estar atentos para uma peculiaridade fulgurante. Para Rousseau, a raiz de toda degenerescência das ciências e das artes residia na deturpação da educação, enquanto que Benjamin tinha como raiz da degeneração a intervenção na originalidade da própria obra de arte. E assim, cada um viu por caminhos diferentes horizontes iguais, o que nos conduz à confirmação de que a cultura está velada na configuração geral do contexto social, político, histórico, jurídico e econômico sob uma linha de atemporalidade.

Assim, entre os cataclismos do tempo, navegam os barcos tripulados por ideias e conceitos entrelaçados de originalidade e similitudes emergentes, refletindo uma panorâmica inédita e repetida na diferença, mostrando, cada vez mais, que transcendem de uma hermenêutica incomum todos os elementos de configuração necessários para se compreender as mais diversas visões, extraídas por lentes de cores diferentes, de uma mesma realidade. Por isso, perceber quando os olhos mudam de cor faz toda diferença na apreensão

do olhar.

Após as elucidações necessárias expostas acima, agora nos convém auscultar as batidas da relação cultura e direito sob a ótica rousseauiana, pois compreendendo a gama de sentimentos sobrepostos a uma racionalidade necessária para composição das ideias de Rousseau, podemos sentir o gosto sublime nos recônditos do espírito desta relação cultura e direito que jaz no por do sol dourado reconhecido apenas para quem experimenta o efeito desse olhar.

Se é preciso permitir a alguns homens entregarem-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos à glória do espírito humano... A alma, insensivelmente, se ajusta aos seus objetos e são as grandes ocasiões que fazem os grandes homens.” (ROUSSEAU, 1999b, p. 213).

Eis, portanto, uma referência que evidencia a relação cultura e direito em Rousseau no sentido de demonstrar a importância indelével da cultura no âmbito do governo no sentido de que esta pode compor a moldura das leis que se constituem para configurar o cenário sócio jurídico e econômico do Estado. A ideia reside, pois, exatamente nesse congraçamento realizado nos moldes de uma cultura reconhecida em sua originalidade emanada do povo.

Nesse passo, se faz oportuno referenciar a respeito da expectativa moral de Rousseau, pois sua evidente preocupação em preservar os costumes, constituídos em meio ao ambiente natural, oferece pistas contundentes sobre sua verdadeira ideia de cultura. Então, considerando que existe no pensamento rousseauiano elementos que propõem uma visão da sociedade voltada para conservação de valores morais adquiridos a partir da relação educação e direito, será possível identificar os aspectos pertinentes à cultura no âmbito jurídico.

Seguindo nessa ideia, seria interessante ir além das aparências para se adentrar na essência que fornece as filigranas que delineiam toda estrutura do que se poderia compreender como patamar de direitos culturais a luz do pensamento de Rousseau. E, desse modo, surge uma indagação pertinente a essa ideia de direito e cultura trazida dentro de um mesmo ambiente: Como identificar direitos culturais em meio a um contexto de aversão ao que se apresenta como arte e ciência?

Para responder a esse questionamento será preciso ir além do horizonte de tudo que

razão. Assim teremos um homem habilitado à cidadania, possuindo discernimento o bastante para estar em meio à sociedade com valores morais e costumes preservados no propósito de poder se conduzir no mundo com liberdade e consciência cívica.

Além disso, estando conduzido corretamente pela educação e tendo, portanto, capacidade de se conduzir juridicamente, de modo que o Direito não seja apenas imposto, mas fundamentado e desenvolvido mediante leis que expressam sua vontade, não restam dúvidas de que, inserido neste cenário, está configurada a cultura considerada verdadeira e original por Rousseau. Naturalmente, por razões evidentes, a educação viabiliza a conservação dos costumes que necessariamente resvalam nos elementos culturais de um povo que, através de suas manifestações artísticas, provenientes de seus costumes e valores verdadeiros, fornecem sua panorâmica cultural.

É claro que Rousseau, ao defender uma educação que resguarda os costumes e defende as manifestações da natureza, está defendendo a cultura que, no seu entendimento, é parte integrante do homem na sua essência. Sendo assim, o Direito, compondo essa tríade, aparece, dentro desse contexto, com a função de proteger e resguardar o homem civil e, conseqüentemente, a cultura que também se transfigura em direitos que devem ser garantidos.

## Referências

BENJAMIN, Walther. *Magia e Técnica, Arte e Política in Obras Escolhidas*, volume 1. São Paulo: Brasiliense, 7ª edição. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, 1994.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto. *Direitos culturais como direitos fundamentais no ordenamento jurídico brasileiro*. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

NISBET, Robert. *Os filósofos sociais*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins, 1960.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social e Ensaio sobre origem das línguas*. Coleção *Os Pensadores*, volume I. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Coleção *Os Pensadores*, volume II. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.

A DEMOCRACIA NO MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO

*Daniel Aparecido Ribeiro  
Faculdade Padre João Bagozzi*

*Olavo Henrique de Souza Chicoski  
Faculdade Padre João Bagozzi*

**Resumo**

O materialismo dialético é o método de pesquisa utilizado por Karl Marx em sua sede de entender os movimentos da sociedade, baseados no capital e sua influência. Esse artigo tem como objetivo demonstrar como ele, fundamentado em seu método histórico-dialético, se volta à sociedade como seu objeto de estudo e nela identifica os momentos históricos e suas contradições. Marx reconhece que Hegel foi quem lançou as bases da dialética, mas que este falhou em identificar o núcleo da sua epistemologia, a materialidade e não a racionalidade. Utilizando-se desse método é que Marx concebe seu conceito de democracia como ação consciente do *dêmos* em favor dele próprio no Estado Político, para além das formas estatais existentes em seu contexto.

**Palavras-chave:** Materialismo Histórico-Dialético. Democracia. Sociedade Civil.

**Abstract**

The dialectical materialism is the research method used by Karl Marx in his thirst to understand the movements of society, based in the capital and its influence. This article aims to demonstrate how he turns to society as their object of study and it identifies the historical moments and its contradictions, based on historical and dialectical method. Marx acknowledges that Hegel was the one who laid the foundations of the dialectic, but he failed to identify the core of his epistemology, the materiality and not the rationality. Using this method is that Marx conceives his concept of democracy as the conscious action of the *Demos* in favor of his own in the political state, in addition to the existing state forms in its context.

**Keywords:** Historical and dialectical materialism. Democracy. Civil Society.

**Introdução**

A dialética, para Karl Marx (1818-1883), através das suas categorias e processos cotidianos da sociedade, é a lei da história. Entender isso é fundamental para realizar a

passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista e, assim, chegar ao fim da alienação e da exploração. Ele tem, em seu método, o materialismo dialético, o principal aliado para entender o estado real das coisas a partir da realidade empírica. Sua dialética, contudo, se opõe, assim a de Hegel, pois

inverte a dialética hegeliana, "pondo-a de pé"; ele a transporta das ideias para a história, da mente para os fatos, da "consciência infeliz" para a "realidade social em contradição". Substancialmente, em sua opinião, todo momento histórico gera contradições em seu seio, e estas constituem a mola do desenvolvimento histórico (REALE; ANTISERI, 2003, p. 179.).

Utilizando esse método, temos como objetivo aqui entender como Marx concebe seu conceito de democracia e em que medida isso vai se desenhando no processo de refutação dos conceitos hegelianos, conforme a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita por ele no ano de 1843.

Para isso, o caminho começa por entender em que ponto a dialética hegeliana e o materialismo dialético se diferenciam. Isso é fundamental, pois sem compreender a oposição existente entre o idealismo e o materialismo, não é possível entender como a soberania popular se desenvolve na sociedade socialista pensada por Marx.

## **Marx e Hegel: a crítica marxiana**

Karl Marx é um dos pensadores mais revolucionários de toda história. Várias são as áreas pelas quais ele percorre com suas reflexões, influenciado por vários filósofos, sendo Hegel o mais proeminente. A influência hegeliana, contudo, marca uma de suas principais obras, *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em que o jovem filósofo, pertencente à esquerda hegeliana, critica àquele que lhe dá os principais fundamentos teóricos. A crítica de Marx se dá

com base na situação histórica e política da Alemanha e na convicção de que as instituições jurídicas e políticas e as diversas formas de Estado não podem se explicar por si mesmas e em virtude de um chamado desenvolvimento do espírito humano, mas são resultado das condições materiais de vida (REALE; ANTISERI, 2003, p. 173.).

Conhecer o *espaço-tempo* em que Marx está inserido, seu contexto sócio-histórico-econômico, é fundamental para entendermos o porquê ele rompe com Hegel na sua *Filosofia do Direito*. É preciso que, ao refletir as sociedades, se entenda que elas não são

compostas apenas por processos racionais que dão origem às suas constituições, mas, sim, que é a realidade empírica que as produz. A partir desse pressuposto é possível refletir o conceito de democracia para Marx. O conceito surge ligado à crítica marxiana em especificamente dois pontos.

Primeiramente, Marx denuncia na especulação filosófica de Hegel a “*ontologização da Ideia, com a consequente desontologização da realidade empírica*” (ERDELE in MARX, 2013, p. 25). Isso se dá na tentativa de Hegel de inverter os sujeitos e predicados nas sentenças ligadas à organização social, fazendo com que a determinação ideal assuma o lugar da determinação real no momento de conceituar Estado, sociedade civil, família etc. Sendo assim “o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto” (MARX, 2013, p. 38).

Para entender esse processo oculto nas linhas hegelianas basta trazer frases comuns e identificar, de forma bem simplista, os sujeitos e predicados. Por exemplo, “João é bonito.”. Ora, João é o sujeito dessa oração e sua característica é ser bonito. A inversão pode acontecer aqui da seguinte maneira: “O bonito é João.” Bonito passa a ser o sujeito. João passa a ser quase que como uma consequência do ser bonito. Ele é João porque é bonito. O processo racional para entender bonito tenta ser anterior à experiência de conhecer João pessoalmente e se afeiçoar por sua aparência. Quando analisado assim, parece um processo simples e quase ilógico de se fazer. Contudo, quando Hegel passa para conceitos mais complexos, essa inversão se torna quase imperceptível, de forma que dizer que, nas palavras de Hegel,

A Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideias de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude, para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e infinito para si, divide, por conseguinte, nessas esferas, a matéria dessa sua realidade, os indivíduos como a multidão, de maneira que, no singular, essa divisão aparece mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação (HEGEL in MARX, 2013, p. 35).

Para Hegel, a partir desse exemplo, o empírico é um momento objetivo do ideal, isto é, “o predicado finito de uma ideia infinita” (ERDELE in MARX, 2013, p. 26). Para explicar essa sentença hegeliana e demonstrar a inversão, Marx diz que

Racionalmente, as sentenças de Hegel significam apenas que:  
A família e a sociedade civil são partes do Estado. Nelas, a matéria do Estado é

dividida “pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da determinação”. Os cidadãos do Estado (*Staatsbürger*) são membros da família e membros da sociedade civil (MARX, 2013, p. 36).

Assim, o pensamento hegeliano reduz os sujeitos da nossa sentença, família e sociedade civil, como predicados, de forma que, para Marx “a condição torna-se condicionado, o determinante, torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”. Família e sociedade civil não são resultados de um processo anterior, mas “o fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil” (2013, p. 36-37).

A crítica marxiana não está direcionada, com isso, à lógica hegeliana, mas à utilização dela para justificar teorias próprias, justificando que a lógica não deve ser autônoma, separada e ontologicamente anterior ao seu objeto (ERDELE in MARX, 2013, p. 26). Marx esclarece isso dizendo que

De um lado: a categoria “subsunção” do particular etc. Ela deve ser realizada. Ele toma, então, uma existência empírica qualquer do Estado prussiano ou moderno (tal como ele é, dos pés à cabeça), e que dentre outras, realiza também esta categoria, ainda que com esta última seu ser específico não seja expresso. A matemática aplicada é, também, subsunção etc. Hegel não se agarra apenas a uma única categoria e se satisfaz em encontrar para ela uma existência correspondente. Hegel dá à sua *lógica um corpo político*; ele não dá a *lógica do corpo político* (MARX, 2013, p. 73).

Eis aqui, portanto, o primeiro ponto que precisa basear as discussões no ponto de vista marxiano: a realidade concreta, o objeto.

Em segundo lugar, o esclarecimento de Marx quando escreve sua Crítica da Filosofia do Direito de Hegel está na resolução da oposição entre Estado e Sociedade Civil. Para ele, não se resolve essa oposição sem antes “derrubar” o Estado Político, isso é, a constituição Estatal. Dessa forma, ele entende que o povo é o Estado Real, sendo, por isso, a base da constituição. “Ele é o todo, o poder constituinte; a constituição é a parte, o poder constituído” (ERDELE in MARX, 2013, p. 27). Contudo, em dado momento, o poder constituinte se submete ao poder constituído, tornando-se passivo do processo político. O povo perde seu conteúdo genérico, a política, sendo esta reservada apenas ao Estado Político.

A oposição entre sociedade civil e Estado não pode ser resolvida na constituição moderna, pois mesmo Hegel entendendo a constituição “como produto do espírito de um

povo, conjunto de determinações fundamentais da vontade racional”, ele falha em fazer do homem o princípio da constituição na prática, pois este não tem a possibilidade de agir conscientemente na constituição. Ele é “destituído de sua essência genérica e reduzido a uma multidão atomística” (ERDELE in MARX, 2013, p. 28), se fazendo presente, quando à constituição interessar, como elemento político-estamental, isto é, igualando-se a qualquer outro estamento na formulação das leis, não tendo participação ativa. Esse dualismo é visualizado claramente quando, dentro da constituição, vê-se o conflito entre os poderes legislativo e executivo. Enquanto o executivo deveria estar submetido à vontade geral “representado” no legislativo, ele passa a confrontá-lo. Da mesma forma que a representação não representa, de fato, a sociedade civil, mas a reduz a um dos vários representados, como as corporações, classes dominantes, etc.

A crítica de Marx à atual constituição do Estado se resume no seguinte texto:

Corretamente posta, a pergunta significa apenas: tem o povo o direito de se dar uma nova constituição? O que de imediato tem de ser respondido afirmativamente, na medida em que a constituição, tão logo deixou de ser expressão real da vontade popular, tornou-se uma ilusão prática. (MARX, 2013, p. 82).

Tudo isso será base para entendermos o conceito de democracia desenvolvido por Marx. Enquanto Hegel demonstra o direto lógico-racional da soberania do monarca, ou da universalidade do Estado, Marx afirma que “a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política” (MARX, 2013, p. 57).

## **A democracia para o pensamento marxiano**

A Democracia para Marx vai além da constituição do Estado, e a explica a partir de várias categorias lógicas que vão delineando seu conceito para que, futuramente, baseie a estrutura socialista de Estado.

Marx (2013, p. 55.) inicia dizendo que

a democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconseqüência contra si mesma, o momento monárquico não é uma inconseqüência na democracia. Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma.

A partir desse texto, faz-se necessário entrar, mesmo que de forma mais simplificada, no conceito de verdade em Marx.

Marx entende, assim como Hegel, que a verdade é objetiva e o sujeito desenvolve um movimento dialético em direção a ela, que, conforme ele declara, deve “começar pelo real e pelo concreto, que são a condição prévia e efetiva” (MARX, 1983, p. 218). Dessa forma, rompe-se com qualquer movimento idealista que entende a subjetividade como necessidade para encontrar a verdade e passa a entendê-la como algo que independe da humanidade, ao mesmo tempo em que estabelece relação com o sujeito. Lukács (2010, p. 171), filósofo expoente do materialismo histórico-dialético esclarece isso dizendo que “[...] o ser só pode ser abordado como ser se for objetivamente determinado em todos os sentidos. Um ser privado de determinações é apenas produto do pensamento: uma abstração de todas as determinações [...]”. No prefácio da segunda edição de *O Capital*, Marx (2016, p. 28) se opõe abertamente ao método epistemológico dialético de Hegel, dizendo que

Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.

A Democracia é verdade porque é objetiva e independente da vontade do monarca. Ela acontece mesmo que ele não queira, pois, todo o movimento precisa, mesmo que de forma contida, da aprovação do povo, senão não há governabilidade. Por isso, a democracia torna-se inconseqüência da monarquia, porque ela é o conteúdo do Estado, isto é, a soberania popular.

A democracia é também movimento dialético quando se explica, isto é, quando encontra em si a verdade objetiva. Explica-se quando se percebe como ação genérica dos sujeitos, pois, “na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquele que lhe cabe”, isto é, “cada momento é, realmente, apenas do dêmos inteiro” (MARX, 2013, p. 55) Nela a ação popular é consciente de si, sem sofrer com a alienação por parte do Estado, pois este está a serviço daquela.

Ele continua sua conceituação dizendo que “[...] a democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie, e definitivamente uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo”. Marx

traz para a sua reflexão as categorias de gênero, espécie, conteúdo e forma para esclarecer sua concepção. Vale, por isso, lembrar esses conceitos.

Segundo a Metafísica aristotélica, na qual Marx se fundamenta, o gênero é a categoria maior que reúne um número de espécies pertencentes a ele. Por exemplo, o gênero animal reúne as várias espécies de animais que a compõem, caracterizadas por suas diferenças. Dessa forma,

para se poder definir alguma coisa necessita-se do "gênero" e da "diferença" ou, como com fórmula clássica foi expresso o pensamento aristotélico, o "gênero próximo" e a "diferença específica". Se quisermos saber o que quer dizer "homem" devemos, através da análise, identificar o "gênero próximo" em que ele se inclui, que não o é de "viventente" (pois também as plantas são viventes), mas o de "animal" (pois o animal, além da vida vegetativa, tem também a vida sensitiva); depois, devemos analisar as "diferenças" que determinam o gênero animal até encontrarmos a "diferença última" distintiva do homem, que é "racional". O homem, portanto, é "animal (gênero próximo) racional (diferença específica)". A essência das coisas dá-se pela diferença última que caracteriza o gênero (REALE; ANTISERI, 2003, p. 228).

A relação, a partir disso, entre democracia e monarquia (sendo esta o principal foco de análise de Marx, mas que pode ser estendido às demais formas estatais, como à república e à aristocracia) não pode ser analisada como paritária porque aquela é o "gênero próximo" desta, que é uma "diferença específica". Assim sendo, a soberania popular, na análise do filósofo alemão, está para a monarquia como exigência para a cognição do ser.

Por isso, Marx entende a democracia como enigma resolvido de todas as constituições ou formas estatais. Para ele, "[...] a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como a obra *própria* deste último" (MARX, 2013, p. 56). Nesse ponto, emerge a segunda forma de conceituar democracia. É preciso, antes, entender forma e conteúdo (matéria), conceituando-as da seguinte maneira:

- 1) A matéria (*hyle*) é, indubitavelmente, um princípio constitutivo das realidades sensíveis, porque funciona como "substrato" da forma (a madeira é substrato da forma do móvel, a argila da taça etc.). Se eliminássemos a matéria, eliminaríamos todas as coisas sensíveis. Em si, porém, a matéria é *potencialidade indeterminada*, podendo tornar-se algo de determinado somente se receber a determinação por meio de uma forma. Assim, só impropriamente a matéria é substância.
- 2) Já a forma, enquanto princípio que determina, concretiza e realiza a matéria, constitui aquilo "que é" cada coisa, a sua essência, sendo assim de fato substância (Aristóteles usa as expressões "o que é" e "o que era o ser", que os latinos

latinos traduziriam por *quod quid est, quod quid erat esse*, e sobretudo a palavra *eidos*, "forma"). Não se trata, porém, da forma como a entendia Platão (a forma hiperurânica transcendente), mas de uma forma que é como um constitutivo intrínseco da própria coisa (é forma-na-matéria).

3) Mas o composto de *matéria* e *forma*, que Aristóteles chama "sinolo" (que significa precisamente o conjunto ou o todo constituído de matéria e forma), também é de fato substância, porque reúne a "substancialidade" tanto do princípio material quanto do formal. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 199).

A democracia é matéria e forma ou, em outras palavras, é essência e existência. A essência, enquanto forma está presente em todas as constituições, mas a sua matéria, ou seja, sua existência não é possível nelas.

Por isso, os quatro conceitos de gênero, espécie, conteúdo (matéria) e forma fundamentam a impossibilidade de existir democracia sem, antes, excluir as formas estatais existentes. Para Marx, portanto, "na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*", isto é, "o Estado Político, como constituição, deixa de valer pelo todo" (MARX, 2013, p. 57).

Na relação Estado e sociedade civil que Hegel conceitua, o universal e o particular se invertem. Marx demonstra que esta inversão acontece quando se tenta naturalizar o particular como universal e vice-versa, dizendo que "[...] o que domina é o *Estado, a lei, a constituição*, sem que ele domine realmente, quer dizer, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas" (MARX, 2013, p. 57.). O Estado, a lei e a constituição são produtos, conteúdos particulares do povo. O povo é a origem da constituição política.

Marx reforça que a verdadeira democracia não existe nem na forma de república, pois esta "é a democracia no interior da forma de Estado abstrato" (MARX, 2013, p. 57.), sendo que ela existe apenas de forma abstrata como democracia, pois, na prática, ela cai na mesma armadilha das outras formas: tira o conteúdo (matéria) que é o povo da constituição, isto é, o Estado Real é novamente diferente do Estado Político.

## Conclusão

A reflexão que sugerimos com esse artigo é diferente de tudo o que existe na realidade atual. Engels colabora no esclarecimento dessa afirmação quando, em 1845, escreve em um texto intitulado *O festival das nações em Londres*, o seguinte:

Não estamos falando sobre a democracia *real* que a Europa inteira apressa-se em adotar e que consiste em uma democracia bastante especial, diferente de todas

as democracias anteriores. Estamos falando sobre uma democracia bastante diferente que representa o meio-termo entre as democracias grega, romana, americana e francesa; em resumo, estamos falando sobre o *conceito* de democracia. Não estamos falando sobre as *coisas* que pertencem ao século XIX, e que são ruins e efêmeras, mas sobre categorias que são eternas e que existiam antes de “as montanhas terem sido criadas”. Em suma, não estamos discutindo aquilo sobre o que se tem falado, mas uma coisa bastante diferente (ENGELS in POGREBINSCHI, 2007, p. 56.).

É o conceito que nos interessa aqui, desenvolvido na prática através de um movimento dialético e histórico na realidade de um povo, que se apossa de um direito seu por essência, que é ser o Estado real. Deseja-se, com isso, reconhecer que o Estado moderno é incompleto, pois insiste na perenidade da oposição entre Estado (constituição) e sociedade civil, sendo que este, para Marx, não é condicionado àquela, mas, antes, é condição para aquela.

Este é o desafio que a filosofia marxiana propõe: pensar novas formas de organização política, a qual a democracia se faça existência. Formas estatais que tenham como base a comunidade, realizada sem mediações, valorizando a diversidade e a prática social de cada sujeito.

## Referências

- REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. ERDELE, R; DE DEUS, L. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *Contribuição À Crítica Da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. 34. ed. Trad. SANT'ANNA, R. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- POGREBINSCHI, T. *O Enigma da Democracia em Marx*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 22, n. 63.

A FUNDAMENTAÇÃO ONTOPRÁTICA DO CONHECIMENTO.  
MARX E AS NOVAS VIAS DE RESOLUÇÃO TEÓRICA DA RELAÇÃO  
ENTRE SUJEITO E OBJETO

*Victor César Fernandes Rodrigues*

*Universidade Federal Fluminense*

**Resumo**

O presente artigo pretende elucidar as novas vias de resolução marxiana da relação entre sujeito e objeto, tendo como parâmetro a análise de José Chasin acerca do estatuto ontológico da obra marxiana. Pretende-se demarcar o diferencial marxiano de resolução do problema, precisamente por terem sido fundamentados pela fundamentação ontoprática do ser, na atividade sensível de um objeto não mais “mudo”, e de um sujeito não mais apartado da realidade.

**Palavras-chave:** Ontoprático. Atividade sensível. Estatuto ontológico.

**Abstract**

The present article intends to improve the new ways of solving the Marxian relation between subject and object, having as a parameter the analysis of José Chasin on the ontological status of the Marxian work. It seeks to demarcate the Marxian differential problem solving precisely because they have been based on the ontopic foundation of being, in the sensitive activity of an object no longer "mute" and of a subject no longer detached from reality.

**Keywords:** Ontoprático. Sensitive activity. Ontological status.

I

O conteúdo de rigor das postulações marxianas enquanto *reprodução teórica* do movimento intrínseco do objeto investigado compõe o estatuto de sua cientificidade originária. De modo que na asseveração particular acerca deste estatuto, assinala o *lócus* da verdade do objeto mediante a ruptura antitética com o pensamento especulativo. Reorienta, portanto, a posição do sujeito que investiga, plasmando por inteiro sua relação com o objeto que determina sua própria lógica estatutária, em cuja analítica recompõem sua terrenalidade em vista de sua *diferença específica*. Isto é, constitui um parâmetro radicalmente distinto das

acepções correntes ou tradicionais de tratamento do objeto, cuja malha referencia diretamente às suas próprias entificações concretas. Conseqüentemente, não havendo um tratamento de “conceitos” dispostos como balizador prévio da analítica, não há um objeto separado, posto que “dependente” de tal imputação, conjunto mais ou menos inerte de relações. A peculiaridade consiste na abertura estatutária da própria “coisa” investigada no termostato de sua regência de *ser-precisamente-assim*, em cuja dobragem constitui o núcleo da *atividade sensível*, elemento histórico de um objeto dinâmico.

Não mais um “sujeito que pensa” e um “objeto pensado”, cuja fixidez mantém certa autonomia de ambos, mas uma unidade amplamente articulada de sujeitos ativos e objetos ativamente sensíveis; não mais uma *essência* extrassensível e uma *aparência* residual, refratária e/ou reduzida a conceito, mas uma *unidade constitutiva* que compõem *níveis de realidade* do próprio objeto; não mais um “conceito” prévio de *essência* e sua *realização* no *fenômeno*, mas a *datidade* do *ser* na forma *existencial* dessa *dação* sincrônica e elaborada nas *formas fenomênicas* dessa *dação*, unidade entre “ser e aparecer”, *determinações de existência* do próprio objeto, já que, ao contrário do “*ser não objetivo, espiritualista* de Hegel, “um ser não objetivo é um *ser não efetivo*.” (MARX. K. 2009. p. 127) O devir constitutivo dos traços que compõem sua forma de ser se realiza na relação objetiva de seus objetos sensíveis, cujo conjunto articulado de objetivações o homem detém para si e agrega outros que compõe sua *diferença específica*. Pois “um ser não objetivo é um ser não efetivo”, mas uma objetividade intensiva que se estende na multiplicidade de suas *formas de existência*. A efetividade do ser se desdobra na sua objetividade, cuja multiplicidade variada de formas possíveis é própria de seu estatuto; uma sincronicidade ontoprática que tangencia a integração dos objetos sensíveis em formas de objetivação sensíveis.

Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Um tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja só, sou um *outro*, uma *outra efetividade* que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma *outra efetividade* que não ele, isto é, sou *seu objeto*. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um *ser não objetivo* é um *ser não efetivo*, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser (*sein*) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente*. (MARX, 2009, p. 127)

Isto é, o modo como os objetos se apresentam ao homem constitui o campo de possíveis necessários à sua “integração e externação sensíveis”, cuja *força vital* atualiza o devir específico do *ser* que os converte em efetuação ontoprática, pois o homem é um “*ser genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber.*” Precisamente pelo movimento de seu *padecer*, o homem se efetiva no ato de integralização das coisas sob a regência das mesmas enquanto *modos de auto-confirmação*; indicativo de sua especificidade de ser prático-sensível. O conhecimento se realiza na ação prática dessa efetuação, cuja *decomposição* que faz do objeto reitera seu núcleo constitutivo de *ser padecente*, cuja realização é *impulso ativo* em direção ao que *existe e se mostra efetivamente existente*.

Ora, os *níveis de realidade* da própria coisa, por sua vez, determina esse devir constitutivo do *ser social*, cujo estatuto ontoprático torna sua integralização objetual não apenas possível, mas conversível no devir que lhe especifica, na medida em que a *relação* entre os *níveis existentes* dos objetos se patenteia na especificidade dessa incompletude que se exterioriza *objetivamente* como modos de *pôr do ser na mundaneidade dos fenômenos*.

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo, por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (MARX. K. 2009. p. 128)

Essa inadequação, essa não disponibilidade imediata da natureza ao ser *humano*, esse destaque que se faz enérgico, torna visível que o homem e o seu mundo são *produções* de seu *gênero*, cuja maturação provém da ininterrupta atividade sensível, interatividade universal e mutante dos indivíduos em processualidade infinita, precisamente pelo sentido humano integrado às *formas de existência* dos objetos; *modalidade que coincide, pois, com o modo de apreendê-las pelo pensamento*. Formas estas que assumem para o ser humano, formas de *autoconstituição*<sup>1</sup>, em que a “prática é a prática mesma da fabricação do homem,

---

<sup>1</sup> “Consequentemente, quando, por um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva se torna em toda parte efetividade das forças essenciais humanas enquanto efetividade humana e, por isso, efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos tornam-se a *objetivação* de si mesmo para ele, objetos que

sem prévia ideação ou *télos* último, mas pelo curso do “rico *carecimento* humano”, aquele pelo qual a própria efetivação do homem “como necessidade interior, como falta”, tem na proto-forma do trabalho, sua peculiaridade. (CHASIN. J. 2009. p. 93)

“Um *ser* se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua *existência* a si mesmo.” (MARX. K. 2009. p. 113)

Todavia, tomada em sua amplitude referencial,

[...] é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*. (MARX, 2009, p. 107)

Unidade da qual *vem a ser* a *essência ontológica* da paixão humana, já que,

[...] as *sensações*, *paixões* etc., do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (natureza) – e se elas só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu *objeto* ser para elas *sensivelmente*, então é evidente: 1) que o modo da sua afirmação não é inteiramente um e o mesmo, mas, ao contrário, que o modo distinto da afirmação forma a peculiaridade da sua existência, de sua vida; o modo como o objeto é para elas, é o modo peculiar de sua *fruição*; 2) aí, onde a afirmação *sensível* é o *suprassumir* imediato do objeto na sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto etc.), isto é a afirmação do objeto; 3) na medida em que o homem é *humano*, portanto também sua *sensação* etc., é *humana*, a afirmação do objeto por um outro é, igualmente, sua própria *fruição*; 4) só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, *vem a ser* a *essência ontológica da paixão humana*, tanto na sua totalidade como na sua humanidade; a ciência do homem é, portanto, propriamente, um produto da auto-atividade prática do homem; 5) o sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a *existência* dos *objetos essenciais* para o homem, tanto como objeto da *fruição*, como da atividade. (MARX, 2009, p. 157)

O salto qualitativo aqui em tela rearranja o encadeamento nodular da questão, cuja sincronicidade reside precisamente à *atividade sensível* dos objetos ao *ser humano* como sua *essência ativa*. As individualidades humano-societárias aparecem enquanto *afirmação ontoprática* de sua genericidade, como tais, efetivadoras de suas próprias esferas de

---

realizam e confirmam sua individualidade enquanto *objetos seus*, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto.” (MARX. K. 2009. p. 110)

objetividade e subjetividade. O modo próprio no qual os objetos mediam a forma peculiar da fruição do ser constitui sua *diferença específica*, cuja unidade constitutiva rompe descaradamente os entulhos metafísicos de separação entre sujeito e objeto. Em Marx, a unidade do *ser* se realiza na atividade do *ser*, os objetos não são apenas objetos sensíveis, mas *atividade sensível*. É a forma específica na qual o *ser* realiza sua existência que os objetos têm para com eles uma relação de unidade constitutiva, na qual ontopraticamente são elevadas como estatuto de sua *diferença específica*. Afirmção dos objetos sensíveis, quando postos em atividade, - por isso a ressalva ao advento da indústria moderna, que desvela essa determinação - que suprassume o objeto em sua forma independente e o afirma enquanto modalidade de *auto-efetivação* do *ser*; unidade ontoprática de derivação recíproca. Auto-atividade, em cuja regência imanente ao objeto sensível, transpõe suas fronteiras, ornando a integralização determinada e determinante da “*essência ontológica* da paixão humana, tanto na sua totalidade como na sua humanidade”; estatuto ontoprático de resolução *ativa*, multidimensionado, *cujá malha teórica incide* na auto-atividade prática do homem. Aspecto no qual acompanha os itinerários marxianos de Marx, dos quais *A Ideologia Alemã* ratifica sob a figuração concreta dos *pressupostos reais e inelimináveis*, dos quais caberá o balanço frontal às concepções de Feuerbach acerca de tais questões.

## II

[...] São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. [...] O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. [...] Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história. Podem-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.” (MARX, 2007. p. 87)

Precisamente por isto, “à realidade produzida corresponde o sujeito produtor.” (CHASIN. J. 2009, p. 95). Em que pese o fato de solicitar a demarcação atinente ao modo deficitário das concepções de Feuerbach, cujo apontamento é ainda mais considerável em

seus elementos probantes.

[...] ele apreende (Feuerbach) o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” [...] não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas [...] Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade sensível*, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem. (CHASIN. J. 2009, p. 32)

Desse modo, “na recharacterização de sujeito e objeto afloraram e foram combatidos os graves limites do pensamento de Feuerbach: contribuíra para a crítica da especulação e promovera a inflexão ontológica rumo à concepção da *objetividade do ser*, sustentando a tese de que “o ser é uno com a coisa que é”, mas fora incapaz de ultrapassar a pressuposição de “um indivíduo humano abstrato, *isolado*”, que tem por essência “uma abstração inerente ao indivíduo singular”, a qual “só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de *modo natural*”<sup>2</sup>, isto é, fora incapaz de compreender a efetiva *essência humana* como objetividade social, pois a mesma, “em sua realidade, é o *conjunto das relações sociais*.” (CHASIN. J. 2009. p. 95)

Note-se, com a ressalva de Chasin, a qualidade da superação marxiana dos limites teóricos de Feuerbach que coincidem com o limite de sua própria crítica ao pensamento abstrato de Hegel, pois “não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva”<sup>3</sup>, assim como “não compreende o sensível como atividade *prática*, humano-sensível.”<sup>4</sup> A crítica de Feuerbach ao pensamento especulativo não alçou o patamar estatutário da objetivação *social*; marca distintiva do complexo categorial que integra sujeito e objeto na unidade constitutiva da *atividade sensível*. Por essa razão, a *resolução marxiana do problema destaca o característico procedimento teórico do qual parte*, assim como da veracidade de seus encaminhamentos regencialmente determinados pelo *ser-precisamente-assim* dos objetos e do conjunto das relações sociais por estes mediado. De modo que o pensamento

---

2 Ibidem. 543, tese VI, item 2.

3 Ibidem, p. 533, tese 1.

4 Ibidem, p. 534, tese V.

marxiano não considera os objetos em sua fixidez, típico procedimento teórico, em cuja *pseudoconcreticidade* Feuerbach permaneceu<sup>5</sup>. Mas o eleva em seu *ser-precisamente-assim* existente, no qual perdem sua fixidez e pretensa naturalidade para alçarem o patamar ontoprático de unidade subjetiva e objetiva. Com efeito, as *formas fenomênicas* da realidade mundana tem sua razão de ser na *prática ativa do ser sensível*.<sup>6</sup>

Pois,

[...] Mesmo os objetos da mais simples “certeza sensível” são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach. (MARX. K. 2007. p. 30-1)

Com efeito, este conteúdo histórico que “aparece” sob determinada forma é resultado das transformações operadas pelos homens em situações sociais concretas<sup>7</sup>. O que aparece para Feuerbach como “objeto sensível” está determinado precisamente por estas transformações de matriz social.

Reside nesta dinâmica concreta o elemento que prepondera diante daquilo que Feuerbach pode “ver”. O que *aparece, aparece* na forma da determinação de sua *dação prático-objetiva*, portanto. A realidade *fenomênica* enquanto forma de expressão de um conjunto de relações concretas que a determina, em cujo devir matriza a *unidade constitutiva* do complexo humano-societário enraizados e mediados pela atividade ontoprática de *auto-construção* de si.

E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a *base de todo o mundo sensível*, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência. (MARX. K. 2007 p. 31)

---

5 “[...]A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam.” (MARX. K. 2007. p. 94)

6 “[...] e é por isso que Feuerbach, em Manchester por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais, ou que ele descobre apenas pastagens e pântanos na Campagna di Roma, onde na época de Augusto não teria encontrado nada menos do que as vinhas e as propriedades rurais dos capitalistas romanos.” (MARX. K. 2007. p. 31)

7 “Onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio? Mesmo essa ciência natural “pura” obtém tanto sua finalidade como seu material apenas por meio do comércio e da indústria.” Ibidem, p. 31

Espinha dorsal de uma resolução teórica de talhe altamente distintivo, que assume inteira pertinência, em se tratando da evolução teórica de Marx. Para cujo alcance contempla definitivamente sua originalidade. Chasin exemplifica com uma passagem da carta de Marx à J. B. Schweitzer, de 24/01/1865, cujo conteúdo é lapidar para provar a afirmativa anterior.

“Comparado a Hegel, Feuerbach é muito pobre. Contudo, depois de Hegel, ele assinalou uma época, já que realçou alguns pontos pouco agradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica, que Hegel deixara em mística penumbra.”<sup>8</sup>

É de fundamental importância reconhecer a verdadeira natureza da refundação marxiana do materialismo antigo, sob cuja reorientação fundante engloba a crítica a especulação e assevera o conteúdo ontológico de sua propositura principal. Sob cuja inflexão Lukács é enfático ao dizer:

[...] o juízo de Marx sobre Feuerbach tem duplo caráter: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período; e, ao mesmo tempo, a constatação de seus limites, ou seja, o fato de que o materialismo alemão feuerbachiano ignora completamente o problema da ontologia do ser social.<sup>9</sup>

Chasin complementarmente diz que o “núcleo articulador que se impõe pela identificação marxiana do caráter humano ou totalidade da objetividade social, na qual *efetivador* e *efetivado*, em suas determinações recíprocas, são determinidades de mesma geratriz – a atividade sensível, sendo esta por isso mesmo o princípio real e necessário de suas respectivas representações.” (CHASIN. J. 2009. p. 96)

O principal defeito de todo materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* ou da contemplação; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. (MARX. K. 2007. p. 533, tese 1)

O materialismo antigo embaraça o conteúdo sensível sob a forma de sua exterioridade muda, ao qual o materialismo de envergadura ontoprática realça os elementos internos do *ser* na prática ativa dos objetos sob a forma da exteriorização do *ser* na realidade histórica.

Enquanto o primeiro, de talhe contemplativo, toma a realidade como um conjunto inerte de objetos, isentos da *historicidade* que lhe reveste a atividade prático-sensível dos

8 Apud. CHASIN. J. 2009. p. 96 “Karl Marx e J. B Schweitzer, *Correspondence, 1865-1867* (Paris, Éditions Sociales, 1981, tomo VIII), p. 10

9 LUKÁCS. G. “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx” Ed Ciências humanas LTDA. 1972. p. 13.

homens ativos, o segundo reitera sua pertinência em rejeitar o primeiro com o refino de seus postulados humano-societários, sob cujo conteúdo enfrenta a generalização dos aspectos gnosiológicos do materialismo antigo, e o eleva a um ambiente estatutário de *totalizações*. Não mais uma orientação primária que dispõe dos objetos enquanto “prontos e acabados”, mas da complexificação de sua natureza histórica desponta seu caráter originário. O materialismo de Marx vincula objetividade e subjetividade, unidas sob a “voltagem” de alta resolução da prática humana sensível. O nódulo deste elo indissociável constitui, portanto, uma superação do viés meramente contemplativo do materialismo antigo, dotando-o de significações novas, precisamente por trilhar *novas vias* ontológicas de reprodução teórica do movimento concreto dos objetos como *atividade sensível*.<sup>10</sup>

A crítica de Marx, com efeito, é rigorosamente remetida ao materialismo de Feuerbach como insuficiente. E mais do que qualquer coisa, a eleva de sua abstração à concreticidade autêntica de seu alvorecer social, sob cujo exame das mesmas insuficiências, *esclarece seus nexos essenciais*. O ignorar da qualidade da objetividade social, sua dinâmica e potências infinitas na atualização sensível dos homens, é a prova enfática de que o materialismo levado à crítica marxiana, é o materialismo da matéria em sua exterioridade extensiva, ingênua, contraposta ao sujeito como sua “contra-face”, e não em uníssono com o multiverso subjetivo que a realiza pela prática ativa; restando enquanto penumbra isolada suas distintas fases, cuja crítica denuncia sob a categorização histórico-social do ser.

Essa concepção de mundo bipartido em objetos e intuições desconhece, portanto, a atividade, em especial a atividade sensível. Motivo pelo qual, explica Marx na continuidade da mesma tese, “daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, ter sido abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal.”<sup>11</sup> De modo que a crítica marxiana põe em evidência, simultaneamente, a radical insuficiência de todo o leque filosófico de seu tempo, no que tange à acuidade na identificação do cerne da efetividade social: enquanto o antigo materialismo desconhece a atividade, inclusive Feuerbach – “ele não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*” -, o idealismo só a apreende, unilateralmente, como

---

10 “[...] Marx se refere à *coisidade do mundo humano* na variedade de suas objetivações possíveis, que é captada pelo materialismo anterior apenas “sob a forma de objeto ou de intuição”, ou seja, o materialismo anterior capta a realidade ou como objeto, coisa concreta exterior ao sujeito, ou como interioridade do sujeito, como conhecimento imediato, intuição. Mas, segundo Marx, o materialismo anterior não capta a realidade como “atividade humana sensível; práxis, não como forma subjetiva”, vale dizer, não capta a dimensão *subjetiva da efetividade*.” VAISMAN, E. “A Usina Onto-Societária do Pensamento.” *Ad hominem Tomo 1*. 1999. p. 9

11 Idem.

atividade abstrata, espiritual.” (CHASIN. J. 2009. p. 97)

Virtude na qual passa pelo problema candente para a temática ancorada neste texto em tela, sob a qual devemos retomar, tendo em vista a solução marxiana desse problema crucial da objetividade prática do *ser*, uma afirmação central e conclusiva: *prática é dação de forma* a coisa objetivada, efetuação humana de alguma coisa é *dação de forma humana* à coisa objetivada. O ato unitário no qual a mediação da prática se realiza, transpassa a esfera do objeto e o enlaça novamente ao sujeito, numa fusão que “plasma o universo da realidade humano-societária”, sob cujo ordenamento ontoprático significa a “decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*.” (CHASIN. J. 2009. p. 98)

Transitividade conjunta entre a *dação sensível de forma* e o atributo dinâmico da subjetividade que se objetiva nessa *dação sensível*. Sob cujo teor da atividade reitera sua modalidade, na *forma dessa dação o aparecer (erscheint)* do objeto como *atividade sensível* e da subjetividade como *atividade ideal*.

O complexo dos fenômenos sociais constitui a *dação objetiva* das formas sensíveis da realidade, enquanto “momentos típicos e necessários do *ser social*, cuja potência se expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e do seu mundo.” (Idem) Consequentemente, “para Marx, a efetividade, o concreto, o sensível não é apenas exterioridade ou intuição (enquanto conhecimento empírico imediato), mas é, sobretudo, *atividade humana sensível*, o que implica em *subjetividade sensível*, em *subjetividade efetivada*.” (VAISMAN. E. 1999. p. 10)

Vê-se como a história da *indústria* e a existência *objetiva* da indústria conforme veio a ser são o *livro aberto das forças essenciais humanas*, a *psicologia humana* presente sensivelmente, a qual não foi, até agora, apreendida em sua conexão com a *essência* do homem, mas sempre apenas numa relação externa de utilidade, porque – movendo-se no interior do estranhamento – só sabia apreender enquanto efetividade das forças essenciais humanas e enquanto *atos genéricos humanos* a existência universal do homem, a religião, ou a história na sua essência universal-abstrata, enquanto política, arte, literatura etc.” (MARX. K. 2009. p. 111)

O importante aqui, para além da nítida relação esboçada por Marx acerca da *determinação social do pensamento*, cujo estatuto revela toda sua complexidade tendo em vista a *totalidade* das relações sociais matrizadas pelo elo vital com que a indústria moderna

*faz aparecer*, ainda que sob o jugo do estranhamento, é a *transitividade* entre *objetividade* e *subjetividade*.

Esta é propriamente o centro da questão, cuja peculiaridade consiste no exclusivo apontamento acerca da *passagem* de uma na outra, por determinações recíprocas de efetivação. Já que a realidade dos *fenômenos* sociais propriamente modernos, cujo estatuto determinado *veio a ser* na indústria moderna, isto é, *surge* na forma da determinação de existência *objetiva* da indústria, *resulta* das *forças essenciais humanas*, objetivamente subjetivadas; em cuja *datidade* do *ser* repousa enquanto *plenitude categorial*. De modo que as *forças essenciais humanas* *aparecem* sensivelmente na forma da determinação real dos *níveis de realidade* objetivamente situados da história da indústria e na existência objetiva da indústria, enquanto *dação de ser*, como *modos de manifestação* de sua *psicologia humana presente sensivelmente*. Precisamente nessa *transitividade* das categorias de *essência* e *existência* reside o traslado que se faz presente enquanto elo indissociável de sua *dação*, sob cuja modalidade integra a *forma dessa dação* na *determinação* de sua *essência*.

A realidade *fenomênica* herda os traços gerais da *objetividade do ser* enquanto seu “*livro aberto*”, ao mesmo tempo em que dá forma concreta a sua *psicologia*; *transitividade* na qual repousa em tensão dinâmica, por um lado, *determinada* pela *essência humana de objetivação*, e por outro, *expressão* do traçado múltiplice que consuma o conhecimento humano na *prática de si*.<sup>12</sup>

[...]a qual não foi, *até agora*, apreendida em sua conexão com a *essência do homem*, mas sempre apenas numa relação *externa de utilidade*, porque – movendo-se no interior do estranhamento – só sabia apreender enquanto efetividade das *forças essenciais humanas* e enquanto *atos genéricos humanos* a existência universal do homem, a religião, ou a história na sua *essência universal-abstrata*, enquanto política, arte, literatura. (VAISMAN. E. 1999. p. 10)

Ou seja, *até agora*, as *formas fenomênicas* eram apreendidas sempre numa relação *externa de utilidade*, precisamente por mover-se no interior do estranhamento, mas alçadas na *determinação ontoprática* de seu estatuto resolutivo, elas *aparecem integradas* com as *forças essenciais humanas* na mediação de sua prática, como momentos da prática. Pela

---

12 “É no plano ontológico que Marx situa sua crítica ao velho materialismo, pois o mesmo desconhece a determinação fundamental do mundo objetivo dos homens, isto é, sua natureza de efetividade sensível posta pela atividade humana.” (VAISMAN. E. 1999. p. 10)

primeira vez na história do pensamento, a divisão metafísica de *essência* e *fenômeno* ganha tonalidade *ontológica*<sup>13</sup>, urdindo no interior da existência humana com a preponderância material de sua *datidade* concreta.

É propriamente o estabelecimento de uma *nova resolução* destas categorias, não mais apreendidas como *externas entre si*, mas em *unidade substantiva* com o elo *ontoprático* de sua *dação*; como a *modalidade do ser aparecer*; não mais uma *essência universal-abstrata*, mas uma *essência humana* objetivamente posta, não mais uma realidade *fenomênica muda*, mas em tensão dinâmica com a materialidade. Ponto nevrálgico acerca do qual o pensamento marxiano coloca novamente em questão a modalidade *limitada* de conceber a interatividade entre sujeito e objeto sob a forma acrítica de separação entre os mesmos, tomando-as como substâncias não apenas distintas, mas condensadas na forma da fixidez com que o próprio pensamento acrítico dispõe de seu *limite*.

### III

No que implica em dizer que a resolução marxiana do problema passa pelo crivo ontoprático de resolução teórica, cuja peculiaridade dialética realiza e liberta a própria *realização da essência humana*, sob cuja constatação reside a concretude de sua autoconstituição declarada. Com efeito, é pela crítica ontológica às concepções especulativas de talhe idealista, as quais separam como “momentos distintos” a realização do sujeito na concretude ativa do movimento do objeto, que a resolução marxiana busca superar e demarcar sua *diferença específica*. Coincidindo, portanto, na matriz teórica de uma *nova resolução ontológica* da questão. O vir-a-ser da sociabilidade tem na *transitividade* subjetivada objetivamente o arauto de um estatuto teórico de natureza radicalmente original.

O que indica que a esse respeito, tomar a obra marxiana como “resultado” da

---

13 “[...] Queremos apenas deixar claro qual é o método de Marx, partindo de uma questão central e importante. Precisamente quando se trata do ser social, assume um papel decisivo o problema ontológico da diferença, da oposição e da conexão entre fenômeno e essência. Já na vida cotidiana os fenômenos frequentemente ocultam a essência do seu próprio ser, ao invés de iluminá-la.” LUKÁCS. G. “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx” Ed Ciências humanas LTDA. p. 25. (Grifo nosso).

“continuação” e/ou “adaptação” das filosofias de seu tempo, é, no mínimo, desconhecer a raiz de seu procedimento investigativo, o qual, já nos Manuscritos, pontifica com toda clareza. A julgar pela modalidade estranhada com que os *sentidos* físicos e espirituais do *ser humano* passaram a ser convertidos em modalidades do *ter*, cuja estatura miserável constitui a peculiaridade da redução da *essência humana* à riqueza interior, à privação com que a própria sociabilidade estranhada retifica sob a marca idealista de concebê-la *pseudoconcretamente*. Em lugar dos *sentidos sociais* do *ser*, assume preponderância a idealização de suas determinações, sob o critério unilateral das concepções teóricas que compõem a tessitura especulativa que refletem sujeitos isolados e objetos mudos, dos quais serão atravessados pelo teor situado da crítica ontológica marxiana, localizadas em sua *força motriz* explicativa.

Vê-se como subjetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no *estado social* e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a *filosofia* não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica.” (VAISMAN. E. 1999. p. 10)

A plena realização da *transitividade* do *ser* se realiza enquanto *dissolução da unilateralidade* desfiguradora da *pseudoconcreticidade* do materialismo antigo, sob cuja *novidade* reside precisamente a constatação do intercâmbio “eterno entre homem e natureza” o estatuto ontoprático de resolução marxiana do problema. É o que nos indica o próprio texto marxiano, em se tratando de uma “leitura” que se pretende rigorosa, tendo em vista sua própria letra.

A modalidade *perene* de conversibilidade da objetividade subjetiva, ou da subjetividade objetivada, põe em cheque a separação pseudoconcreta das concepções idealistas que envolvem o sujeito e o objeto, ornando um diagrama *social* no qual se constituem enquanto determinações recíprocas, bem além da concepção interiorizada de uma subjetividade apartada dos *fenômenos*, e deste como mera exterioridade muda. Na asseveração teórica marxiana reside o estatuto ontoprático de realização do *ser no mundo*, a qual conduz à concreticidade do intercâmbio orgânico entre sujeito e objeto que se explicitam enquanto unidade indissociável.

Cuja simultânea e descontínua forma, reitera os aspectos da objetividade como *campo de possíveis*; asseverando que a realidade fenomênica é resultante dessa transitividade orgânica do *ser social*. O sujeito ativo se realiza na *exteriorização sensível* que envolve o processo dinâmico de sua *ação objetiva*, na qual esculpe sua própria subjetividade. O objeto, não mais mudo, mostra-se em toda a peculiaridade de sua latência diferencial, abrigando *em si* as formas subjetivas no trânsito concreto de sua desenvoltura plástica, ou seja, ductilidade conversível, transitividade dinâmica para *ser outro*. “Cara a cara, em tensão dinâmica, fazem emergir a regulação de suas trocas, nunca arbitrárias.” (CHASIN. J. 2009. p. 99)

A atividade humana sensível emerge, portanto, no pensamento de Marx como a *matriz fundante do mundo dos homens*. De modo que, se no velho materialismo criticado por Marx a ontologia subjacente é a de um mundo bipartido entre objetos e intuições, que desconhece a atividade, na instauração ontológica marxiana o mundo humano é reconhecido na unidade de sua atividade objetiva, que funde objetividade e subjetividade e a prática emerge como o momento que confere unidade às referidas dimensões.” (VAISMAN. E. 1999. p. 10. Grifo nosso)

Dispor dos objetos em *regência imanente* “à sua lógica específica de objeto específico, torna a legalidade da malha causal de sua constitutividade material primária,<sup>14</sup> o sentido da elevação teórica *nela* correspondente. Subjetividade não mais muda, objetividade não mais inerte, mas *complexos do ser*. A atividade do sujeito se realiza na mutabilidade do objeto, cuja potência real se determina pelo “*gradiente de suas configurações concretas*.”<sup>15</sup> Com efeito, na interação mútua entre sujeito e objeto, o primeiro se *realiza na coisa*, enquanto o segundo se *reconfigura* às possibilidades do primeiro; mutuamente articulados no interior da *totalidade de gradientes concretos* nessa e por essa *transitividade orgânica e social*. Consequentemente, a própria historicidade estatutária do *ser* conduz que se recuse a natureza muda e inerte dos objetos, cuja ação conversível determina o modo e a direção em que é posta a funcionar.

A transitividade, pois, confirma a lógica intrínseca aos objetos, ao mesmo tempo em que põe em evidência outra dimensão da forma subjetiva enquanto momento ideal da atividade sensível – o saber. Identificado como *atividade*

---

14 Ibidem. p. 99

15 Idem. “Gradiente de suas configurações concretas”, em nosso ver, significa “níveis concretos de suas próprias *gradações*”, isto é, *níveis de realidade* do objeto; variação de grandezas; *graus* de configurações; medida tendencial, etc. Por isto a abertura referida em nota de página anterior, na qual se baseia.

*sensível*, o homem é duplamente ativo – *efetiva e idealiza*: se é capaz de efetivação sensível, então está capacitado também a antecipar idealmente sua efetivação; e se a forma ideal é permutável em mundo sensível, então leva em conta a lógica intrínseca ao objeto moldado, ou seja, o sujeito a usa e respeita enquanto tal, o que só é possível porque a conhece. O homem se *faz* ou é um *ser prático*, então, é capaz de *conhecer*, ao mesmo, o que permite *fazer*, confirmar sua natureza prática.” (CHASIN. J. 2009. p. 100)

Como consequência dessa *descoberta teórica* incidente na prática do *ser*, - das relações sociais que se decompõem a partir destas, de um objeto não mais inerte, cuja exterioridade muda foi convertida em *atividade sensível*, para cujo sujeito não mais apartado e extrassensível foi elevado ao estatuto de *ser social*, - que a analítica marxiana rejeita veementemente a superficialidade especulativa, para a qual bastava o reducionismo identitário que suprime o conteúdo ontoprático da efetivação histórica no devir que lhe é próprio, assim como, também, encerra quaisquer vínculos extrínsecos a essa determinação; procedimento resignado de imputação metódica. Seja, ainda, pela desqualificação idealista, para cuja explicitação residem seus limites *fundamentais*. Seja, também, pela rejeição expressa de qualquer metafísica insuficiente.

A fundamentação ontoprática do conhecimento da realidade traz consigo o esclarecimento acerca da atividade afirmativa do pensamento marxiano, que em suma, torna correspondente seu conteúdo manifesto na relação objetivamente subjetiva e subjetivamente objetivada das condições específicas do *conhecimento humano*, tendo em vista seus momentos exponenciais. Isto é, sem *decomposição do objeto não há conhecimento*, como também não há objetivação humana, que, da mesma forma, metabolize a decomposição do objeto em suas partes componentes; uma sincronicidade teórica “una com a coisa que é”. De tal modo que a própria subjetividade humana proponente, em cuja *dação objetiva* se efetua teleologicamente no objeto, é a mesma, que no retorno receptor de sua *finalidade*, se converte em *capacidade cognitiva*. O pensamento tornou-se uno com o *ser*, embora conservando suas diferentes propriedades, mas se realizando mutuamente na atuação e confirmação de seu saber *sobre*. Momento insigne na produção teórica de Marx; a fundamentação ontoprática do conhecimento.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> “A atividade do indivíduo, qualquer que ela seja, enquanto meio de exteriorização de vida, implica a mediação da sociabilidade. Vale dizer, a exteriorização individual implica e confirma a sociabilidade, pois a atividade individual *se dá* em sociedade, que se evidencia como órgão de exteriorização de vida, na medida em

*Ser ativo* que pensa, e como tal, capaz de conhecer, é no exercício de sua capacidade peculiar que o homem deve *comprovar* seu conhecimento. É o que assegura a proposição fundamental da tese II de “Ad Feuerbach”: “na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento.”<sup>17</sup> Ser efetivante pela *dação* de forma subjetiva<sup>18</sup>, o homem avalia o conhecimento nela contido pela resultante objetiva de seus atos, que não apenas confirma ou infirma seu saber, mas junto com este seu próprio ser; ao limite, se incapaz de saber, o homem é incapaz de ser – *humano*: entificação autoconstituente que elabora seu mundo próprio. (CHASIN. J. 2009. p. 100)

Disposta como tal, “*toda a questão do conhecimento é reconfigurada pela raiz.*” (CHASIN, 2009, p. 100) Pela simples razão de serem convertidas em uma questão *ontoprática*. É precisamente pelo fato de haver a possibilidade de um *saber real* que o *ser social* se confirma na objetividade prática que realiza seus multiversos objetivos e correspondentes, um *ser* que não se confirma, sensivelmente, isto é, que não se efetiva concretamente, é um *não-ser*; um absurdo. No estatuto marxiano de resolução metodológica o problema do conhecimento no que diz respeito às suas “condições de possibilidade” prévias é um disparate<sup>19</sup>. Justamente por a questão envolvendo sua possibilidade de resolução se resolver no âmbito prático da realidade; tornando o critério da cientificidade parte de um problema radicalmente distinto da forma como fora formulado pelos filósofos, os quais permaneceram apenas no âmbito teórico da questão. O conhecimento é possível porque a prática é possível; sua realização científica coincide, portanto, com o estatuto de sua *dação* na realidade objetiva.<sup>20</sup> É pelo trançar dessa determinação que os *homens conhecem e fazem-se* conhecedores. A verdade objetiva é uma questão prática, não apenas teórica, já que “a disputa acerca da realidade ou não-realidade de

---

todo modo de efetivação individual – prático/teórico – se dá na trama da interatividade humano-social.” (VAISMAN. E. 1999. p. 14. Grifo nosso)

17 MARX. K. 2007. “Ad Feuerbach” p. 533, tese II.

18 “Cada individualidade é, assim, expressão efetiva, sensível, da totalidade da vida humana, ou seja, cada ser social individual, real, em sua específica particularidade enquanto indivíduo, é ao mesmo tempo *essência genérica sensível*, “existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si” e capacidade de efetivação objetiva.” (VAISMAN. E. 1999. p. 14. Grifo nosso.)

19 Ou seja, o conhecimento é encarado na rede das correlações que facultam sua especificidade e suas *reais* condições práticas de possibilidade, e não como um aparato teórico prévio que faculte a possibilidade deste, *in mens*.

20 “(...) aliás, toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas (...)”. (MARX, Karl. O Capital – crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2008, p. 1080)

um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente *escolástica*.<sup>21</sup>

[...] Ao contrário de qualquer abordagem sob critério gnosiológico, em que um pré-discurso nesse diapasão pretende fundamentar o discurso propriamente dito a respeito do objeto, no pensamento marxiano o tratamento ontológico dos objetos, sujeito incluso, não só é imediato e independente, como autoriza e fundamenta o exame da problemática do conhecimento. O exame desta é que depende de critério ontológico, e só por meio deste é que pode ser concebida em seu lugar próprio e na malha das relações devidas que propiciam sua adequada investigação. (CHASIN. J. 2009. p. 101)

É pela necessidade absoluta da concretude do ente na prática objetiva que o ser se determina em sua gênese e *diferença específica*. A decifração marxiana do problema envolve um pensar em situação; sintonia determinada e determinante sob a qual pesa a crítica de caráter ontológico, cujo estabelecimento teórico incide “com a coisa que é”, tornando a análise um estatuto teórico de resolução, sob cujo fundamento repousa a confirmação de sua *atividade prática* correlata. A analítica marxiana converge à prática social do ser em estatuto de entificação teórica, proporcionalmente imanente à resolução objetiva que fundamenta o conhecimento *sobre* os objetos sensíveis, como atividade sensível dos homens em sociedade; “o indivíduo é o *ser social*”: enraizamento determinadamente no *pensamento social* em sua generalidade. O estatuto humano-societário, desse modo, é elevado em sua concretude mental, a qual assume na analítica marxiana o aspecto teórico de sua reprodução ideal na regência de totalizações multiformes.<sup>22</sup>

#### IV

Autenticidade proeminente, tratamento genuíno da matéria, cuja especificidade reside seu estatuto originário, não mais dependente de atribuições deslocadas, sob as quais

---

21 “A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica.” (MARX. K. 2007. “Ad Feuerbach”. tese II. p. 533)

22 “Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não tem nenhum valor.” (MARX. K. 2007. p. 95)

se isola saber de fazer. Em Marx, o pensamento não se separa do ser que pensa, pela razão de que a atividade do pensar é a realização do fazer, sendo esta realização a condição do conhecer. Não mais um pensamento apartado e agrupado por reflexões solipcistas de variadas faculdades permissíveis; estamento prévio de concepção do real. Mas ao contrário, *a realidade humano-societária interpela o pensamento*; “o complexo real se *manifesta* como força específica de um ser peculiar nos atos pelos quais este se confirma.” (CHASIN. J. 2009. p. 102)

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência [...] No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência. (MARX. K. 2007. p. 94)

À guisa de fortalecer sua base argumentativa em fronteira regência correspondente, a analítica marxiana condensa a problemática do conhecimento isolado da atividade sensível do sujeito como inteiramente improcedente. A desconsideração dos *homens reais e ativos* leva a hipostasia extrassensível, que equivale, portanto, na transformação dos mesmos em entidades autônomas desprovidas da materialidade que os constitui na autoconstrutividade exclusivas do *ser social*. Para cuja desnaturação reside a miséria especulativa, que a despeito de proceder isolando o sujeito da prática real e concreta, o converte numa potência irreal e abstrata. A fundamentação ontoprática do conhecimento baliza a analítica marxiana, tendo em vista o refino de uma resolução teórica de altíssima superioridade com relação às filosofias anteriores; sincrônica e indivisa, regencial e uníssona, matricial e geratriz, em suma, “una com a coisa que é”.

## Conclusão

A desfiguração estranhada do conhecimento descaracterizado da prática sensível dos *homens reais e ativos* é ultrapassada por Marx. Precisamente por encará-lo a partir dos

sujeitos reais, que o estatuto teórico de sua resolução é de natureza distinta das anteriores; assumindo inteira originalidade. Não por ser apenas uma “teoria”. dentre as demais. mas por

extraordinário de uma *descoberta teórica* apoiada sob-raízes *essenciais do ser*; plataforma de inteligência fundamentada no regime fundante da prática social, vislumbre arquitetônico que perpassa o todo e suas múltiplas articulações relacionadas entre si. Arrancar, portanto, “o atributo do pensamento do *ser ativo que pensa* é arrancar o mesmo de suas *condições reais de possibilidade*.” Onde o homem *confirma seu ser confirma seu pensamento*; pois o *ser do homem é o ser de sua atividade*.<sup>23</sup>

É na atividade prática – que é e só pode ser social – que os sentidos se transfiguram em racionalidade, se tornam conceituação ou abstração. Isto é, ao mesmo tempo em que se tem, na atividade prática, a afirmação central da reciprocidade entre o objeto e a atividade humana, ocorre também que “os sentidos se fizeram teóricos em sua prática”, porque em cada relação sujeito-objeto os sentidos se apropriam da coisa humanamente, ou seja, através da ação de seu ser, que compreende e produz seu saber, ou seja, configurações teóricas. Desse modo, a própria capacidade humana de abstração se desenvolve no interior da atividade apropriadora dos objetos, constituindo um dos resultados no devir humano da própria subjetividade. (VAISMAN. E. 1999. p. 16)

O *ser ativo prático sensível* do homem confirma a necessidade da verdade como *formas prioritárias de sua realização* objetiva, cujo *interesse* constitui seu assunto vital, para o qual o *saber sobre* é sempre uma questão de *perpetuação* de sua própria *atividade sensível*. A vida imediata *confirma* a necessidade da verdade *essencial* dos objetos por que dela depende seu *saber interessado*, sob cujo *falso* comparece enquanto determinante para o devir cognitivo da coisa. Antes de serem fissuradas, verdade e falsidade constituem *níveis de realidade* do objeto, sob cujo estatuto tangencia o *interesse em ser*. O conhecimento se

---

23 “[...] Por isso, no dizer de Marx, polemizar “acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica, isto é, bizantina, improcedente ou sem nexos, uma vez que separar o atributo do pensamento do ser ativo que pensa é arrancar o mesmo de suas condições reais de possibilidade: lá onde o homem confirma o seu ser, confirma seu pensamento, pois o ser do homem é o ser de sua atividade; assim como o seu saber é o saber de seu ser ativo. Donde a irrealidade e a brutalidade teórica do ato gnosiológico que isola pensamento de atividade sensível – equivalente e tão sólido quanto a separação entre pensamento e ser pensante.” (CHASIN. 2009. p. 103)

realiza como separação do que é verdadeiro e do que é falso, do que é secundário e do que é *essencial*, pois somente através dessa separação efetiva o objeto *surge* (*erscheint*) em sua coerência interna, cuja *dação objetiva* constitui sua demonstração. Nesse sentido, o “falso” do objeto não é deixado de lado como dimensão irreal deste, mas revela seu caráter de “falso” *mediante a demonstração* de sua existência na *essência* da coisa examinada. Cuja decomposição de suas partes constitui o processo de seu conhecer, aspecto este, que é determinado pelo devir de seu *interesse em ser*.

Especificamente na grandeza de tal estatuto teórico, cuja referência direta incide na determinação da possibilidade efetiva e necessária da constituição *humano-societária* sob a matriz angular da fundamentação ontoprática do conhecimento, que o *saber* torna-se tão somente um atributo inerente ao processo concreto de subjetivação do *ser ativo e social* do homem. Descoberta teórica *esclarecedora* das mais peculiares questões acerca das formas de apreensão do problema; tangenciando *novas vias* de resolução, precisamente pela metamorfose ontológica do problema.

## Referências

- CHASIN. J. “Estatuto ontológico e resolução metodológica”. Ed. Boitempo, 2009.
- LUKÁCS. G. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Ed. Ciências Humanas LTDA, 1972.
- MARX. K. Manuscritos econômicos filosóficos Ed. Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. A Ideologia Alemã. Ed Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Ed. Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. Grundrisse. Ed. Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. O Capital. Crítica da Economia Política. Ed. Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. O Capital. Crítica da Economia Política. Ed. Civilização Brasileira, 2012.
- VAISMAN. E. “A Usina Onto-Societária do Pensamento”. Revista Ensaios Ad Hominem Tomo 1 – Marxismo, Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

A RELAÇÃO ENTRE GUERRA E LEI DE NATUREZA NA FILOSOFIA  
POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

*Francy José Ferreira Vilela*

*Pontifícia Universidade Católica de Campinas*

**Resumo**

Discutiremos aqui em que medida a experiência da guerra predominante no estado de natureza hobbesiano é importante e, de certa forma, necessária para que os homens possam conscientizar-se daqueles ditames da reta razão, nomeadamente leis de natureza. A partir de uma análise da guerra e de suas raízes, e argumentado no sentido de que tanto ela quanto a paz prescrita pela lei natural são os únicos meios existentes de os homens tentarem uma vida segura, confortável, longa e próspera, discutiremos a possibilidade de os homens preverem os efeitos da guerra, de modo que possam antever a satisfação ou insatisfação de seus apetites por meio desse recurso e, daí, concluirmos que somente no contexto de guerra é que a lei de natureza adquire sentido e significado, revelando-se aos homens como ditames necessários para criação da única condição na qual os indivíduos obterão uma vida satisfeita: a condição de paz na sociedade civil.

**Palavras-chave:** Guerra. Lei de Natureza. Paixões. Autopreservação. Thomas Hobbes. Paz.

**Abstract**

We will discuss here in what measure the war that prevails in the Hobbesian state of nature, is important, and in a sense necessary, so man can be conscious about the dictates of right reason, named as laws of nature. From an analysis of war and its roots, and arguing that both war and peace, prescribed by the natural law, are the only ways of man try for a secure, comfortable, long and prosperous life, we will discuss the possibility of man predict the effects of war, so that they can foresee the satisfaction or dissatisfaction of their appetites with this resource and, then we can conclude that only in the war context the law of nature acquires meaning and significance, revealing itself to man like necessary for the creation of the only condition in which the individual will obtain a satisfied life: the condition of peace in civil society.

**Keywords:** War. Laws of Nature. Passions. Self Preservation. Thomas Hobbes. Peace.

## Introdução

Thomas Hobbes teorizou o Estado soberano tendo como premissa o estado de natureza, aquela condição natural em que originalmente viviam os homens. Tal estado é apolítico: nele não existe nenhuma instituição política, não há leis e, conseqüentemente, não existe a noção de justiça. O homem natural hobbesiano é antissocial, vive isoladamente, disputando com os outros os subsídios necessários à sobrevivência, cheio de suspeitas e ávido de glória. Não existe sociedade nessa condição; trata-se, então, de um estado de guerra de todos contra todos, fruto das circunstâncias e das paixões do homem. Embora os indivíduos, movidos pelo instinto de autopreservação, se lancem numa tal guerra buscando, sobretudo, uma vida satisfeita, as conseqüências são uma vida ameaçada, pobre, embrutecida e curta. Portanto, a guerra é contra a autopreservação. É devido a este aspecto que se faz necessária a criação do Estado, ou seja, é somente sob uma instituição política, o Estado ou sociedade civil, que os homens poderão alcançar uma vida longa, segura e próspera. Têm-se, então, as leis de natureza, que nada mais são do que regras ou ditames prescritos pela reta razão e que, consoante ao instinto de autopreservação, indicam o melhor caminho para satisfação de suas paixões. Assim, a lei fundamental de natureza determina a busca pela paz, o que pode ser alcançado mediante a criação do Estado soberano, através de um pacto social celebrado entre todos os homens, conforme determinado pela segunda lei natural.

Para Hobbes, a relação entre Lei Natural, única “lei” existente na condição natural da humanidade a regular o comportamento dos homens, e a guerra generalizada em que vivem os homens nessa condição é antagônica: a Lei de Natureza prescreve aos homens a busca pela paz, o que implica necessariamente instituir o Estado, ou sociedade civil, sob um poder soberano, pois somente nessa condição é que os homens poderão ter a sobrevivência garantida. Assim, a Lei Natural indica os caminhos para pôr fim aquela condição de guerra, quando a vida fica seriamente ameaçada. Não existe meio termo para Hobbes: se o tempo presente não é seguramente de paz, então ele é de guerra; ou os homens observam a Lei Natural ou permanecem numa guerra irracional. Este antagonismo também é evidente pelo fato de a Lei Natural ser um ditame da reta razão, portanto um preceito racional, sendo racional a atitude de obedecê-la, enquanto que a guerra é irracional, já que coloca a vida em

em risco.

Mas, para além desse antagonismo, a leitura atenta e a investigação das obras de Hobbes e seus comentadores nos levou a compreender essa relação através de outra perspectiva. Tentaremos demonstrar aqui que, no estado de natureza, a guerra se prolonga enquanto os homens não estiverem conscientes da Lei de Natureza e convencidos do benefício que alcançarão ao observá-la, isto é, convencidos da necessidade da paz. Mas se a necessidade de se buscar a paz, por sua vez, só fica evidente quando os homens percebem os perigos e crueldade da guerra, parece necessário, portanto, uma experiência da guerra – não uma longa experiência – mas uma experiência suficiente para que os homens se deem conta da sua inviabilidade. Ora, não há como os homens saberem, a priori, que a guerra é perigosa para a vida, que pelo recurso à guerra as paixões não poderão ser adequadamente satisfeitas. A Lei de Natureza se fará valer e a paz será buscada quando a experiência da guerra se revelar contrária à autopreservação. Assim sendo, a Lei de Natureza vem satisfazer justamente aquilo que antes de tê-la alcançado mediante a razão, acreditavam os homens poderem alcançar por meio da guerra. Nesse sentido, guerra e observância da Lei de Natureza são meios distintos de se criar condições nas quais os homens poderão satisfazer seus apetites e principalmente obter uma vida longa, próspera e segura.

### **A guerra e suas causas**

Uma das principais razões da guerra são as paixões humanas, sendo que a competição, a desconfiança e a busca de glória, causas da guerra apontadas por Hobbes no *Leviatã* (1979) e *De Cive* (1993), constituem as principais dessas paixões. As paixões nada mais são do que apetites/desejos e aversões que os homens têm em relação a objetos, e que, originando no interior do homem, se manifestam em ações visíveis e voluntárias como correr, falar, buscar ou evitar alguma coisa, daí Hobbes chamá-las de movimentos voluntários ou esforço (*conatus*). No capítulo VI do *Leviatã* (1979), Hobbes explica a gênese das paixões em termos mecanicistas: os movimentos dos objetos externos causam sensações no indivíduo que, a partir “da experiência e comprovação de seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens” (HOBBS, 1979, p. 33), conforme esse efeito contribua ou não para a

autopreservação, origina-se o desejo/apetite ou aversão. À medida que os homens experimentam em si as sensações causadas pelos objetos externos, estes vão se definindo como objetos de seu desejo ou aversão: de modo geral, “Trata-se do suposto de que todos os motivos e impulsos humanos decorrem da atração ou repulsão causadas por determinados estímulos externos” (POUSADELA, 2006, p. 359). Portanto, a maior parte das paixões têm suas origens na experiência humana individual<sup>1</sup>. O que poderíamos afirmar como sendo inato, nesse caso, seria o homem ser “naturalmente sujeito a paixões” (SOUKI, 2008, p. 48), embora estas não estejam ainda presentes e definidas no indivíduo ao nascer.

Além do mais, não existe maldade inata, por isso não há competitividade, desconfiança e busca de glória inerentes à natureza do homem, mas sim como próprias da interação da natureza com as circunstâncias (SOUKI, 2008, p. 45).

Conforme observa Souki, a competição, a desconfiança e o desejo de glória surgem no homem como fruto de sua interação com as condições circunstanciais. Por isso, as paixões sozinhas não são suficientes para explicar a guerra de todos contra todos. O estado de natureza, a circunstância em que surgem nos homens tais paixões, é caracterizado, sobretudo, pela ausência de uma instituição política acima de todos e munida de poder suficiente para coordenar seus comportamentos; o fato de todos os homens serem naturalmente iguais e disporem do direito natural também compõem as condições circunstanciais em que se dá a guerra. Em relação esse aspecto, precisa Limongi (2009, p. 88):

[...] não se trata de dizer que tendemos efetivamente à disputa, como se nossa natureza nos inclinasse irremediavelmente a ela, seja em que condição for, mas de dizer que, numa situação de igualdade, e no caso de alguém se colocar como obstáculo à consecução de nossos fins, somos levados à disputa. Ou melhor: é razoável que disputemos, dada a igualdade de poder, assim como é razoável esperarmos do outro que ele, de sua parte, fomente uma situação de disputa.

Devido às circunstâncias do estado de natureza, origina-se no homem a competição, a desconfiança e a glória (e outros desejos que também contribuem para a guerra como o desejo de poder) o que significa que se as condições forem outras, como o estado civil, por

---

<sup>1</sup> Somente algumas poucas paixões são afirmadas por Hobbes como sendo inatas “[...] como o apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração (que podem também, e mais propriamente, ser chamados aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo) e alguns outros apetites, mas não muitos” (1979, p. 33), porém essas paixões não são determinantes na guerra.

exemplo, as paixões seriam também outras (embora os indivíduos não possam ser desprovidos da faculdade da paixão). Portanto, a guerra de todos contra todos não é expressão de uma tendência ou inclinação inata do homem, como se ele fosse por natureza cruel<sup>2</sup>. Assim sendo, abre-se a possibilidade de pensarmos a guerra, já que ela é produto de circunstâncias, como um recurso de que os homens se valem para promover a vida, isto é, maximizar a sobrevivência, buscando segurança, qualidade de vida, conforto, etc.

Dado um momento em que os homens não tenham ainda conhecimento da Lei de Natureza, portanto não conscientes do benefício da paz, eles utilizarão os meios da guerra para sobreviverem – até que ela se mostre inviável. Ora, não há como os homens calcularem de antemão que, por meio da guerra, não obterão êxito na realização de seus desejos, ou melhor, não há como preverem os resultados da guerra para a principal de todas as finalidades humanas, a sobrevivência. Mas antes de investigarmos tal aspecto, cumpre esclarecermos aqui porque a guerra é contra o instinto de autopreservação e porque ela frustra as paixões dos homens.

### **A guerra e o princípio de autopreservação**

A igualdade natural por si só faz com que na guerra nenhum homem possa ser vitorioso, pelo menos não por muito tempo; se houver vitória, ela é apenas momentânea. No *De Cive* (1993), Hobbes afirma que “não há razão para que nós, confiados em nossas forças, nos julguemos feitos pela natureza superiores uns aos outros” (1993, p. 52). Já no *Leviatã* (1979), apesar Hobbes reconhecer que exista, sim, uma desigualdade natural, ela é mínima e insignificante, de modo que “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (Idem, 1979, p. 74). Portanto, devido à igualdade natural, todos são capazes de cometer os mesmos males. Ao se reconhecerem como iguais, surge nos homens a esperança de vitória, de conseguirem satisfazer seus objetivos, pois ninguém é mais forte do

---

<sup>2</sup> Para Hobbes, ao contrário de Aristóteles, o homem não é um animal social, porém ser antissocial não significa ser por natureza mau. Caso a aversão social do homem fosse inata, jamais ele conseguiria instituir um Estado no qual as demais leis de natureza, todas derivada da lei fundamental de natureza, tem por finalidade tornar o homem social.

que si próprio ou capaz de cometer qualquer ato que ele próprio também não seja capaz de cometê-lo. Entretanto, os homens não conseguem enxergar nessa igualdade a impossibilidade de vitória, ou melhor, não percebem que essa igualdade torna os outros um obstáculo tão forte quanto si próprio. Daí essa esperança acabar se revelando ilusória.

Ainda que se possa dizer que num tal contexto [a guerra no estado de natureza] tende a imperar a 'lei do mais forte', na realidade os homens naturais hobbesianos se caracterizam por uma homogeneidade biológica que torna incerto o domínio duradouro de uns sobre os outros (LEOPOLDI, 2001, p. 111).

A guerra de todos contra todos possui três causas principais: a competição, a desconfiança e a glória. Como no estado de natureza, justamente por causa da guerra, “não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias” (HOBBS, 1979, p. 76), logo podemos inferir que os recursos necessários não só para uma vida confortável, segura e próspera como também os necessários e fundamentais para a sobrevivência não são abundantes. Origina-se aí a competição entre os homens: já que os recursos são escassos, não podendo ser usufruídos por todos ao mesmo tempo, têm eles de competir entre si. Em relação a isso, argumenta Souki: “Se a primeira causa do estado de guerra é a competição, podendo-se chamá-la também de rivalidade, então se trata de uma causa econômica, pois pressupõe a escassez” (2008, p.44). Se há competição e disputa, então todos se tornam inimigos, daí a origem da segunda causa dos conflitos humanos na condição natural, a desconfiança. Conscientes de que, para sobreviverem, terão que competir e disputar, a desconfiança surge como medida de segurança: os homens desconfiados se antecipam a fim de não se tornarem vítimas. Logo, o homem na condição natural se torna “um ser desconfiado, que busca constantemente eliminar os obstáculos que impedem a preservação de sua vida, em linhas gerais, o outro” (LOPES, 2012, p. 177).

Sendo assim, enquanto os homens continuarem vivendo e buscando maximizar a sua autopreservação através da guerra, eles não terão sucesso, coisa que só alcançarão quando criarem, pelo pacto, a sociedade civil ou Estado. Com efeito, Hobbes conclui que no estado de natureza “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (1979, p. 76), sendo o perigo de morte violenta real e iminente. As condições e a dinâmica da sobrevivência nesse estado de guerra colocam de tal modo em risco à sobrevivência “que o estado de guerra

tem um caráter tanto homicida quanto suicida, á medida que desafia o medo da morte e atenta contra a motivação da autopreservação – o principal fundamento da teoria hobbesiana.” (SOUKI, 2008, p. 43).

A guerra só é possível devido ao fato de que, sendo a condição natural marcada pela ausência de um poder político soberano (ou melhor, nenhuma espécie de poder comum a todos) capaz de proteger os homens uns dos outros e de outros perigos, os homens se encontram abandonados à sorte de suas próprias forças e recursos, ou seja, munidos apenas com o poder que dispõe para sobreviver e a liberdade de usá-lo, segundo seu próprio julgamento. Trata-se do direito natural<sup>3</sup>:

O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indicarem como meios adequados a esse fim (HOBBS, 1979, p. 78, grifo nosso).

Mas essa liberdade de agir conforme sua razão acaba se tornando limitada visto que, conforme o que falamos sobre a igualdade natural, todos os homens são obstáculos uns aos outros. Ora, uma vez que, segundo a definição hobbesiana, liberdade é “ausência de impedimentos externos”, somando isso ao fato de que na condição de guerra todos são obstáculos uns aos outros, então essa liberdade e, conseqüentemente, o poder individual tornam-se diminutos e limitados ocasionando conseqüências negativas para os indivíduos. Limongi sintetiza sabiamente esse aspecto: “Um poder restrito, submetido a toda sorte de oposição por parte dos outros poderes, aliado a um direito irrestrito, incapaz de regulamentar o emprego dos poderes, *implica insegurança e temor*” (2009, p. 137, grifo nosso). Portanto, o direito natural, que num primeiro momento aparentemente seria aquilo através do qual os homens poderiam maximizar sua autopreservação com sucesso, já que por *direito* podem fazer o que acharem necessário, acaba ocasionando insegurança e medo, e se revelando contrário a autopreservação<sup>4</sup>. É justamente devido a esse fato que a segunda lei de

3 “[...] a guerra pressupõe o direito, mas é também patrocinada pelo direito – a única maneira de pará-la é renunciar ao direito” (SOUKI, 2008, p. 57).

4 Limongi observa que “É apenas numa condição de guerra que o direito equivale ao poder, pois nesta condição, no interior da qual se dispõe de poucos recursos para assegurar a sobrevivência, tudo aquilo que se puder fazer no sentido de assegurá-la passa a ser justificado do ponto de vista do direito” (2009, p. 137). No

natureza prescreverá aos homens abdicarem do direito a tudo.

Até aqui a nossa análise da natureza e circunstâncias do estado de guerra deixou claro o quão ela é inviável para os objetivos humanos, revelando-se um meio “homicida e suicida”, como notou Souki. A terceira causa da guerra vem agravar ainda mais esse aspecto. O desejo de glória, o prazer em ser admirado, respeitado e tido como superior perante os outros, o que equivale à honra, enquanto no *Leviatã* (1979) é a terceira causa dos conflitos humanos, no *De Cive* (1993) é apontado como um dos principais fatores que inclinam ainda mais os homens a atacarem uns aos outros e tornam as relações humanas extremamente conflituosas<sup>5</sup>. Com efeito, todo homem faz de si próprio uma falsa avaliação, vangloriando-se, e precisa aproximar-se dos outros a fim de arrancar admiração e comparar-se com eles:

E como toda alegria e prazer do espírito consiste em terem os homens ao seu redor outros com quem possam comparar-se e assim desfrutar alta estima de si mesmo, é impossível que eles não insinuem ódio e desprezo recíproco, através de risos, palavras, gestos, ou quaisquer outros sinais, pois não há maior vexame para o espírito, nem costuma nascer mais forte vontade de causar dano a outrem do que nessas ocasiões (HOBBS, 1993, p. 53)<sup>6</sup>.

E uma das formas mais eficientes de se obter vanglória e arrancar respeito e temor é subjugando e dominando o outro: “comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige” (HOBBS, 1979, p. 75). Consequentemente, a disputa e o combate que se fazem necessários pelos meios de sobrevivência tornam-se também motivados pelo desejo de glória, da qual os homens aprezem<sup>7</sup>. Limongi também compreende a disputa por glória como fator agravante da

---

entanto, o direito natural não pode garantir a sobrevivência e a vitória na guerra, pelo contrário, ele atenta contra a sobrevivência ao promover e legitimar a guerra.

5 Talvez essa seja a principal razão pela qual Hobbes entende que o homem não é um animal social, já que exemplo destes seriam as abelhas e formigas. É interessante notar que essa natureza antissocial permanece apenas no estado de natureza conforme o trecho: “[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer) *quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito*” (HOBBS, 1979, p. 75, grifo nosso).

6 No *De Cive* o desejo de glória parece ser o único fator que força uma aproximação entre os homens na condição natural, da qual eles podem obter algum prazer: vangloriarem-se. Já no *Leviatã* Hobbes é explícito em afirmar que os homens não obtêm nenhuma espécie de prazer na companhia uns dos outros.

7 Aparentemente, o desejo de glória parece ser a única causa da guerra que não está relacionada com o instinto de autopreservação, pois parece que ele em nada contribui para a sobrevivência. No entanto, se levarmos em conta o poder na concepção hobbesiana, então o homem que goza de glória possui poder, aumentando as chances, na condição de guerra, de se preservar por mais tempo, embora não signifique que possa garantir seguramente essa sobrevivência.

guerra, tornando-a ainda mais cruel:

A terceira causa da guerra – a reputação – alimenta as duas primeiras, oferecendo motivos permanentes de disputa e desconfiança, assim como as primeiras, indicando ser razoável a busca de poder contra o aumento do poder dos outros, nos engaja necessariamente numa disputa pela reputação (LIMONGE, 2009, p. 117).

## A deliberação acerca da guerra

Se a guerra fosse um meio adequado para se obter uma vida longa, próspera, confortável e segura, então não haveria necessidade da criação do Estado. Mas como ficou evidente, a guerra é nitidamente prejudicial e perigosa para a sobrevivência, de modo que o Estado (condição de paz) surge como única solução. E caso os homens soubessem antecipadamente que a guerra é em vão para atingir seus fins, eles teriam buscado a paz tão logo fosse possível, evitando assim um estado de guerra. Daí surge a pergunta: eles poderiam sabê-lo?

A maneira pela qual os homens poderiam descobrir se a guerra é viável ou não para seus objetivos, ou se sairiam vitoriosos recorrendo a tal recurso, é através da deliberação, sendo que para uma boa deliberação, a imaginação e a fantasia (e também a experiência, em certa medida) são fundamentais. A razão é que a deliberação é descrita como Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, *esperanças e medos*, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas *consequências boas ou más de uma ação*, ou e evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la, todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível [...] (HOBBS, 1979, p. 37, grifo nosso).

Usando a imaginação e a fantasia os indivíduos podem calcular e deliberar sobre as consequências da guerra para si próprios. E nesse caso, levando em consideração a hipótese que num primeiro momento os homens desconhecem a realidade da guerra, a prudência em nada pode ajudar nessa deliberação, pois a prudência pressupõe boa dose de experiência passada, com base no qual supõe o futuro<sup>8</sup>. Sendo assim, é com recurso à fantasia, num esforço de imaginação, que os homens poderiam tentar prever o sucesso ou insucesso de sua

---

<sup>8</sup> “Mas isto é certo: quanto mais experiência das coisas passadas tiver um homem, tanto mais prudente é, e suas previsões raramente falham” (HOBBS, 1979, p. 18).

sobrevivência através da guerra, definindo, assim, qual será sua expectativa. E essa expectativa será positiva, pois essa deliberação seria fortemente influenciada pela esperança que os homens têm de poder alcançar os mesmos fins, já que todos gozam de uma igualdade natural: “Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins” (Idem, 1979, p. 74). Portanto, os homens calculam a partir da igualdade natural que obterão êxito na guerra; uma deliberação equivocada.

Por outro lado, se levarmos em conta as considerações de Limongi, então a guerra parece ser uma ação não deliberada justamente pelo seu desconhecimento, pois, como observa a autora, “uma ação é não deliberada apenas na medida em que ainda não foi feita a experiência que permite contrapor à primeira avaliação do objeto [a guerra] uma outra avaliação” (2009, p. 69). Desse modo, os homens só deliberariam de fato após ter alguma experiência da guerra<sup>9</sup>. Isso significa que, aos homens, a guerra não lhes pareceu ser algo ruim ou perigoso e, portanto, não se detiveram numa reflexão sobre seus efeitos ou se ela seria o melhor caminho.

Na falta de um efetivo conhecimento da guerra e com base em um ato de deliberação, cuja previsão é muito *incerta*, resta aos indivíduos apenas tentar: “das coisas que inteiramente desconhecemos, ou em cuja existência não acreditamos, não podemos ter outro desejo que não o de provar e tentar” (HOBBS, 1979, p. 33). Além do mais, pela lógica da gênese das paixões no espírito do homem, da qual já foi falado aqui, fica evidente que, para que a guerra se torne objeto de aversão do homem, ele precisa primeiro experimentar seus efeitos e consequências, isto é, experimentar seus horrores e crueldade de modo que sinta sua sobrevivência ameaçada.

O que Hobbes parece pretender é que as condições e circunstâncias do estado de natureza (ausência de um poder superior comum a todos, escassez, homens munidos do direito a tudo e falta de leis) forcem os homens à guerra, já que devido a essa circunstância específica, são tais e tais paixões que surgem nos indivíduos conduzindo suas ações. No entanto, isso não significa que os homens não possam usar a razão e deliberar sobre se a

---

<sup>9</sup> Limongi ainda complementa observando que “O que difere a ação refletida da irrefletida é apenas a extensão da experiência, a quantidade de conteúdos mentais que determinam uma concepção dos objetos, ‘um modo de ver’, uma modalidade da fantasia constitutiva da vontade” (2009, p. 70).

guerra é o melhor meio para uma vida satisfeita. Pois é justamente por causa dessa possibilidade, mesmo em circunstâncias como a do estado de natureza, que os homens conseguem, por meio da racionalidade, sair dessa condição, desistindo da guerra e buscando a paz. Mas prever os efeitos da guerra sem conhecê-la parece não ser possível.

O estado de natureza e o estado civil, que são respectivamente um estado de guerra e um estado de paz, são meios distintos que os homens buscam para obter uma vida satisfeita. Entretanto, somente no estado civil, instituído sob orientação das leis de natureza, é que os homens conseguirão êxito em seus desígnios e terão sucesso na autopreservação. E isso só fica evidente quando, em estado de guerra, os homens sentem a vida ameaçada. A razão é que em nenhum momento Hobbes afirma que os homens são mais governados pelas paixões do que pela racionalidade<sup>10</sup>; ora, caso fosse assim, seria difícil os homens seguirem aqueles ditames da reta razão que são as leis naturais. Em realidade, os homens são governados pela força conjunta da racionalidade e dos seus desejos. Nesse sentido,

Dado que ambas [paixão e razão] estão presentes no homem que habita o estado de natureza e, nesse contexto, a razão não age de modo algum como contrapeso ou moderador das paixões; pelo contrário, ela agiria mais como a encarregada de encontrar os melhores meios para satisfazer seus apetites (POUSADELA, 2006, p. 364, grifo nosso).

Podemos entender, então, que num primeiro momento, a fim de satisfazer seus apetites, usando a razão, os homens buscariam os recursos da guerra, e quando tão logo percebessem os seus horrores e perigos, de modo que ficasse evidente que a guerra é contra a reta razão, aí então a razão revelaria a lei fundamental de natureza que prescreve buscar, criar e manter uma situação de paz; pois a razão é “a encarregada de encontrar os melhores meios” para alcançar uma vida satisfeita.

## O papel da guerra

Estamos agora em condições de entender por que a experiência da guerra parece ter um papel importante para que os homens possam obter conhecimento da lei fundamental de natureza (e das outras que derivam dessa), não obstante a Lei de Natureza ser contrária à

---

<sup>10</sup> A racionalidade tanto quanto a paixão, e ainda a experiência e a força vital, são apontadas por Hobbes como faculdades naturais do homem.

guerra. Ora, é somente no contexto da guerra que a Lei de natureza adquire sentido para os homens e surge como solução única para a sobrevivência. A lei fundamental de natureza, da qual se deduz todas as outras, são regras ou caminhos que a racionalidade aponta como meios ou soluções, para que os homens obtenham uma vida satisfeita, segura e próspera. Em essência,

Uma *lei de natureza* (*Lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la (HOBBS, 1979, p. 78).

Consequentemente, a racionalidade prescreve aos homens não buscarem a guerra como recurso à sobrevivência, já que ela não favorece a vida. Mas, sendo improvável que os homens possam prever os resultados negativos da guerra, e uma vez que a mesma se revela contrária à autopreservação, então é justamente quando os homens tomam consciência da sua inviabilidade ao experimentá-la que a razão lhes dita uma solução com força de lei: “procurar a paz, e segui-la”. Sem a frustração dos desígnios humanos na guerra, sem o conhecimento de seus horrores, a lei de natureza não faria sentido e nem seria necessária, daí a importância de sua experiência, aquela dose de experiência suficiente para os homens perceberem sua realidade. Em outras palavras, os homens não poderiam conhecer ou compreender a necessidade e importância da paz antes de passar pelo estado de guerra, pois isso exigiria que eles pudessem prever os seus efeitos, o que parece não ser possível de modo algum<sup>11</sup>. Além do mais, o que força os homens a celebrarem um pacto social instituidor do Estado, como prescreve a segunda lei de natureza, é precisamente os perigos do estado de guerra que vivenciam. Pela mesma razão, os homens jamais saberiam que o direito natural, aquele direito a tudo que possuem por natureza, direito inclusive aos corpos de outrem, é na verdade prejudicial para a sobrevivência, caso não exercessem esse direito segundo seus

---

<sup>11</sup> Isso se aplica tanto se entendermos o estado de natureza como um momento histórico, como sugeriu Hobbes no 11º parágrafo do capítulo XIII do *Leviatã*, quanto se o entendermos segundo a visão de Souki, “uma simulação teórica de comportamentos humanos, que se realizam quando o Estado é inexistente” (1008, p. 35). No primeiro caso, tão logo os homens naturais experimentaríamos as consequências da guerra, logo buscaríamos instituir o Estado passando o estado de natureza para o nível de relações entre nações; no segundo caso somente as gerações que conheceram a guerra poderiam evitar uma guerra civil quando o Estado se achasse vulnerável.

próprios julgamentos (o que significa fazer guerra). Daí, também, a guerra servir como o fundamento constante da sociedade civil, como afirma Souki: “Dada a precariedade do Estado, tal como o concebe Hobbes, pode-se pensar que tal possibilidade [a do retorno ao estado de guerra] está sempre presente, ela é sempre pontual e, por isso, fundadora da política” (2008, p. 35). Isto é, a experiência da guerra é marcante na memória das gerações que a conheceram servindo como advertência e lembrando aos cidadãos que o Estado é a melhor condição para se viver, de modo que devem sempre esforçar-se pela preservação da condição de paz, o que equivale a esforçarem-se pela conservação do Estado.

### **Considerações finais**

O estado de insegurança, de ausência de paz, que é a condição natural do homem, se faz necessário, cumpre entender, apenas como momento primordial que fundamenta a política, isto é, o contexto no qual a lei natural desponta com sentido e adquire força de lei a orientar os homens de forma legitimadora a criar o Estado, pois se na guerra os homens tivessem sucesso em satisfazer seus apetites, então a lei natural não prescreveria a busca pela paz, mas, sim, a busca pela guerra. Isso aponta para a importância da razão em relação à experiência: quando a experiência ensina que a guerra é contra a reta razão, automaticamente a necessidade da paz se revela como única e melhor solução. Fica evidente, portanto, que a guerra, enquanto ameaça à vida, fornece condições e torna necessária a criação do Estado; a racionalidade, consoante ao princípio de autopreservação, será a ponte entre a condição natural e o estado civil, já que ela é que mostra aos homens, com força de lei, a necessidade da paz. Porém, isto só será possível caso os homens experimentem os horrores da guerra.

### **Referências**

HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *De cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Petrópolis: Vozes, 1993.

LEOPOLDI, J. S. Aspectos antropológicos da filosofia de Hobbes. *Alceu*, Rio de Janeiro,

PUC-Rio, v. 1, n. 2, p. 108-128, jan./jun., 2001. Disponível em: <[http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu\\_n2\\_Leopoldi.pdf](http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n2_Leopoldi.pdf)> Acesso em: 21 fev. 2013.

LIMONGI, M. I. *O homem excêntrico: Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.

LOPES, J. G. Thomas Hobbes: a necessidade de criação do Estado. *Griot: revista de filosofia*, Amargosa, UFRB, v. 6, n. 2, p. 170-187, dez., 2012. Disponível em: <[http://www.ufrb.edu.br/griot/images/vol6-n2/12-THOMAS\\_HOBBS\\_-\\_A\\_NECCESSIDADE\\_DA\\_CRIACAO\\_DO\\_ESTADO-Jecson\\_Girao\\_Lopes.pdf](http://www.ufrb.edu.br/griot/images/vol6-n2/12-THOMAS_HOBBS_-_A_NECCESSIDADE_DA_CRIACAO_DO_ESTADO-Jecson_Girao_Lopes.pdf)>. Acesso em 10 abr. 2013.

POUSADELA, I. M. O contratualismo hobbesiano. In: BORON, A. A. (org.). *Filosofia Política Moderna: de Hobbes a Marx*. São Paulo: FFLCH. p. 357- 372, 2006.

SOUKI, N. *Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.

O DEBATE LAKATOS-KUHN REVISITADO: PERSPECTIVAS  
RACIONALISTA E EMPIRISTA DE ANÁLISE DA CIÊNCIA

*Josailton Fernandes Mendonça*

*Universidade do Estado do Rio Grande do Norte*

**Resumo**

A história da ciência é o campo do qual partem os mais contundentes argumentos de eminentes filósofos da ciência em defesa das suas posturas teóricas. Modernamente, estas posturas metodológicas teóricas delinearam-se por dois caminhos antagônicos: o empirismo, representado no artigo pela concepção de Thomas Kuhn, e o racionalismo, representado no artigo pelas posturas metodológicas de Imre Lakatos. Nesta perspectiva, examinam-se os argumentos de Lakatos, comparando-os com os de Thomas Kuhn, com a finalidade de mostrar que a prática científica não se radicaliza como um saber meramente intelectual, tampouco como uma prática puramente experimentalista. Com este propósito, analisa-se o caso Copérnico à luz da teoria da ciência de Lakatos. O trabalho procura então demonstrar que a racionalidade do desenvolvimento científico manifesta-se sem perder de vista a complexidade da história da ciência ou da prática científica.

**Palavras-chave:** Empirismo. Racionalismo. Programas. Metodologia. Heurística. Heliocentrismo.

**Abstract**

The history of science is the field in which have source the most compelling arguments of eminent philosophers of science in defense of their theoretical positions. Modernly, these theoretic methodological approaches are shown by the two paths antagonistic: empiricism, represented in the article for the design of Thomas Kuhn, and rationalism, represented in the article methodological approaches of Imre Lakatos. In this perspective, it examines the arguments Lakatos comparing them with those of Thomas Kuhn in order to show that scientific practice is not radicalized as a know merely intellectual, either as a purely experimentalist practice. For this purpose, it analyzes the Copernican case in light of the theory of Lakatos science. The paper then argues that the rationality of scientific development it manifests without ceasing to consider the complexity of the history of science or scientific practice.

**Keywords:** Empiricism. Rationalism. Programs. Methodology. Heuristic. heliocentrism.

## 1. Introdução

Foi-se o tempo em que as metodologias científicas eram vistas por filósofos e cientistas como um conjunto de regras mecânicas utilizadas para resolver problemas surgidos por ocasião das pesquisas científicas. Atualmente, as metodologias possuem um papel mais sofisticado, a saber. A elas cabe o papel de avaliação das teorias já elaboradas a partir de um conjunto de regras não mecânicas e nem, tampouco, rigorosamente unificadas.

As metodologias atualmente elaboradas pelos filósofos da ciência são normativas e, por isso, devem ser vistas como diretrizes para a avaliação da solução de problemas já existentes. Podem também ser utilizadas pelo historiador da ciência como um modo de explicação do desenrolar racional do conhecimento, bem como, possibilitam a reconstrução da história da ciência.

Nesta perspectiva, o artigo examinará os argumentos de Lakatos (seção 2) comparando-os com os de Thomas Kuhn (seção 3), com a finalidade de mostrar que a prática científica não se radicaliza como um saber meramente intelectual, tampouco como uma prática puramente experimentalista. Com este propósito, analisa-se o caso Copérnico à luz da teoria da ciência de Lakatos (seção 4). O trabalho procura então demonstrar que a racionalidade do desenvolvimento científico manifesta-se sem perder de vista a complexidade da história da ciência ou da prática científica. Neste sentido, serão preponderantes os critérios de reconstrução racional da história da ciência de Lakatos.

## 2. A teoria da reconstrução da história da ciência de Imre Lakatos: a metodologia dos programas de investigação científica

A metodologia dos programas de investigação científica de Lakatos se constitui num programa de pesquisa historiográfico, que utiliza de elementos do falsificacionismo e do convencionalismo para buscar, na história, programas de pesquisas rivais, progressivos, degenerativos e problemáticos.

O programa de investigação lakatiano (1980b) consta de três partes: o núcleo firme (*hard core*) da teoria, o qual é cercado por um cinto de hipóteses auxiliares a quem são dirigidas os *modus tollens*, uma heurística positiva e uma heurística negativa. Enquanto esta

visa proteger o núcleo da teoria qualquer custo, aquela permite a retificação do próprio núcleo através da construção de hipóteses auxiliares e, muitas vezes, transformando anomalias em exemplos vitoriosos.

O convencionalismo dessa metodologia de Lakatos é mais radical do que a do falsificacionismo popperiano. Para aquele, não somente os enunciados singulares (básicos) devem ser aceitos por convenção, mas também os enunciados universais. Ademais, não se avalia uma teoria ou uma conjunção de teorias. Para Lakatos (1976; 1980b), as unidades básicas de avaliação são os programas de investigação (*research programme*). Assim, dentro de um programa de investigação, o simples falseamento (no sentido popperiano) não implica na rejeição de teorias. Portanto, os grandes experimentos cruciais negativos desaparecem. Na verdade, de acordo com Lakatos (1976), “experimento crucial” é simplesmente um título honorífico (*honorific title*) conferido certas anomalias *a posteriori*. Por conseguinte, nenhum experimento é crucial na época em que é levada a cabo, pois um *experimentum crusis*, no sentido popperiano, é apenas um enunciado básico aceito por convenção, inconsistente com a teoria. Mas, no programa de investigação, os enunciados básicos inconsistentes não autorizam o cientista a refutar uma teoria. Com efeito, “com recursos suficientes e alguma sorte, qualquer teoria pode ser defendida ‘progressivamente’ por longo tempo, ainda que falsa” (LAKATOS, 1976, p. 111).

Contrariamente ao convencionalismo de Duhem que, de acordo com Lakatos (1980b; 1976), julga confusamente quando um programa deve ser abandonado, a metodologia dos programas de investigação procura estabelecer critérios de progresso, degeneração e eliminação. Neste sentido, um programa é progressivo quando o desenrolar teórico antecipa o desenrolar empírico; é degenerativo quando o desenrolar teórico é negado pelo desenrolar empírico ou proporcione descobrimentos casuais. Finalmente, um programa é eliminado quando surge um programa melhor, quer dizer, um programa que exceda o conteúdo de suas predecessoras e parte de desse conteúdo seja posteriormente confirmado. Portanto, o progresso vem indicado pelo excesso de conteúdo e não por falseamentos. A propósito, Lakatos (1980b) estabelece uma distinção entre falseamento empírico e rejeição de uma teoria, em esta pode ser modificada sem necessariamente ser refutada.

Com relação ao aumento do conteúdo empírico, este ocorre, segundo Lakatos (1980b; 1976), através do que ele denomina de “transferência coerentemente progressiva”, o que significa dizer, sobretudo, que as hipóteses auxiliares, as quais tornam o núcleo irrefutável, são responsáveis também pelo aumento do conteúdo empírico. Com efeito,

Podemos dizer então que precisamos exigir de cada passo do programa de pesquisa que aumente consistentemente o conteúdo; que cada passo constitua uma transferência teórica consistentemente progressiva de problemas. Além disso, só precisamos, pelo menos de vez em quando, que se veja que o aumento do conteúdo foi retrospectivamente corroborado. (LAKATOS, 1976, p. 153)

Dentro de um programa de investigação não existe vantagem que possa ser considerada conclusiva, mesmo porque, é muito difícil decidir quando um programa é degenerativo e está sendo superado por um programa rival. Para Lakatos (1976), não existe racionalidade instantânea: nem a prova de inconsistência por parte do lógico, nem o veredito de anomalia, por parte do cientista experimental, são capazes de anular, de um só golpe, um programa de investigação científica. Mesmo porque, é preciso considerar a história empírica externa, que tem a função de complementar a metodologia de programas de investigação, haja vista que a história da ciência fazer-se também de ocorrências irracionais, tal como o desaparecimento da genética mendeliana na Rússia em 1950, para a qual não existe uma teoria da racionalidade que explique.

A partir desse modelo, Lakatos (1980c) estabelece uma demarcação rigorosa entre história empírica externa e interna. Demarcação esta que é totalmente diferente daquelas realizadas em outras metodologias. Vê-se, por exemplo, o caso dos falsificacionistas: o que eles percebem como um fenômeno irracional passível de refutação ou o que eles percebem como uma teoria inconsistente, relegada, portanto, à história externa, é facilmente explicada na metodologia de Lakatos como uma defesa racional da metodologia de programa de investigação. Na verdade, o que ocorre é que as metodologias indutivistas, falsificacionistas, convencionalistas e, mesmo o programa de investigação científica de Lakatos, são modelos do desenrolar racional da ciência e como tais são reconstruções normativas que se apoiam na história empírica externa para explicar fatos residuais não racionais. Contudo, a considerar que, em geral, as metodologias indutivistas, falsificacionistas e convencionalistas dão demasiada importância a relação lógica entre teorias e fatos, a metodologia de Lakatos é

inegavelmente mais abrangente em sua reconstrução racional destes fatos. A título de exemplo, pode-se indicar, seguindo Lakatos (1980b), o caso de Max Planck que considerou sua própria fórmula de radiação como arbitrária. Tal fato para os falsificacionistas é um exemplo de capricho não racional, explicável em termo de uma psicologia – logo, uma história externa -, já que a fórmula de Planck era uma hipótese falseável. Para Lakatos (1976; 1980b), no entanto, esse caso nada mais foi do que uma condenação racional de uma hipótese *ad hoc* – situada, portanto, numa história interna.

Ocorre que, o que constitui a história interna para o historiador depende da sua filosofia e quando este elabora uma história interna é, em geral, altamente seletivo, omitindo tudo que considera irracional à luz de sua teoria da racionalidade. Contudo, não chega a ser a história interna uma seleção de fatos metodologicamente interpretados. Pode ser, em certas ocasiões, uma versão radicalmente modificada dos mesmos. Lakatos (1976; 1980b), ilustra essa concepção com o programa de Bohr. Em 1913, Bohr não podia ter pensado na possibilidade do spin do elétron, uma vez que tinha mais do que se ocupar sem contar com o spin. Contudo, o historiador, ao descrever posteriormente o programa bohriano, incluiu o tido spin do elétron, posto que este é compatível com a descrição original do programa. Nestas condições, a história da ciência é uma história de eventos selecionados e interpretados de forma normativa.

Assim, a história externa é secundária do ponto de vista da reconstrução racional, pois os problemas mais importantes da história externa são definidos numa história interna dos conceitos. Contudo, ressalta Lakatos (1980c) que a história externa tem sua importância para o historiador à medida que pode conter pistas para a sua metodologia, ou seja, o problema externo poderá conter, implicitamente, elementos teóricos que servem de pistas para a metodologia do historiador.

Contudo, é preciso lembrar que do mesmo modo que é possível haver progresso científico em um emaranhado de anomalias é também possível haver progresso na historiografia racional mesmo em um emaranhado de anomalias historiográficas. Assim, é preciso que o historiador não fique conturbado diante desse fato. Deverá ele conscientizar-se de que a história real é sempre superior à história interna em determinadas ocasiões e que é bastante positiva a crítica à historiografia interna, pois, segundo Lakatos (1980c), essa

crítica destruiria grande parte do externalismo estabelecido. Aliás, o sinal de uma dúbia história interna é que ela concede demasiado espaço para as explicações proporcionadas pela história externa, que, no dizer de Lakatos (1980c), são sempre passíveis de degeneração e até mesmo de não emergir nunca.

### **3. Exame dos argumentos de Thomas Kuhn contra a teoria de Lakatos e os argumentos em sua defesa**

A polêmica entre Thomas Kuhn e Imre Lakatos, de que se vai tratar, reflete uma discussão análoga às discussões que existem entre empiristas e racionalistas. A posição de Kuhn evidencia um aspecto empirista enquanto a posição de Lakatos apresenta tendências racionalistas. Situando-se esta discussão dentro do espaço da história da ciência, tornar-se claro que a metodologia lakatiana não é semelhante à de Kuhn, contrariamente ao que afirma este último. Aliás, a posição kuhniana reflete uma incompreensão da metodologia do programa de investigação de Lakatos. Estes aspectos e outros se tornarão claras no decorrer da seção.

A princípio, Kuhn (1976) afirma sentir-se incapaz de compreender a posição de Lakatos, segundo a qual o referencial conceitual daquele é sociopsicológico, enquanto o deste é normativo. De acordo com Kuhn (1976, p. 283), somente pode-se explicar o processo científico examinando a natureza do grupo científico, “descobrimo o que ele valoriza, o que ele tolera e o que ele desdenha”. Dentro da visão kuhniana, Lakatos tanto quanto Popper preocupam-se demasiadamente em criar “regras adequadas de escolhas que se possa impor ao desejado comportamento individual que os cientistas encontrarão no decorrer de suas carreiras”(KUHN, 1976, p. 283).

Para Thomas Kuhn (1976), a metodologia de Lakatos obriga o cientista a tomar várias decisões que, fundamentalmente, são as seguintes: primeiro, os cientistas precisam decidir quais os enunciados que deverão ser tornados infalseáveis por decreto e quais os que não deverão sê-lo. Em segundo lugar, os cientistas, lidando com uma teoria probabilística, irão sempre precisar decidir sobre um limiar de probabilidade abaixo do qual a evidência estatística será reputada incompatível com essa teoria. E, finalmente, o cientista precisa

decidir se determinados programas, num certo momento, são progressivos ou degenerativos.

Estas decisões devem ser tomadas, de acordo com Kuhn (1976), para nomear pontos de decisão, isto é, cada decisão exige outra de grau mais elevado, para a qual será necessário fornecer procedimentos aplicáveis em casos concretos. E, se é assim, exige-se de Lakatos a menção de critérios que auxiliarão os cientistas na escolha valorativa de enunciados particulares tornados falseáveis por decreto. Além disso, exige ainda Kuhn (1976) que se mencionem os critérios para distinguir um programa progressivo de outro degenerativo. Esta última exigência também é ressaltada por Feyerabend (1976), para o qual se Lakatos não especifica os tais critérios na hora de distinguir entre programas progressivos e degenerativos, então nada pode ser dito em relação aos programas.

Contudo, de acordo com Lakatos (1976; 1980b), existe uma confusão entre a sua metodologia possuidora de uma heurística firme e as concepções de Feyerabend e Kuhn. Esta confusão é oriunda do fato de não entenderem que é perfeitamente racional aderir a um programa degenerativo. O risco de quem faz a opção por um programa desse tipo é perfeitamente racional. Realmente, na maioria das vezes, as consequências funestas para quem segue um programa degenerativo é a negação de espaços nas revistas científicas para a publicação de artigos, é a falta de financiamento para determinados trabalhos, etc. Além do mais, o que a princípio pode parecer um programa degenerativo poderá depois se revelar um início de um programa promissor, considere-se, por exemplo, o caso da descoberta da bactéria *Helicobacter Piloni* em 1980.<sup>1</sup>

Mas, de qualquer forma, a necessidade de tomada de decisões por parte do cientista parece colocar a teoria da ciência de Lakatos muito próxima aos princípios explanatórios

---

<sup>1</sup> Em 1983, o Dr. J. Robin Warren e Dr. Barry Marshall relataram a descoberta de um novo tipo de bactéria no estômago das pessoas com gastrite. Warren e Marshall levantaram à hipótese de que as úlceras pépticas poderiam ser causadas por uma infecção bacteriana, não por um excesso de acidez ou o stress. Inicialmente, esta hipótese foi visto como um absurdo [...]. Em 1994, no entanto, a *U. S. National Institutes of Health Consensus Development Panel* concluiu que a infecção parece desempenhar um papel contributivo importante na patogênese de úlceras pépticas, e recomendava que os antibióticos fossem utilizados em seu tratamento. As úlceras pépticas são comuns, afetando até 10% da população, e evidências têm mostrado que muitas úlceras podem ser curadas ao se erradicar as bactérias responsáveis por eles. (THAGARD, 1998, p 107). (Tradução nossa).

Kuhnianos. Na verdade, de acordo com Kuhn (1976), é exatamente esta necessidade de decisões imperativas que manifesta a ideologia e a psicologia da comunidade científica, tornando a metodologia de Lakatos irremediavelmente sociopsicológica. Neste sentido, Kuhn (1976) afirma não saber ao certo em que se fundamenta a crítica de Lakatos à “Estrutura das Revoluções Científicas”. Contudo, arrisca em dizer que estas críticas versam em torno das explicações que exigem recursos a fatores que distinguem determinados cientistas. Contudo, na realidade, não é isto que o separa de Lakatos. Ocorre que o campo das análises de Thomas Kuhn é o grupo científico normal, não patológico, enquanto Lakatos rejeita ou, ao menos, gostaria de rejeitar, estas características das mentes científicas normais que as torna mentes de seres humanos. Com efeito, parece ser esta a linha fundamental da crítica kuhniana. Assim, afirma Kuhn (1976, p. 286): “Aparentemente, ele [Lakatos] não vê outra maneira de reter a metodologia de uma ciência ideal ao explicar o êxito observado da ciência real”.

As explicações de Kuhn, no que diz respeito à estrutura das revoluções científicas, decorrem da resposta que ele dá a questão de como influenciará no comportamento de um grupo científico determinadas constelações de crenças, valores e imperativos. E, do ponto de vista de Thomas Kuhn, Lakatos pretende a mesma coisa, ou seja, ambos trilham o mesmo caminho, mas para Kuhn, Lakatos faz isso apoiado em critérios de cunho ideal e particular, enquanto ele afirma fazê-lo apelando para critérios sociopsicológicos e grupais.

Mas, pode-se formular contra essa concepção kuhniana a seguinte questão: desde quando compromisso com hipóteses tem o mesmo sentido de adesão a dogmas? Ou seja, quando Kuhn fundamenta sua metodologia em critérios sociopsicológicos e grupais, ele, de certa forma, relaciona o compromisso que o cientista tem para com a sua hipótese, com o compromisso que a comunidade científica tem com a manutenção de um dado dogma científico. Portanto, Lakatos está certo quando não aceita a interpretação kuhniana, segundo a qual ele estaria trabalhando a importância da ideologia e dos fatores sociopsicológicos no processo científico. Na verdade, Lakatos propõe-se a tratar os critérios particulares com que um cientista analisa uma hipótese. Contudo, Kuhn poderia perguntar, como de fato o faz, o seguinte: como influirão no comportamento do cientista individual determinadas constelações de crenças, valores e imperativos do grupo científico? Ao que se poderia

responder: de qualquer modo, desde que exposto argumentativamente sem a pretensão de convencer. Mesmo porque os fatores que conduzem à aceitação ou rejeição de teorias devem ter uma forma de expressão pública minimamente passível de discussão racional. Observe-se a áspera polêmica travada nas décadas de 1980 e 1990 em torno do comportamento anômalo do vírus da SIDA/AIDS em relação ao modelo paradigmático vigente na imunologia como exemplo de discussão que, envolvendo, obviamente, fatores sociais e financeiros, situou-se, inequivocamente, em um terreno razoavelmente argumentativo. Observação idêntica pode ser feita em relação à polêmica na comunidade médica, na década de 1980, acerca da existência da bactéria *Helicobacter Piloni* como causadora da gastrite e úlcera péptica ou mesmo a controvertida polêmica em torno da “fusão fria”. Não é o caso, portanto, de tais imperativos, ou tais crenças serem aceitas e influenciarem dogmaticamente o trabalho científico.

Por outro lado, preocupa-se Kuhn (1976) em dizer que existe uma interpretação errada da base sociopsicológica de sua teoria por parte de seus críticos, sobretudo, Lakatos. A preocupação de Kuhn não é estabelecer normas que unifiquem as mentes científicas segundo um padrão, mas é exatamente estabelecer critérios externos para avaliação do grupo científico. Neste sentido, ele afirma: “Os compromissos partilhados influirão de forma decisiva no comportamento do grupo, mas a escolha individual será também em função da personalidade, da educação e do padrão anterior de pesquisa profissional” (KUHN, 1976. p. 290).

Assim, de acordo com Kuhn, uma teoria que ofereça amplas condições de produtividade, no sentido de grande aprimoramento técnico, levada a cabo pelo amadurecimento da teoria, torna-se imune à crítica. Esta não exerce qualquer papel na proliferação de teorias, exceto no período extraordinário, quando ocorrem as revoluções ou cortes epistemológicos. Esta concepção demonstra o caráter eminentemente empirista da metodologia kuhiana, pois, como se sabe, a ciência normal é mantida graças à conservação de resultados observacionais. As revoluções científicas são ensejadas, exclusivamente, quando resultados observacionais anômalos se acumulam em tal quantidade que conduzem ao abandono de crenças coletivamente partilhadas. Nota-se o espectro de Hume nessa argumentação, haja vista que Kuhn preserva a conhecida assertiva humeana de que é

impossível obter qualquer tipo de informação racional de observações experimentais singulares. Neste sentido, Kuhn é apenas um neo-humeano, um empirista que transforma a tese cética, segundo a qual, é o hábito que condiciona as observações singulares em raciocínios normativos na assertiva de que são os valores grupais partilhados pela comunidade científica que engendram essa cristalização de ideias que é o suposto e pretense paradigma.

Por outro lado, a metodologia lakatiana, possuindo um critério normativo de decisões metodológicas, inclui o falsificacionismo como norma de orientação experimental. Ademais, nota-se o caráter eminentemente racionalista de sua metodologia no tratamento dado à tese de Duhem-Quine (Cf. GILLIES, 1998), sobretudo, a interpretação fraca dessa tese, a qual afirma a impossibilidade de atingir-se experimentalmente um alvo teórico estritamente especificado. Em detrimento, portanto, da interpretação forte desta mesma tese que exclui qualquer regra de seleção racional entre as alternativas. Claramente, a primeira interpretação deixa um papel significativo para a imaginação, quando do desenvolvimento das teorias científicas. Lakatos sugere que a versão sofisticada do falsificacionismo choca-se com as alegações da interpretação forte da tese de Duhem-Quine, pois,

A direção da ciência é determinada principalmente pela imaginação criativa humana e não pelo universo de fatos que nos cercam. A imaginação criativa tem a probabilidade de encontrar uma nova evidência corroboradora até para o programa mais “absurdo” se a busca for convenientemente orientada. (LAKATOS, 1976. p. 187).

Neste sentido, para a versão mais elaborada do falsificacionismo, a interpretação fraca da tese de Duhem-Quine impõe-se naturalmente. Com efeito, de acordo com Lakatos (1976, p. 227) “Se o teórico foi mais imaginativo, é mais provável que seu programa teórico obtenha pelo menos algum sucesso empírico.”. Ele assevera ainda que as evidências obtidas a partir da livre criação racional são submetidas a testes, cujos resultados são verossímeis em um sentido distinto do sentido aristotélico de semelhança intuitiva. Assim, as duas versões da tese Duhem-Quine têm embutida uma premissa de correção da noção clássica de verossimilhança.

Dada estas condições e devido ao fato de que as teorias racionalmente construídas têm sua verossimilhança estabelecida de um modo técnico complexo bem diferente da “ontologia do real fatural” dos positivistas, deve-se admitir certo parentesco entre a postura

de Lakatos e a assertiva de que é o inteligível que determina o saber. A fim de corroborar esta concepção, examina-se na próxima seção, a análise de Lakatos do caso Copérnico, ressaltando sua diferença em relação à análise do mesmo caso por parte de Kuhn.

#### 4. A análise de Lakatos do caso Copérnico

A análise feita por Lakatos do sistema copernicano procura responder a seguinte questão: por que o programa de Copérnico superou o de Ptolomeu? Ora, o programa copernicano e o programa ptolomaico nada mais são do que ramificações dos programas pitagóricos e platônicos. Estes concebiam os corpos celestes como perfeitos, movendo-se ordenada e uniformemente em trajetória circular. No entanto, havia alguns astros que não obedeciam a este requisito tipicamente geométrico comum ao pensamento grego. Aliás, apesar de não usar, na época, nome diferenciador para estes corpos celestes de movimentos irregulares, eram, evidentemente, os planetas. Segue-se então o problema: como determinar classes de movimento circulares, ordenados e uniformes para os planetas a fim de explicar suas trajetórias irregulares? Todos os modelos astronômicos posteriores aos pitagóricos e a Platão – a cosmologia aristotélica, o sistema ptolomaico, o sistema copernicano, dentre outros – foram tentativas de responder, da melhor forma possível, esta questão. Mas a partir desse problema outro surge: por que Copérnico teve sucesso criando uma teoria eminentemente platônica superior a de Ptolomeu? É em torno destas problemáticas que se insere a análise lakatiana do caso Copérnico.

É do conhecimento comum que o termo “revolução copernicana” designa a concepção de Copérnico, segundo a qual o sol, e não a terra, é o centro do sistema planetário. Contudo, é sabido que nem Copérnico nem Newton aceitaram esta ideia geral propagada pelo grande público, daí esta interpretação do termo deixar transparecer como ocorre o isolamento de uma hipótese que se encontra dentro de uma teoria de múltiplos aspectos. Diante disso, Lakatos (1980a) demonstra como são falhas os programas de pesquisa que tentam explicar a hipótese copernicana a partir do isolamento da hipótese principal. Isso parece ocorrer com os modelos indutivistas, probabilistas, falsificacionistas e positivistas. Para estes, a superioridade da teoria de Copérnico dá-se devido às extensas considerações

empíricas (*straightforward empirical considerations*) que possui.

Para os indutivistas, uma teoria é melhor que outra caso deduza dos fatos, coisas que a sua rival não faz. Concebendo que Copérnico deduziu o heliocentrismo dos fatos, utilizam o copernicanismo como modelo indutivista de progresso científico. No entanto, argumenta Lakatos (1976; 1980a) que, se se reivindica a derivação da hipótese copernicana dos fatos, então é plausível admitir que tanto a teoria de Ptolomeu como a de Copérnico eram inconsistentes com os resultados observacionais, pois ambos exigiam correções *ad hoc* – como epiciclos e equantes. Mas, se a revolução científica acontece a partir do descobrimento de novos fatos e a sua generalização é válida, então é possível que o copernicanismo não se constitua numa revolução científica.

Esta mesma linha de raciocínio, segundo Lakatos (1980a), descarta a explicação da superioridade da hipótese de Copérnico sobre a de Ptolomeu dada pelo indutivismo probabilista. Com efeito, para estes a revolução científica ocorre quando uma teoria se submete a uma evidência provável de modo superior a fixada na sua predecessora. Mas isso não ocorreu na revolução copernicana, pois, como já afirmado, não havia resultados experimentais suficientes, na época, que estabelecessem diferenças significativas em defesa de uma ou de outra.

Lakatos (1980a) examina ainda duas versões para a superioridade da hipótese de Copérnico sobre a de Ptolomeu segundo os falsificacionistas: na primeira afirmam que a teoria de Ptolomeu é irrefutável, heurísticamente *ad hoc*, enquanto a teoria de Copérnico é refutável; na segunda versão, afirmam que tanto uma teoria como a outra são igualmente refutáveis, incompatíveis e rivais. No que se refere à primeira versão, Lakatos procura mostrar que esta maneira de expor o caso é demasiada simplória, para não dizer, equivocada, haja vista que a suposta irrefutabilidade na teoria de Ptolomeu devia-se ao uso de equantes e epiciclos para ajustar a teoria aos fatos – um procedimento *ad hoc* condenável aos olhos dos falsificacionistas. Por outro lado, apesar de Copérnico não fazer uso dos equantes e parecer um hipótese refutável, fazia uso, segundo Lakatos (1980a), de epiciclos para ajustar-se aos fatos observados. Neste sentido, o falsificacionismo é uma reconstrução dúbia da história.

De qualquer forma é sempre possível, na linha do falsificacionismo, uma tese como a de Popper, para o qual não existiam anomalias refutadoras da tese de Ptolomeu e a hipótese

copernicana foi corroborada devido a um experimento crucial – a descoberta das fases de Vênus por Galileu em 1616 – que refutou a sua rival. Outra possibilidade é a tese de que a descoberta por Bessel em 1838 do “Paralaxe estelar”<sup>2</sup> teria sido o experimento crucial que provou a superioridade da teoria de Copérnico não somente sobre a tese ptolomaica como também sobre a de Ticho Brahe<sup>3</sup>. Mas, parece que esta descoberta de Bessel é irrelevante para questão, pois, se Voltaire estiver correto ao afirmar o ano de 1730 como o ano do triunfo definitivo da filosofia newtoniana, que defendia o heliocentrismo, então no ano da descoberta do “Paralaxe estelar” a comunidade científica já estaria defendendo e aceitando racionalmente a hipótese heliocêntrica. Assim, Lakatos (1980a, p. 177) está certo ao afirmar que “se uma revolução científica existisse na refutação de uma grande teoria e sua substituição por uma rival não refutada a revolução copernicana teria sido realizada em 1838”.

Muitos historiadores e filósofos da ciência consideram que uma teoria é melhor do que a outra se for mais simples, mais econômica de que sua rival. Esta exigência torna-se especialmente importante para a teoria de Copérnico, supostamente mais simples que a de Ptolomeu e, portanto, superior a esta neste sentido. Na opinião de Lakatos (1980a), no entanto, a superioridade da tese copernicana é um mito. Na verdade, o sistema proposto por Copérnico é mais simples desde que dispense os equantes e epiciclos, além disso, muito embora o sistema solucionasse o problema do movimento retrógrado de modo mais simples que o de Ptolomeu, o preço dessa simplicidade é a complicação na maneira de resolver alguns outros problemas. Contudo, Lakatos não oferece uma resposta definitiva à questão da simplicidade do modelo copernicano, todavia, a ambiguidade que carrega o modelo já é suficiente para assegurar que a sua pretensa superioridade em termos de simplicidade é irrelevante.

A posição de Kuhn (1957) quanto ao debate entre o modelo copernicano e o

---

2 Se a terra se movesse ao redor do sol haveria pontos em sua órbita em estaria com certa distância do sol e pontos em que estaria mais afastada da estrela fixa. Para um observador na terra, pareceria que a estrela teve um pequeno deslocamento, o que, a propósito, é muito difícil de medir. A isso dar-se o nome de Paralaxe Estelar.

3 A teoria de Ticho Brahe procurava conciliar o modelo geocêntrico e o heliocentrismo afirmando que a terra move-se do sol em órbita, enquanto os demais planetas moviam-se em torno da terra, cada um em sua órbita circular, persistindo uma esfera de estrelas fixas.

ptolomaico é a de que a prevalência do primeiro sobre o segundo deveu-se a uma crise sócio-intelectual que acabou justificando a revolução científica representada pela instauração do paradigma copernicano. Por outro lado, Kuhn reconhece que a astronomia copernicana foi uma solução original para os problemas surgidos no tradicional programa ptolomaico. Neste sentido, “O ‘De Revolutionibus’ foi escrito para resolver o problema dos planetas que Ptolomeu e seus sucessores não tinham resolvido” (KUHN, 1957, p. 136), considerando ainda que “A tradição astronômica tinha se tornado difusa” (KUHN, 1957, p. 140). Assim, a pretensa crise sócio-intelectual, preconizada por Kuhn, não parece oferecer evidência segura que justifique o inegável progresso teórico do modelo copernicano.

Partindo então da premissa de que há um equívoco na concepção de Kuhn do caso Copérnico, Lakatos (1980a) procura demonstrar que não toma a hipótese heliocêntrica isoladamente como padrão para a avaliação do caso. Ocorre que os programas de Ptolomeu de Copérnico eram enormemente complexos e não dispunham de testes para conjunção de seus resultados observacionais e, portanto, desse ponto de vista, eram equivalentes. Na verdade, de acordo com Lakatos (1980a), se constituíam em ramificações dos programas pitagóricos e platônicos, cujos princípios básicos concebiam os corpos celestes como perfeitos e todos os fenômenos astronômicos estariam abrigados no interior do movimento circular e uniforme.

Os pitagóricos, ao defenderem que a terra movia-se em torno de uma bola de fogo hipotética (que não era o sol), prepararam o caminho para a cosmologia heliocêntrica. Platão (2011), por sua vez, defendia a ideia de rotação diária da abóbada celeste em volta de uma terra imóvel. Os planetas se moviam em órbitas circulares, com velocidades diferentes, com Vênus e Mercúrio se movendo de oeste para leste, enquanto os outros corpos celestes se moviam na mesma direção que o sol. Platão não procurou explicar o movimento retrógrado dos planetas, o que procurou fazer Eudoxo, criando as esferas concêntricas. No engenhoso esquema de Eudoxo, a órbita circular de cada planeta está ligada a uma esfera que tinha a liberdade para girar. Ao final, o movimento de cada planeta era a combinação de quatro movimentos uniformes simultâneos das esferas. Para o conjunto de sete planetas, eram necessários vinte e seis esferas concêntricas (Cf. HOLTON, 1973, p. 125). Este esquema, no entanto, se constituía naquilo que Lakatos (1976) denomina de “modelo

ideal” que, entre outras coisas, não predizia novos fatos, nem resolve algumas sérias anomalias, como por exemplo, os vários graus de brilho dos planetas. Aliás, mesmo o modelo astronômico de Aristóteles, entre outras anomalias, não dava conta dessa questão. O estagirita imaginava um geocentrismo de esfera concêntrica, a exemplo de Eudoxo, incluindo mais algumas esferas, vinte e nove ao todo, para exemplificar o movimento retrógrado dos planetas (Cf. HOLTON, 1973). Na verdade, este modelo apoia-se na física aristotélica que exprimia um universo bem ordenado em que as coisas estariam bem determinadas, possuindo um lugar próprio conforme sua natureza.

Ocorre, por conseguinte, que Lakatos está certo quando diz que cada mudança no programa geocêntrico tinha uma porção de anomalias que eram solucionadas por meio de assertivas *ad hoc*, de tal forma que novas predições não eram produzidas, desviando-se, a cada mudança, da heurística original. Isso é especialmente correto para o caso de Ptolomeu. Seu geocentrismo incluía, para representar o movimento planetário, um movimento excêntrico, um movimento em epiciclo e o equante (cf. figura 1). O movimento em excêntrico, em particular, procurava explicar a razão do brilho dos planetas. Neste movimento, Ptolomeu considerava que o planeta girava tendo como eixo, não a Terra, mas um ponto afastado. Isso violava a antiga doutrina que requeria que os movimentos circulares dos planetas fossem ao redor da Terra.

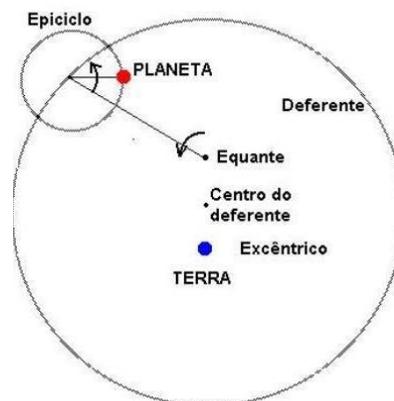


Fig. 1

Entre as características *ad hoc* do programa de Ptolomeu destacam-se dois movimentos distintos da esfera estelar: um movimento de rotação diária e uma rotação elíptica em torno do seu eixo, visando, assim, explicar a diferença entre o ano solar (ou ano

tropical ou ano das estações ou ainda 365d 5h 48m 46s) e o ano sideral ( período de revolução da Terra em torno do Sol relativamente às estrelas). Considere-se, no entanto, que a heurística platônica pressupunha que as estrelas eram corpos perfeitos, tendo um movimento uniforme. Copérnico, revivendo o núcleo firme do programa platônico, coloca as estrelas como estruturas de referências primárias para a física e, fixando-as imutavelmente na esfera estelar, transfere os movimentos concebidos para elas pelo sistema ptolomaico, aos planetas, que, embora corpos celestes são sempre menos perfeitos do que as estrelas. Desta maneira, Copérnico consegue maior exatidão para a medida do tempo no ano sideral, provendo o ano solar de uma maior coerência astronômica. Portanto, conclui Lakatos (1980a) que Copérnico não inventa uma nova heurística, mas adota, restaurando e rejuvenescendo, a heurística platônica.

Lakatos (1980a) admite que o programa de Copérnico, que era teoricamente progressivo - sua teoria lunar, que dispensava o uso de equantes e se utilizava de reduzido número de epiciclos - correspondia a um avanço sobre Ptolomeu, além disso, antecipava as fases de Vênus e também a existência de paralaxe estelar. Contudo, o programa de Copérnico não era empiricamente progressivo, haja vista que não tinha fatos novos creditados ao seu favor até 1616, quando da observação das fases de Vênus. Neste sentido, a revolução copernicana somente se constitui nesta data, mesmo assim, segundo Lakatos (1980a), foi abandonada em favor de uma nova dinâmica orientadora da física: a matemática. Na verdade, nesse ponto, Lakatos concorda com o falsificacionismo, o qual afirmava que o sistema copernicano não foi inteiramente progressivo pelo menos até Newton, quando então o seu núcleo firme foi incorporado ao programa newtoniano, então imensamente progressivo.

De qualquer forma, parece prudente concluir que o programa copernicano não foi favorecido ao desenvolver-se. Antes foi abandonado por Kepler, Galileu e Newton que não deram tanta importância ao núcleo firme do modelo o qual revivia a heurística platônica.

Em seu *postscript* (1980a, p. 189), Lakatos afirma que o programa copernicano era superior ao de Ptolomeu em todos os três aspectos de avaliação de um programa de pesquisa científico: o teórico, o empírico e o critério heurístico progressivo. Entretanto, os elementos degenerativos do modelo de Copérnico tinha mais unidade heurística do que o “Almagesto”

de Kepler, o que levou a sua rejeição por parte deste, ainda que com a aceitação da tese heliocêntrica.

A astronomia copernicana foi uma solução original para os problemas surgidos no tradicional programa ptolomaico, os quais este não conseguia resolver e constituíam-se em sérias anomalias. Neste sentido, Lakatos (1980a) está certo quando diz que o modelo copernicano era teoricamente progressivo. É inegável, por outro lado, que o sistema copernicano era enormemente complexo. Complexidade esta resultante, a nosso ver, da utilização de aspectos relevantes da astronomia tradicional. A esse respeito é importante recordar que Copérnico coloca as estrelas como estruturas de referência primárias para a física, fixando-as imutavelmente na esfera estelar. Portanto, a superioridade do programa copernicano não deve ser creditada a favor de sua pretensa simplicidade, mas a ousadia de suas antecipações posteriormente corroboradas por Galileu e que decorrem de seu modelo heliocêntrico. Neste sentido, Lakatos está correto.

## 5. Considerações finais

A forma de Lakatos reconhecer a racionalidade das teorias historicamente propostas pelos cientistas é o de determinar um duplo estatuto para a prática científica: prática voltada simultaneamente para criações intelectuais livres e para o engendramento dos modos de associar conteúdos empíricos verossímeis a ela.

Em ambos os casos, a prática científica se mostra exitosa mediante o desenvolvimento de um número crescente de explicações (heurística positiva) a problemas propostos. Tal desenvolvimento somente é possível mediante o controle crítico e rigoroso das conexões entre as criações intelectuais livres, logicamente estruturadas, e as operações de mensuração experimental.

A história da ciência é repleta de situações complexas, nas quais trajetos aparentes de pura criação matemática e da associação aparente e exclusivamente experimental, se sucedem de modo imprevisível. Reconhecer os limites desses dois momentos da prática científica constitui árdua tarefa.

Lakatos discerne com precisão o núcleo vivo dessa prática e o esforço infatigável e tão

frequentemente genial de focar a lógica e, experimentalmente, o corpo conjectural organicamente reconhecível, *a posteriori*, como programa de pesquisa. Essa organicidade, como demonstrado no exame sumário do caso Copérnico, constitui o ponto de maior significado na investigação lakatiana da história da ciência.

## Referências

FEYERABEND, P.K. Consolations for the Specialist. 1976. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. 3th. London: 1965, p. 197-230.

GILLIES, D. 1998. The Duhem thesis and the Quine thesis. In: MARTIN, C.; JAN, C.(eds.). *Philosophy of Science: The Central Issues*. New York: Norton, p. 302--319.

HOLTON, G. 1973. *Introduction to concepts and theories in physical Science*. California-USA. Addison Wesley publishing company.

LAKATOS, I. 1980a. Why Copernicus programmes superseded Ptolemy's. In: LAKATOS, I.; WORRALL, J.; CURRIE, G. *The methodology of scientific research programmes*. USA: Cambridge University Press, p.168-189, Philosophical papers, Volume 1.

\_\_\_\_\_. 1980b. A methodology of scientific research programme. In: WORRALL, J.; CURRIE, G.(eds). *The methodology of scientific research programmes*. 2th., USA: Cambridge University Press, p. 47-86. Volume 1: Philosophical papers, Volume 1.

\_\_\_\_\_. 1980c. History of science and its rational reconstructions. In: LAKATOS, I.; WORRALL, J.; CURRIE, G.. *The methodology of scientific research programmes*. USA: Cambridge University Press, p.102-138, Philosophical papers, Volume 1.

\_\_\_\_\_. 1976. Falsification and the methodology of scientific research programmes. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. 3th. London: 1965.

KUHN, T. S. 1957. *The Copernican revolution: Planetary astronomy in the development of Western thought*. USA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. Reflections on my critics. 1976. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. 3th. London: 1965, p.231-278.

PLATÃO. Timeu. 2011. In: LOPES, R. *Timeu-Critias*. Tradução do grego, introdução e notas: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

THAGARD, P. 1998. Ulcers and bacteria I: Discovery and acceptance. *Studies in History and Philosophy of Science*. Part C: Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences, 29, p. 107-136. Disponível em: <<http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/Pages/Ulcers.one.html>>. Acesso em: 23 abr. 2016.