# Eleuthería

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 10, N. 19 – janeiro de 2025 – junho de 2025

ISSN 2527-1393 – Publicação Semestral

**Editores-Chefes**
Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dr. Stefan Vasilev Krastanov *In Memoriam*

**Editoras Associadas**
Janine Barthimann (UFMS)
Angelina Santos Ló (UFMS)
Isadora Delgado de Lima (UFMS)
Ruan Elias Bomfim dos Santos (UFMS)
Caio Borin (UFMS)
Sarah Tavares de Oliveira (UFMS)
Herma Aafke Suijkerbuijk (UFMS)
Murilo Vinicius de Souza Sabino Cristaldo (UFMS)

**Conselho Executivo**
Dr. Erickson Cristiano dos Santos (UFMS)
Dra. Maíra de Souza Borba (UFMS)
Dr. Osmar Ramão (UFMS)
Dra. Thelma Lessa (UFMS)
Dra. Cristina de Souza Agostini (UFMS)
Dr. José Carlos da Silva (UFMS)
Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)
Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)

**Conselho Científico Internacional**
Dr. Alberto Romele (Université Catholique de Lille, França)
Dr. Amós Nascimento (University of Washington, EUA)
Dra. Begoña Rua (Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Espanha)
Dr. Carlos Oliva Mendoza (Universidad Nacional Autónoma de México)
Dra. Cyndie Sautereau (Université Laval, Canadá)
Dr. Gonçalo Marcelo (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)
Dr. Jean Luc Amarilc (Université Montpellier III, França)
Dr. Johann Michel (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)
Dra. Kamelia Zhabilova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Kiril Nokolov Shopov (University of Veliko Tarnovo, Bulgária)
Dr. Lawrence Hamilton (University of the Witwatersrand, Africa do Sul)
Dr. Luís António Umbelino (Universidade de Coimbra, Portugal)
Dr. Marco Vanzulli (Università degli Studi di Milano-Bicocca)
Dra. Marjolaine Deschênes (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)
Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru)
Dra. Nina Dimitrova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Patricio Mena Malet (Universidad de La Frontera, Chile)
Dr. Paulo Tunhas (Universidade do Porto, Portugal)
Dra. Roberta Picardi (Università degli Studi del Molise, Itália)
Dra. Tatyana Batuleva (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Valetin Kanawrov (University Neofit Rilski, Bulgária)
Dr. Vinicio Busacchi (Universitá degli Studi di Cagliari, Itália)

**Conselho Científico Nacional**
Dr. Adriano Machado Ribeiro (Universidade de São Paulo)
Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Universidade Estadual de Campinas)
Dr. Alcino Eduardo Bonella (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Universidade Federal de São Carlos)
Dra. Ana Maria Said (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Claudia Murta (Universidade Federal do Espírito Santo)
Dr. Cláudio Reichert do Nascimento (Universidade Federal do Oeste da Bahia)
Dra. Cilaine Alves Cunha (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Elieser Donizete Spereta (Instituto Federal de Santa Catarina)
Dr. Elsio José Corá (Universidade Federal Fronteira Sul)
Dr. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)

Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco)
Dr. Fabio Maia Sobral (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Fernando Frota Dillenburg (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
Dra. Georgia Cristina Amitrano (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Gustavo Silvano Batista (Universidade Federal do Piauí)
Dr. Horácio Lújan Martinez (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dr. João Geraldo Martins da Cunha (Universidade Federal de Lavras)
Dr. João José de Almeida (Universidade Estadual de Campinas)
Dr. José João Neves Barbosa Vicente (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)
Dra. Léa Carneiro Silveira (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Leonardo Almada (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento **(**Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Luiz Roberto Monzani (Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Manuel Moreira da Silva (Universidade Estadual do Centro-Oeste)
Dr. Marcus José Alves de Souza (Universidade Federal de Alagoas)
Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Universidade Federal da Bahia)
Dr. Noeli Dutra Rossato (Universidade Federal de Santa Maria)
Dr. Paulo Roberto Konzen (Universidade Federal de Rondônia)
Dr. Rafael Cordeiro Silva (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Renato dos Santos Belo (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Ricardo Musse (Universidade de São Paulo)
Dr. Roberto Charles Feitosa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dr. Rodnei Antonio do Nascimento (Universidade Federal de São Paulo)
Dra. Rosa Maria Dias (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Dr. Tristan Guillermo Torriani (Universidade Estadual de Campinas)

**Diagramação e Preparação dos Originais** Angelina Santos Ló (UFMS)

Murilo Vinicius de Souza Sabino Cristaldo (UFMS)

**Capa** Isadora Delgado de Lima (UFMS)

**Imagem** *Sem título*

**Endereço para correspondência**
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Cidade Universitária
Faculdade de Ciências Humanas – Curso de Filosofia
Avenida Costa e Silva s/n – Unidade XII
Cep: 79070-900 – Campo Grande (MS)
Telefone: (67) 3345-7701 / 7702

**Endereço Eletrônico**
Website: http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index
E-mail: eutheria.revista@gmail.com

UFMS

## Sumário

EDITORIAL
Ricardo Perreira de Melo..... 04

**Artigos**

DESTRUIÇÃO E REIFICAÇÃO: POR QUE AS PESSOAS NÃO SE IMPORTAM COM A CRISE ECOLÓGICA PLANETÁRIA
Oduvaldo Cavalheiro Faro Junior e Luciane Pinho de Almeida ..... 05-14

AS CONTRIBUIÇÕES DE ROLANDO ASTARITA PARA A RECUPERAÇÃO E ATUALIDADE DA TEORIA MONETÁRIA DE MARX
Warley Nunes .....15-33

UNA ESTÉTICA MARXISTA
Carlos Oliva .....34-47

ISAAK RUBIN E SEUS CRÍTICOS NOS DEBATES ECONÔMICOS SOVIÉTICOS DOS ANOS 1920
Rafael de Almeida Padial..... 48-60

A TEOLOGIA DE ARISTÓTELES: SOBRE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS
Gabriel Lins..... 61-77

A ORIGEM DO MAL E A LIBERDADE HUMANA: UMA ANÁLISE À LUZ DA FILOSOFIA TOMISTA
Welliington Oliveira..... 78-94

O PROBLEMA DA FORMA SEPARÁVEL NA OITAVA APORIA DO LIVRO B (BETA) DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES
Francisco Messias Candido de Medeiros..... 95-118

**Resenhas**

MARX NARÓDNIK: OS POPULISTAS RUSSOS, O COMUNISMO E O FUTURO DA REVOLUÇÃO

Carlos Prado..... 119-179

## Editorial

Nessa nova edição da Revista *Eleuthería* é apresentada ao público uma série de artigos que remontam à história da filosofia como um todo, tendo como a maioria dos textos voltados aos problemas contemporâneos, isto é, por autores de variadas escolas de pensamento e nacionalidade, abordando questões referentes ao meio ambiente, ecologia, estética, marxismo, cultura e outros. Este volume da *Eleuthería* contém sete artigos de pesquisadores nacionais e uma resenha.

Desejamos aos leitores da *Eleuthería,* que nos acompanhem nessa aventura pela história do pensamento, apreciem os artigos contidos aqui. Assim, depois dessa breve apresentação dos textos, desejamos uma ótima leitura!

Campo Grande, 04 de setembro de 2026

Ricardo Pereira de Melo

Editor-Chefe da Revista *Eleuthería*

# DESTRUIÇÃO E REIFICAÇÃO: POR QUE AS PESSOAS NÃO SE IMPORTAM COM A CRISE ECOLÓGICA PLANETÁRIA?

# DESTRUCTION AND REIFICATION: WHY DON'T PEOPLE CARE ABOUT THE PLANETARY ECOLOGICAL CRISIS?

Oduvaldo Cavalheiro Faro Junior
Doutorando em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco, em cotutela com a Universidade de Milão-Bicocca (PDSE-CAPES)
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5183-4473
E-mail: oduvaldofaro@gmail.com

Luciane Pinho de Almeida
Professora doutora na Universidade Católica Dom Bosco
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7003-9264
E-mail: luciane@ucdb.br

## RESUMO

As tragédias ambientais têm ocupado muitas manchetes nas mídias de massa e trazido mortes e mudanças significativas na vida de muitas de suas vítimas. Trata-se de um assunto que, portanto, tem se tornado comum e do conhecimento de todos. Não é, porém, uma problemática nova: há muito tempo cientistas vêm alertando a humanidade sobre os perigos de se destruir a natureza e, o que é ainda pior, de destruí-la no ritmo que se tem feito. Em que pese a gravidade objetiva dessa situação, a maioria das pessoas não parece se importar com a pauta ambiental. Nosso objetivo nessas linhas é oferecer uma possível explicação para o fenômeno em tela. Argumentamos que a categoria da reificação da consciência, tal como exposta por Georg Lukács em *História e Consciência de Classe,* possa contribuir para o entendimento dos motivos que levam a maioria das pessoas a uma postura apática diante dessa grave problemática.

**PALAVRAS-CHAVE:** Reificação da consciência. Questão ambiental. Tragédias climáticas.

## ABSTRACT

Environmental tragedies have grabbed many headlines in mass media and brought deaths and significant changes to the lives of many of their victims. This is a subject that, therefore, has become common and known to everyone. It is not, however, a new problem: scientists have long been warning humanity about the dangers of destroying nature and, what is even worse, of destroying it at the rate we have been doing. Despite the objective seriousness of this situation, most people do not seem to care about the environmental issue. Our objective in these lines is to offer a possible explanation for the phenomenon in question. We argue that the category of reification of consciousness, as exposed by Georg Lukács in *History and Class Consciousness*, can contribute to our understanding of the reasons that lead most people to an apathetic stance in the face of this serious problem.

**KEYWORDS**: Reification of consciousness. Environmental issues. Climate tragedies.

## INTRODUÇÃO

A humanidade sela o destino de todos os seus indivíduos. Todas as comunidades, mais ou menos diferenciadas, dependem organicamente da conjuntura total da história. Nesse sentido,

nenhuma comunidade encontra-se atomizada, isolada de todas as demais. Esta afirmação é ainda mais verdadeira e explicitada após o surgimento histórico do mercado mundial e da globalização.

Por que muitas pessoas não se dão conta de que as suas vidas individuais são condicionadas pela situação geral da humanidade? Um assunto em que isso se manifesta de forma decisiva e preocupante são as transformações climáticas. Dia após dia, tanto a ciência quanto o próprio cotidiano — e o cotidiano deveria possuir argumentos convincentes para todos — dão prova de uma situação grave e que se agrava a cada dia. A própria sobrevivência da humanidade encontra-se em risco.

O que fazem as pessoas? Cada uma dá curso a sua própria vida. Há o reinado da particularidade. A maioria não consegue desenvolver uma visão do conjunto e do quanto esse mesmo conjunto condiciona as suas vidas particulares.

Por quê? Nosso objetivo nessas breves linhas é oferecer uma possível explicação para o fenômeno em tela. Entendemos que a reificação da consciência, tal como exposta por Georg Lukács em *História e Consciência de Classe*, possa contribuir para nosso entendimento dos motivos que levam a maioria das pessoas a uma postura apática e desinteressada diante de uma grave e universal problemática.

## SOBRE A DESTRUIÇÃO DO MUNDO

A humanidade tem transformado a natureza de forma nunca antes vista. Com o amadurecer do capitalismo, as forças que o ser humano possui sobre a natureza, para dominá-la, chegam a um apogeu anteriormente inimaginável. Alguns denominam a atual época geológica como *antropoceno*, ou seja, o período no qual o homem é o principal causador das transformações da natureza. Artaxo (2014, p. 15) sintetiza da seguinte forma:

> A dominação dessa espécie humana está sendo de tal modo importante que está influenciando alguns componentes críticos do funcionamento básico do sistema terrestre. Entre eles, o clima e a composição da atmosfera. Apesar de sermos uma única espécie entre os estimados 10 a 14 milhões de espécies atuais, e de estarmos habitando a Terra muito recentemente, nos últimos séculos estamos alterando profundamente a face de nosso planeta (Artaxo, 2014, p. 15).

Artaxo (2014, p. 17) argumenta que as transformações possuem um caráter negativo, de progressiva destruição da possibilidade da existência humana no planeta, transformações essas associadas a nove fatores que ele analisa de forma pormenorizada em seu artigo.

Os nove fatores são: 1) mudanças climáticas; 2) perda de ozônio estratosférico; 3) acidificação dos oceanos; 4) ciclos biogeoquímicos de nitrogênio e fósforo; 5) mudanças na integridade da biosfera associadas à perda de biodiversidade; 6) mudanças no uso do solo; 7) uso de recursos hídricos; 8) carga de partículas de aerossóis na atmosfera; 9) introdução de entidades novas e poluição química.

Outro autor que analisa a problemática, mas a nosso ver de forma mais consequente, pois associa explicitamente tal destruição ao próprio sistema capitalista, é o economista L. Dowbor. Ele (2017, p. 20) também se incomoda com a indiferença diante da catástrofe:

> A verdade é que as ameaças sistêmicas e de longo prazo, ainda que cientificamente comprovadas, ocupam pouco espaço na nossa consciência e nos embates cotidianos. E são ameaças claramente críticas. Hoje temos estatísticas impressionantemente precisas envolvendo a sobrepesca oceânica, a destruição das florestas, a contaminação e sobre-exploração dos recursos hídricos e semelhantes nos mais diversos setores de atividade.

Ainda que Dowbor veja as causas da crise ambiental no capitalismo, ele acredita que o sistema pode sofrer uma regulação político-estatal e, assim, minimizar a um nível aceitável esses danos ecológicos. Partimos, entretanto, de outra perspectiva, que não vê tal possibilidade no interior do capitalismo[1]. Foster (2012) sintetiza bem a tradição que, de Marx até Schnaiberg, situa as crises ecológicas na estrutura essencial, inevitável e incontrolável do próprio sistema capitalista.

Atualmente, e visando justamente a causa capitalista das transformações climáticas, alguns autores têm proposto o termo *capitaloceno* ao invés do mais antigo antropoceno (Moore, 2014). Esta mudança terminológica sublinha que a responsabilidade não deve recair numa humanidade abstrata (no antropos), mas sim num determinado modo de produção que engendra determinadas relações com a natureza.

O caráter catastrófico da questão se multiplica se considerarmos a seguinte situação, situação essa realmente possível de vir a acontecer: a humanidade só tomará as medidas necessárias em relação ao ambiente quando já estiver tarde demais, quando a conjuntura desencadeada não for mais reversível. Esta situação verdadeiramente fáustica tem sido chamada de *Paradoxo Giddens*, por ter sido adiantada pelo sociólogo britânico Anthony Giddens (Martins, 2011).

As transformações climáticas não são assunto apenas de livros e artigos acadêmicos. Até mesmo a grande mídia noticia essas mudanças. E, simultaneamente, o maior testemunho é dado pela própria cotidianidade. Para nos ater em exemplos ocorridos no Brasil, podemos mencionar: queimadas que destruíram parte significativa da fauna e da flora[2], enchentes que desafiaram estados inteiros[3], clima seco e extremamente quente, comparado, até pelos maiores meios de comunicação, ao *clima de deserto*[4].

---

[1] Giddens, citado adiante neste trabalho, também acredita que *políticas verdes* possam, no interior do capitalismo, manejar suficientemente bem os problemas climáticos. É uma posição conservadora e confortável, ainda mais confortável quando se é consultor climático do governo do Reino Unido.

[2] Ver o estudo do Map Biomas Brasil, intitulado: "Área queimada no Brasil entre janeiro e setembro foi 150% maior que no ano passado", referenciado ao final deste artigo.

[3] Lembremo-nos das chuvas e inundações diluvianas ocorridas no ano de 2024 no estado de Rio Grande do Sul.

[4] Veja, por exemplo, a reportagem que traz em seu título: "Clima de deserto: umidade relativa do ar fica abaixo de 12% em partes do país", da CNN Brasil. Reportagem referenciada ao final deste trabalho.

As transformações são evidentes no presente. Para o futuro, se nada de concreto for feito pela humanidade, as perspectivas são ainda piores. Conforme se diz numa manchete eletrônica[5]: "Áreas do Brasil podem ficar inabitáveis em 50 anos, segundo estudo da Nasa". Este é apenas um exemplo. Vemos que as transformações e suas perspectivas para o futuro são conhecidas e divulgadas inclusive nos meios de comunicação em massa. A ignorância e o desconhecimento não podem ser utilizados como justificativa para a apatia diante dessas transformações.

## SOBRE A DESTRUIÇÃO E A REIFICAÇÃO DO MUNDO

O nosso questionamento pode ser resumido da seguinte forma: por que as pessoas, ou a maior parte delas, simplesmente não se importam? Continuam a viver as suas vidas como se nada estivesse acontecendo, como se não houvesse uma ameaça de suicídio por parte da humanidade?

Poderíamos pensar em algumas causas para essa espantosa *belle indifference*[6]. O individualismo que não permite as pessoas pensarem as questões comuns; a falta de uma educação pública, universal e verdadeiramente crítica; as tantas falsas informações, que correm rapidamente pelas redes sociais, as quais acabam por distorcer a urgência do problema; o papel conservador das igrejas e das religiões…; são motivos que, conjuntamente com outros, poderiam ser mencionados.

Nesta ocasião, propomos uma categoria de análise que nos parece importante. Importante também na medida em que pode ser correlacionada, direta ou indiretamente, com todas as possíveis causas anteriormente citadas. Fazemos referência ao conceito de estrutura reificada da consciência, tal como desenvolvido por Georg Lukács em *História e Consciência de Classe*.

Antes de mais nada, faz se necessário esclarecer a etimologia da palavra *reificação*. O prefixo *res,* implícito em reificação, significa *coisa* em latim. *Res* também está presente em República (coisa pública) e, de igual modo, aparece outras vezes ao longo da história da filosofia, quando, por exemplo, René Descartes distinguiu a *res cogitans* (coisa pensante) da *res extensa* (coisa extensa, material). Pois é este o significado da palavra reificação, a saber: coisificação, a transformação em coisa.

No clássico livro mencionado acima, Lukács (2003) desenvolve as suas reflexões sobre a reificação da consciência e, portanto, a formação de uma consciência mais ou menos própria ao capitalismo. É este conceito de reificação que exercerá bastante influência no cenário filosófico do século XX, cujo raio de influência abarca marxistas e não marxistas, desde Heidegger até Adorno, passando por tantos outros (Netto; 2023).

O que é reificação para Lukács e no que a sua analítica se diferencia da de Marx? Desde já podemos adiantar que a reificação de Lukács não se centra nos aspectos econômicos, como em Marx.

[5] Outra reportagem da CNN Brasil, também referenciada ao final deste artigo.
[6] Distúrbio psiquiátrico, estudado por Charcot e Freud, que consiste na indiferença que alguns pacientes histéricos tinham em relação aos próprios sintomas, bastante graves e mórbidos para observadores externos.

Lukács se apropria dos estudos econômicos de Marx sobre a reificação, mas se utiliza do conceito sobretudo no âmbito filosófico-social. Se a reificação em Marx é tratada primariamente na economia, Lukács a extrapola para um número bem grande de temas não-econômicos. Como diz Lukács (2003, p. 194, grifo do autor):

> Não pertence ao âmbito deste estudo analisar o quanto essa problemática tornou-se central para a própria economia e quais conseqüências o abandono desse ponto de partida metódico trouxe para as concepções econômicas do marxismo vulgar. Nosso objetivo é somente chamar a atenção — *pressupondo* as análises econômicas de Marx — para aqueles problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, de um lado, e do comportamento do sujeito submetido a ela, de outro.

A reificação, portanto, é um tipo específico de alienação que somente pode ocorrer em uma sociedade na qual o intercâmbio de mercadorias já se encontra generalizado. A relação mercantil molda as características da reificação. Por outro lado, a reificação não é somente uma "forma de objetividade", mas também se manifesta como "comportamento do sujeito". É justamente esta dimensão subjetiva do problema que nos interessa, neste momento.

De maneira bastante resumida, correndo o risco de simplificações, podemos dizer que a reificação da consciência — a estrutura reificada da consciência — possui as seguintes características gerais[7]: estranhamento, exterioridade, anistorismo, imediatismo, fragmentação e autonomização.

a) Estranhamento. A atividade do homem, e o resultado de sua atividade, tornam-se estranhos para ele mesmo. Um aspecto, portanto, é o estranhamento, é o não reconhecimento. Dirá Lukács (p. 205): "a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho".
b) Exterioridade. A realidade ganha um caráter de exterioridade fechada e absoluta, os indivíduos não se veem como capazes de alterar o sistema externo a eles. Muitas vezes, nem mesmo a possibilidade de mudança lhes ocorre. A realidade passa a ser vista a partir de leis imutáveis e autônomas em relação a sua atitude — "o caráter *contemplativo* da atitude capitalista do sujeito" (p. 218, grifos do autor). Os poderes sociais são vistos como poderes fantasmagóricos, existentes *per se*, incompreendidos. Os processos sociais escapam ao controle dos homens e domina-os. Isto implica também conter uma visão de mundo determinista, fatalista; o que existe, existe por destino. As coisas são o que são por necessidade férrea. Tudo se passa como se a realidade não dependesse dos homens (p. 383, 384).

[7] Estamos dando prioridade para as características que, a nosso ver, possuem maior capacidade de vinculação com o nosso tema: a apatia diante das transformações climáticas.

c) Anistorismo. Não conceber a realidade social como uma construção histórica; conceber a realidade como uma "segunda natureza"; dessa forma, naturalizar o social; enxergar relações entre pessoas unicamente como relações entre coisas.
d) Imediatismo. Prisão ao empírico, ao imediato, ao singular, às aparências. Falta da capacidade de enxergar as mediações por detrás dos acontecimentos imediatos. Hiperdimensionamento da influência ideológica da vida cotidiana imediata.
e) Fragmentação. Entender os fenômenos isolados, como forças independentes entre si, sem uma noção de totalidade/unidade social; portanto, visão fragmentada. A fragmentação envolve também a relação dos indivíduos entre si, impedindo que surja, para a consciência, as classes sociais e os seus interesses de classe. De modo assemelhado, o indivíduo percebe-se isolado do mundo e dos outros (p. 208), encontra-se com a visão "robinsonada".
f) Autonomização. A fragmentação, de igual modo, causa a aparência de autonomização dos sistemas parciais da realidade social. Esta falsa autonomia leva ao não reconhecimento da "dependência da estrutura econômica" (p. 425) que todos os fenômenos possuem; também acarreta na cisão entre os planos econômico, político e cultural (p. 185) e suas respectivas opressões e possibilidades de resistência.

Esta breve esquematização da categoria, tal como abordada em *História e Consciência de Classe*, e segundo nosso entendimento, apresenta uma riqueza significativa para explicar a conjuntura atual. Se os homens são apáticos em relação às crises ambientais, isto provavelmente tem a ver com um tipo específico de consciência, construída e reproduzida pelo capitalismo, consciência e atitude que todos os indivíduos passam a possuir após terem nascido e terem sido criados dentro deste sistema.

Desse modo, as tragédias ambientais e as crises climáticas passam a ser estranhadas, não reconhecidas como produto da atividade humana; são compreendidas como fechadas em si mesmas e exteriores à atitude do homem; ganham o caráter subjetivo de destino e de determinação externa; e, até mesmo as pessoas que vivem, na prática e imediatamente, as catástrofes, elas isolam o acontecimento, não conseguem situá-lo numa conjuntura social que o determina (a totalidade social capitalista); ficam presas, portanto, às aparências do acontecimento, sem a capacidade de totalizá-lo.

Estas ideias possuem, sobretudo, três implicações.

Primeiro, e talvez esse seja o ponto principal deste artigo, *a indiferença diante da crise ambiental é produzida pelo capitalismo*. É produzida por essa consciência capitalística, analisada por Lukács. As outras possíveis causas arroladas anteriormente — individualismo, problemas na educação, falsas informações, crenças religiosas — todas podem ser vistas como determinadas ou co-determinadas pela reificação, visto que a reificação é um fenômeno universal do sistema capitalista.

O mesmo capitalismo que produz a destruição objetiva da natureza, de igual modo, produz também uma subjetividade que consente com tal destruição; uma subjetividade que, seguindo os padrões gerais da reificação, torna a destruição invisível. A destruição evidente é socialmente tornada inconsciente. O resultado, na prática, é o consentimento da maioria. Esta inconsciência é socialmente necessária, pois se articula com as estruturas de poder dominantes.

Não deixa de ser espantoso o fato de que temos tantas informações, provenientes de todos os lados, e muitas experiências cotidianas e, ainda assim, tais crises climáticas serem invisibilizadas. Trata-se do *evidente invisível*. Este fenômeno bastante peculiar requer esforços de explicação por parte dos pesquisadores e intelectuais.

Giddens (2009), por exemplo, acreditava que as transformações climáticas ainda não eram palpáveis, ainda não se mostravam diretamente para as pessoas. Nossa avaliação é que, dia após dia, esta tese não possa ser mais defendida como explicação da apatia. Raizer (2011; p. 365, 366), comentando a posição de Giddens, afirma que:

> Para Giddens, na concepção da maioria das pessoas, existe um abismo entre as preocupações e rotinas familiares/cotidianas, e seu impacto num abstrato e sombrio futuro de caos climático para o qual diversos estudos apontam. Mesmo com o conhecimento já existente sobre as consequências da mudança climática, individuais e coletivas, a humanidade como coletividade está apenas começando a tomar as medidas necessárias para responder de forma adequada às novas demandas em termos do desenvolvimento de novos hábitos, políticas e práticas.

Estamos de acordo sobre a existência de um *abismo* entre a percepção/atitude das pessoas e a realidade objetivamente existente. A ressalva a ser feita é que, da data da publicação original de Giddens (2009) até o presente momento, o caos climático deixou de ser uma abstração distante e não cotidiana. Por outro lado, discordamos inteiramente da afirmação de que a humanidade já tenha começado a tomar as "medidas necessárias" para equacionar o assunto.

Diante desta notável *indifference*, alguns cientistas e divulgadores de ciência desejam que a população se torne consciente — a conscientização ou sensibilização — da questão ambiental. A partir da identificação da importância da estrutura reificada da consciência, podemos afirmar que a tão necessária conscientização somente se dará com a crítica e, no limite, com a ultrapassagem do sistema do capital.

A segunda implicação é que, se o sistema vigente produz a apatia e o agravamento dos problemas ecológicos, outro sistema pode produzir outro tipo de atitude e de mentalidade. Um sistema socialista, no qual as pessoas possuem o máximo de consciência possível e no qual elas mesmas tomam as decisões conscientemente, certamente produzirá um outro posicionamento do homem perante a natureza.

O terceiro corolário é o seguinte. Se o capitalismo destrói a natureza e se ele próprio produz o nosso consentimento em favor dessa destruição, produz uma espécie de desejo de destruição, qual seria o sentido de acreditarmos em um "capitalismo verde" feito de "políticas verdes"? Que sentido faria a crença em um mitológico e até hoje inexistente capitalismo sustentável? Primeiro ultrapassar o capitalismo, depois salvar a natureza. Este é um nexo perdido por muitos que estudam as transformações climáticas fora do âmbito da crítica da economia política.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não são simples os desafios que cercam a humanidade. A catástrofe ambiental é ladeada por outros graves problemas sociais, tais como a crescente desigualdade social e as constantes e cotidianas ameaças de guerras nucleares[8].

Segundo Lessa (2016; p. 143) todos estamos situados em um dos "momentos contra-revolucionários mais longos e profundos da história. Nunca, como hoje, a humanidade passou por tantas décadas sem uma crise revolucionária digna do nome". Como explicar tanta apatia diante de problemas sociais tão candentes? A consciência dos homens deve ter um papel fundamental nessa histórica resignação.

A nossa tentativa, neste breve texto, foi a de colocar a reificação da consciência no debate, apontando nela uma categoria explicativa tanto da apatia quanto, por consequência, da reprodução permanente e ampliada da crise ambiental. Uma reorientação das atitudes que visa enfrentar a crise deve passar, necessariamente, pela consciência dos sujeitos.

Entendemos que a reificação da consciência seja uma categoria importante e que ainda falta ser considerada, e considerada com a devida atenção, nos estudos marxistas sobre a questão ambiental. A nosso ver, trata-se de um *missing link* que, ao não ser tratado nos meios acadêmicos e nos estudos ambientais, deixa de propiciar o levantamento de perguntas relevantes e de propor as soluções devidas. Falta marxismo nos estudos ecológicos, e, ainda mais, falta a reificação da consciência nos estudos que são simultaneamente ecológicos e marxistas.

Lukács sempre combateu o marxismo vulgar — embasado em um materialismo igualmente vulgar — que via na subjetividade apenas um epifenômeno da realidade externa, sem importância decisiva para o devir da história. Os processos da consciência devem ser estudados de forma materialista, histórica e dialética. Somente assim o marxismo poderá contribuir para o resgate da natureza e para a solução de outros problemas que a humanidade enfrentará no século XXI.

[8] Crises sociais advindas da miséria socialmente produzida, guerras nucleares e a crise ecológica são os grandes desafios que degradam e ameaçam a própria sobrevivência humana, no presente e no futuro próximo. Estes três problemas fundamentais são elencados e comumente tratados juntos por Mészáros (2021), e também em outros livros do autor.

Albert Camus (2019), numa passagem muito conhecida, afirma que o suicídio é a única questão filosófica verdadeiramente relevante. Para o autor, a posição do indivíduo que avalia se a vida vale a pena ou não é a atividade filosófica *par excellence*. Hoje em dia sabemos da possibilidade da crise ecológica vir a ser o suicídio coletivo da humanidade. Retirada a ênfase no indivíduo de Camus e colocado o problema ecológico que ameaça fatalmente toda a humanidade, não seria esse problema a questão filosófica do presente?

## REFERÊNCIAS


ARTAXO, Paulo. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?. *Revista USP*, São Paulo, Brasil, n. 103, p. 13–24, 2014. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/99279 . Acesso em: 21 nov. 2024.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Grupo Editorial Record. Rio de Janeiro, 2019.

CNN BRASIL. Clima de deserto: umidade relativa do ar fica abaixo de 12% em partes do país, tempo seco tem sido motivo de diversos alertas de emergência do Inmet. Publicado em 20/08/2024 às 12:33. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/clima-de-deserto-umidade-relativa-do-ar-fica-abaixo-de-12-em-partes-do-pais/. Acesso em: 22 nov. 2024.

_____. Áreas do Brasil podem ficar inabitáveis em 50 anos, segundo estudo da Nasa: aumento das temperaturas e da umidade podem tornar regiões do país inabitáveis. Publicado em 23/07/2024 às 11:51. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/areas-do-brasil-podem-ficar-inabitaveis-em-50-anos-segundo-estudo-da-nasa/. Acesso em: 23/04/2025.

DOWBOR, Ladislau. *A era do capital improdutivo: Nova arquitetura do poder-dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

FOSTER, John Bellamy. A ecologia da economia política marxista. *Lutas sociais*, n. 28, p. 87-104, 2012.

GIDDENS, Anthony. *The Politics of Climate Change*. Polity Press. Cambridge, 2009. 256p.

LESSA, Sérgio. *Para compreender a ontologia de Lukács*. Coletivo Veredas, 4. ed. Maceió, 2016.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução: Rodnei Nascimento. Martins Fontes. São Paulo, 2003.

MAP BIOMAS BRASIL. Área queimada no Brasil entre janeiro e setembro foi 150% maior que no ano passado. Disponível em: https://brasil.mapbiomas.org/2024/10/11/area-queimada-no-brasil-entre-janeiro-e-setembro-foi-150-maior-que-no-ano-passado/. Acesso em: 22 nov.2024.

MARTINS, Rodrigo Constante. O paradoxo de Giddens. *Revista Contemporânea*, n. 1 p. 237-243, Jan.–Jun. 2011.

MÉSZÁROS, István. *Para além do Leviatã: crítica do Estado*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2021.

MOORE, Jason W. The Capitalocene. Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis. *The Journal of Peasant Studies*. Vol. 44. 2014.

NETTO, José Paulo (org.). *História e consciência de classe: cem anos depois*. Editora Boitempo. São Paulo, 2023.

RAIZER, Leandro. Anthony Giddens e as políticas da mudança climática. *Revista Sociologias*. Porto Alegre, ano 13, n. 26, p. 364-369, jan./abr. 2011.

# AS CONTRIBUIÇÕES DE ROLANDO ASTARITA PARA A RECUPERAÇÃO E ATUALIDADE DA TEORIA MONETÁRIA DE MARX

# ROLANDO ASTARITA'S CONTRIBUTIONS TO THE RECOVERY AND RELEVANCE OF MARX'S MONETARY THEORY

Warley Nunes
Mestre e doutorando em Filosofia pela UFMG.
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9995-5525
E-mail: nunes.waley@gmail.com

## RESUMO:

O trabalho teve por objetivo apresentar, por meio da elaboração do economista argentino Rolando Astarita, a atualidade da teoria monetária de Marx. Para isso, dividiremos este artigo em quatro seções. Na primeira, discutiremos o conceito de dinheiro em Marx, analisando a complexa relação entre o dinheiro-mercadoria, o papel-moeda inconvertível e a especificidade do dinheiro de crédito; finalizaremos enfocando a importância monetária do ouro e como este, a despeito das mudanças pelas quais passou o sistema monetário internacional, segue sendo o meio de reserva de valor fundamental no capitalismo, principalmente nas crises. Na seção dois, abordaremos a crítica de Astarita à Teoria Quantitativa da Moeda; demonstraremos que, para Marx, a quantidade do meio circulante é determinada pelas necessidades de circulação. Na seção três, discutiremos a taxa de câmbio destacando a relação entre a moeda nacional e a moeda internacional e como essa relação determina a taxa de câmbio. Concluímos, com foco na crítica que Astarita faz à Teoria Monetária Moderna; para isso, iremos enfatizar as noções de trabalho produtivo e trabalho improdutivo, bem como a crítica à noção de dinheiro como uma mera criação estatal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dinheiro, Moeda, Ouro.

## ABSTRACT:

This paper aims to present the continued relevance of Marx's monetary theory through the work of the Argentine economist and professor Rolando Astarita. To this end, this paper is divided into four sections. In the first one, it is discussed Marx's concept of money analyzing the complex relationship between commodity money, inconvertible paper money, and the specificity of the nature of credit money; the section is finished by focusing on the monetary importance of gold and how—despite changes in the international monetary system—gold remains the fundamental reserve of value in capitalism, particularly during crises. The second section addresses Astarita's critique of the Quantity Theory of Money, demonstrating that, for Marx, the quantity of the circulating medium is determined by the needs of circulation. The third section discusses exchange rates highlighting the relationship between national and international currencies, and also how this relationship determines the exchange rate. Finally, the paper concludes by focusing on Astarita's critique of Modern Monetary Theory, emphasizing the concepts of productive and unproductive labor, as well as the critique of the notion of money as a mere creation of the State.

**KEYWORDS:** Money, Currency, Gold

## INTRODUÇÃO

Rolando Astarita é um importante economista argentino e professor universitário que, por meio de seu blog pessoal[1] divulga, de forma rigorosa, conteúdos relacionados à crítica da economia política, com foco na obra de Marx/Engels e na tradição marxista. Entre os temas tratados por Astarita, um dos que mais suscita debates é o que trata da questão monetária. Astarita, juntamente com o economista brasileiro Claus Germer, propõe o que poderíamos classificar como uma teoria monetária marxista clássica, segundo a qual o ouro continua sendo o dinheiro-mercadoria com valor intrínseco, além de funcionar como respaldo para o valor do dinheiro emitido pelos bancos centrais. Uma das evidências que sustentam essa tese é o aumento das reservas metálicas dos principais Bancos Centrais do mundo

A primeira constatação do economista argentino neste tema particular é que a economia neoclássica não possui uma teoria coerente sobre o dinheiro. Uma das razões para essa ausência de coerência é o raciocínio circular presente nessa elaboração: pois, enquanto, no caso das mercadorias em geral, o valor seria derivado de suas propriedades físicas e naturais — vinculado ao valor de uso — no caso do dinheiro, o raciocínio se inverte completamente.

Dito de outro modo, ao explicar o valor das mercadorias se recorre a um princípio subjetivo, e a mercadoria tem utilidade antes de ter valor. Porém no caso do dinheiro se deve partir do suposto que tem valor. De maneira que o dinheiro tem valor antes de ter utilidade. Com a qual, ademais esse raciocínio é tautológico. Por que tem valor o dinheiro? Resposta: porque tem utilidade. Por que tem utilidade? Resposta: porque tem valor (Astarita, 2004, p. 32).

Sob esse ponto de vista, o dinheiro passa a ser o que atua como dinheiro. Nessa fórmula tautológica se considera como dinheiro, cédulas, depósitos a vista, depósitos a prazo etc; contudo, [...] “o problema de fundo é insolúvel porque o dinheiro tem sido introduzido como um fato não econômico — o que o determina é o fator político, o Estado, de maneira exógena” (Astarita, 2004, p. 32). Assim, a economia neoclássica não pode elaborar teoricamente sobre o conceito de dinheiro, ou seja, não pode dizer o que ele é. “Por isso, os economistas estão acostumados a abordar diretamente as funções do dinheiro sem discutir o conceito de dinheiro” (Astarita, 2004, p. 32).

Keynes também não escapa desse caráter exógeno do dinheiro já que era um adepto das teses cartalistas. Como lembra Astarita, para Keynes o dinheiro é uma criação estatal que surge quando o Estado decide declarar qual a unidade de conta deve ser considerada como dinheiro. Conforme Keynes, o dinheiro tem duas funções principais, “ser unidade de conta, para qual, não precisa ser um objeto substantivo e reserva de riqueza” (Astarita, 2012, p. 89). Diferente é a posição de Marx, pois, o dinheiro como equivalente de valor não pode se desmaterializar completamente do dinheiro-mercadoria, por isso, o ouro segue tendo uma importância monetária como será teorizada nesse artigo.

[1] Ver em: https://rolandoastarita.blog/. Consultado em 2025.

Já no campo das chamadas teorias econômicas heterodoxas que teorizam sobre dinheiro e moeda, uma que vem ganhando destaque é a chamada Teoria Monetária Moderna, MMT (Modern Monetary Theory). Essa teoria tem se tornado muito popular, principalmente, entre economistas, pois se propõe a ser um contraponto à teoria econômica ortodoxa, posicionando-se de forma radicalmente contrária à teoria quantitativa da moeda e ao dogma da austeridade fiscal.

Em termos gerais a MMT como afirmam Edemilson Paraná e Mollo (2021) é baseada em ideias heterodoxas de Keynes (1996), podemos acrescentar os argumentos de Aba Lerner (1943, 1947) e Minsky (1986), além de outros intérpretes como o importante representante Randal Wray (1998). De Keynes a MMT toma seus desdobramentos sobre o dinheiro e sua admiração pela perspicácia do cartalismo[2]. Isso quer dizer, que o dinheiro não é emitido levando em conta seu respaldo em uma mercadoria específica (ouro), uma vez que, como vai dizer Astarita, no essencial, esses teóricos sustentam que o "Estado institui o dinheiro não porque o define como de curso legal, e sim porque aceita recebe-lo pelo pagamento de impostos. Assim, esse dinheiro, *fiat Money*, tem valor porque serve para pagar impostos" (Astarita, 2018, s/p)[3].

O conceito de dinheiro posto à baila pelo pensamento econômico é objeto de inúmeras controvérsias e constitui uma das categorias mais desafiadoras. Mesmo no marxismo, não há consenso sobre a teoria monetária de Marx, visto que, para muitos marxistas o dinheiro se desmaterializou e deixou de ser o dinheiro-mercadoria com valor intrínseco, conforme teorizado por Marx na sua obra magna *O Capital*.

Em sentido contrário a tal perspectiva, Germer (2001) aponta que esses autores "não perceberam que a retirada do dinheiro (= ouro) das funções da circulação não constitui, na teoria de Marx, critério suficiente para caracterizar uma mudança de natureza do dinheiro"[4]. Roberts também intervêm neste debate em favor da teoria monetária de Marx e, nos adverte, "a moeda fiduciária não muda o papel ou a natureza do dinheiro na economia capitalista. O dinheiro-mercadoria (ouro) contém valor, enquanto que o dinheiro não-mercadoria representa/reflete o valor"[5]. Uma vez que, como afirma o próprio Marx (1859): "A intervenção do Estado, que emite o papel-moeda de curso forçado considerarmos apenas essa classe de papel-moeda — parece anular a lei econômica"[6]. Todavia, quando este é "absorvido pela circulação, o sinal de valor ou o papel-moeda sofre suas leis imanentes[7]". Apoiando-se nos argumentos de Marx, Astarita vai demonstrar que a teoria monetária marxiana a despeito das mudanças no sistema monetário internacional segue tendo vigência.

---

[2] O cartalismo se baseia na obra de Knapp para o qual o dinheiro é uma criação do Estado.

[3] Astarita, R. Economia K y la teoria monetária moderna -1. Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2018/07/19/economia-k-y-la-teoria-monetaria-moderna-1/. Consultado em 2025.

[4] Germer, C. 2001, p. 205.

[5] Roberts. 2021, s/p.

[6] Marx. 2008, p. 153.

[7] Marx. 2008, p. 153.

A questão principal do trabalho é (i) demonstrar a importância monetária do ouro e como este, a despeito de não cumprir mais as funções de meio de troca e de pagamento, continua sendo o principal meio de entesouramento e a reserva de valor fundamental no modo de produção capitalista, sendo, em última instância, o meio de pagamento final; (ii) à luz da concepção de dinheiro apresentada na primeira parte, examinaremos a crítica de Marx à Teoria Quantitativa da Moeda a partir das elaborações de Astarita, destacando como essa teoria ignora a função do dinheiro como tesouro; (iii) analisar a temática das taxas de câmbio e como as moedas nacionais se articulam com a moeda mundial. Por fim, na última seção do artigo, (iv) examinaremos a crítica de Astarita à Teoria Monetária Moderna, sobretudo por esta pressupor que os graves problemas do capitalismo poderiam ser resolvidos por meio da impressão de moeda.

### 1.2. A importância monetária do ouro[8]

Astarita observa que a maioria dos economistas, incluindo marxistas, considera que a teoria monetária de Marx está ultrapassada ou não é adequada para compreender os fenômenos contemporâneos, pois, segundo eles, "Marx estabeleceu uma vinculação orgânica entre o valor do dinheiro de papel e o dinheiro-mercadoria, isto é, o ouro" (Astarita, 2010, s/p)[9]. Nesse passo, conforme esses autores, com a introdução do dinheiro de papel, não convertível em ouro, o dinheiro perde sua referência ao dinheiro-mercadoria. Tal posição consiste em apresentar que o dinheiro teria se desmaterializado e seu valor não manteria mais vínculo com o metal. O ouro, portanto, seria apenas mais um ativo monetário ou, como dizia popularmente Keynes: uma "relíquia bárbara" (Astarita, 2010).

Nessa perspectiva, conforme Astarita (2010) os primeiros a desenvolver a tese da desmaterialização do dinheiro dentro do marxismo foram os regulacionistas, como Aglietta e Lipietz, nas décadas de 1970 e 1980. Em seguida, essa tese foi retomada por autores do novo enfoque, como Dumenil, e por marxistas influenciados por Kalecki.

O economista argentino chama nossa atenção para o fato de que nos autores marxistas, da teoria da regulação e do novo enfoque — o dinheiro de papel inconversível de curso forçado emitido pelo Estado não tem seu valor determinado pela confiança, como nas abordagens neoclássicas e keynesianas. Embora o dinheiro inconversível seja uma criação do Estado, ele se insere nas relações de produção e troca. Assim, o valor do dinheiro é derivado diretamente do trabalho total empregado

[8] Os textos de autoria de Rolando Astarita que utilizamos neste artigo estão todos em formato online e disponibilizados no blog do próprio autor.
[9] Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2010/08/30/el-rol-monetario-del-oro/. Consultado em 2025.

pela sociedade, sendo calculado pela divisão do volume de dinheiro pelas horas trabalhadas na sociedade (Astarita, 2010).

Desse modo, o valor do dinheiro inconversível pode ser expresso na seguinte equação: $\frac{\square\square}{\square}$ onde M é a quantidade de dinheiro, V a velocidade de circulação, e L o trabalho total. A primeira conclusão que Astarita retira dessa elaboração é que tal equação: "*supõe que o trabalho privado está validado antes de que a mercadoria chegue no mercado",* do contrário, o dinheiro não poderia expressar o valor da mercadoria (Astarita, 2010, s/p; *grifos do autor*). Ademais, seu valor surge "por reflexo" (Astarita, 2016c, s/p)[10]. Desse modo, como preconiza Astarita, se invertem as determinações da teoria de Marx sobre o valor e o mercado.

> Acontece que, segundo a teoria de Marx, os trabalhos privados *só são validados no mercado quando as mercadorias são vendidas*. Antes da venda, nenhum trabalho privado é validado como trabalho social; em outras palavras, para que haja valor, não é preciso apenas trabalhar com a tecnologia e intensidade socialmente necessárias; você também tem que vender a mercadoria. Somente na venda, o trabalho passa à sua forma objetivada, é transformado em valor. É por isso que a venda constitui o "momento da verdade". Para isso, é necessário que o dinheiro incorpore valor em relação à mercadoria (Astarita, 2010, s/p).

Nesse sentido, para que o valor se torne uma forma objetiva, ele precisa passar pela venda. Somente assim, o trabalho privado se converte em trabalho social. Por isso, a venda é o "momento da verdade" ou, como afirma Marx, o momento em que a mercadoria precisa realizar seu "salto mortal". Isso é possível porque o dinheiro "incorpora valor" no ato das trocas, surgindo no mercado como "corpo de valor". Nessa ótica, o dinheiro não é um mero signo injetado de fora da circulação mercantil para "reduzir custos de transação". Quem age assim apaga as contradições da mercadoria — "entre valor de uso e valor; entre trabalho abstrato e concreto; entre valor de troca e valor; entre trabalho privado e social, o que fornece a base para as crenças mais fantásticas sobre a superação dos males do sistema comercial através da engenharia monetária"[11] (Astarita, 2018e, s/p).

Na formulação de Astarita, o dinheiro "surge da contradição que a mercadoria carrega, que, por sua vez, deriva da contradição entre a produção realizada de forma privada e a produção social" (Astarita, 2010, s/p). Nesses termos, Astarita apoiando-se na argumentação de Marx, na qual a mercadoria deve necessariamente expressar seu valor relativo em outra mercadoria que assume a forma equivalente de valor (dinheiro), reverbera, que o dinheiro é uma mercadoria que por meio de seu valor de uso expressa no seu corpo natural a propriedade social de ter valor das outras mercadorias:

---

[10] Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2016/08/22/papel-moneda-oro-y-la-teoria-monetaria-de-marx-3/. Consultado em 2024.

[11] Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2018/10/31/origen-del-dinero-cuestiones-teoricas/. Consultado em 2024.

> A ideia de que é impossível dissociar o dinheiro de uma mercadoria equivalente geral (digamos o ouro) encontra então a sua raiz nesta questão. Mas é preciso notar que não se trata apenas de mais uma mercadoria (como pensava Ricardo, quando escreveu que a Inglaterra poderia pagar a sua dívida em trigo ou ouro). O dinheiro-mercadoria, na concepção de Marx, é uma mercadoria especial, pois tem o privilégio de incorporar valor; por isso não pode ser considerado um simples "numerário" condenado a circular. Do exposto também emerge a ideia, fundamental na crítica de Marx à teoria quantitativa, de que o valor do dinheiro não pode surgir da circulação. O dinheiro entra em circulação com valor, ou melhor, como a personificação do valor. Por sua vez, a mercadoria chega ao mercado com um preço, que deve ser concretizado, ou não, na venda (Astarita, 2010, s/p).

É por isso que o dinheiro-mercadoria, como encarnação do valor, se torna valor de forma autonomizada, já que o dinheiro entra na circulação como corpo de valor. Na elaboração de Marx a mercadoria precisa validar-se mediante sua venda, diferente é o que acontece com o dinheiro, pois, "ele como encarnação de valor não necessita se validar como trabalho social, porque já o é diretamente antes que se produza a venda. Posto isso, seja dinheiro-mercadoria ou signo de valor, *o equivalente encarna valor"* (Astarita, 2016c, s/p), *e* o objeto que melhor cumpre essa função pelas suas propriedades naturais e sociais é o ouro.

Ainda, segundo Astarita: "é uma realidade que o ouro não é demandado como um simples metal, mas sim enquanto equivalente geral, devido à sua existência econômica como dinheiro-mercadoria. Mais precisamente, seu "valor de uso conserva valor, encarnando o tempo de trabalho diretamente social" (Astarita, 2010, s/p). Mesmo que o ouro não assuma as funções de meio de troca e de meio de pagamento, ele continua a atuar como meio de entesouramento e como reserva mundial última de valor. Com o Intuito de comprovar sua tese, Astarita apresenta o seguinte argumento:

> Os próprios diretores dos bancos centrais reconhecem que é necessário ter reservas de ouro porque, depois de tudo, "é o único ativo que não é passivo de nenhum governo." Por isso, não é de estranhar que, à medida que se desenvolvem as crises, os bancos centrais obtêm mais ouro, refletindo a desconfiança no bilhete de papel. Os dados corroboram com o que afirmamos (Astarita, 2010, s/p).

A fim de explicar esse posicionamento, podemos agora analisar o papel-moeda inconversível emitido pelo Estado e sua relação com o ouro (forma de valor autonomizado). Antes, cabe uma advertência do próprio Astarita (2016a): devemos ter em mente que as notas bancárias mencionadas por Marx em *O Capital*, capítulo III do Tomo I, não são papel-moeda inconversível de curso forçado como as entendemos hoje. As notas bancárias surgem da circulação do capital mercadoria e, portanto, são uma forma de crédito cuja função é atuar como meio de circulação.

Por sua vez, elas não desempenham outras funções do dinheiro, como medida de valor, meio de entesouramento, meio de pagamento final ou meio para saldar transferências internacionais. "Isto

significa que, em última instância, a pirâmide de meios de circulação descansa sobre a confiança de que existe uma reserva última de valor em que se saldam os pagamentos" (Astarita, 2016a, s/p)[12]. Como podemos notar, Astarita recusa a tese de que o valor do papel-moeda inconvertível se baseia na confiança (como nas abordagens neoclássicas e keynesianas). Da mesma forma, ele também rejeita a tese dos regulacionistas e dos teóricos do novo enfoque, segundo a qual o valor do papel-moeda inconversível deriva diretamente do trabalho total da sociedade. Então, onde reside o valor da nota emitida pelo Estado?

> Comecemos de qualquer maneira pela nota emitida pelo Estado, mas conversível em ouro, caso mais analisado por Marx (o Banco da Inglaterra emitiu notas com lastro em ouro). Aqui o signo circula como representante do ouro. Portanto, em princípio, a questão não apresenta dificuldades: a proposição central de Marx é que a quantidade de papel-moeda que deve circular, representando simbolicamente o ouro, teria que ser limitada à quantidade de ouro ou prata que circularia se a nota não fosse presente (Astarita, 2016b, s/p.).[13]

Com efeito, o papel-moeda é um signo de valor, sua quantidade, como Marx nos diz (2013), deve corresponder à quantidade de ouro ou prata da qual ele atua como representante simbólico. "Uma lei específica da circulação das cédulas de dinheiro só pode surgir de sua relação de representação com o ouro. E tal lei é simplesmente aquela que diz que a emissão de papel-moeda deve ser limitada à quantidade de ouro (ou prata) — simbolicamente representada pelas cédulas" (Marx, 2013, p. 201). A complexidade reside quando o papel-moeda já não guarda nenhuma relação direta com o ouro. Daqui muitos deduzem que Marx não foi capaz de prever a inconversibilidade. Entretanto, "a realidade é que Marx considerou episódios de inconversibilidade e não viu motivos para alterar, na substância, sua formulação (embora, se alterem as formas em que opera a lei econômica)" (Astarita, 2016b, s/p). Para exemplificar, o Banco da Inglaterra na crise decretava a inconversibilidade da libra, o caso de inconversibilidade mais analisado por Marx foi o do táler prussiano.

> Na Prússia existe dinheiro de papel de curso forçado. (...). Esses táleres de papel (...) não são legalmente convertíveis em prata em nenhum banco etc. (...), No entanto, sua denominação é a da prata. Um táler de papel declara representar o mesmo valor que um táler de prata. Caso a confiança no governo fosse profundamente abalada, ou caso esse dinheiro de papel fosse emitido em proporção maior do que a exigida pelas necessidades do curso (...) o táler de papel deixaria de equivaler na prática ao táler de prata e seria depreciado, (...) (Marx, 2011, p. 83).

---

[12] Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2016/08/09/papel-moneda-oro-y-la-teoria-monetaria-de-marx-1/. Consultado em 2024.

[13] Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2016/08/15/papel-moneda-oro-y-la-teoria-monetaria-de-marx-2/. Consultado em 2024.

Como sugere, o excerto acima, deve haver mesmo com papel-moeda de curso forçado uma relação de respaldo, ou a confiança que esses papéis em algum momento possam ser convertidos em algum tipo de reserva última de valor, porquanto, como vimos, estes papéis não podem ter por base unicamente a confiança, como pensam os economistas. Quer dizer, o valor do papel-moeda é determinado pela sua quantidade em circulação e pela relação mediada que ele mantém com o seu respaldo, contudo isso tudo vira de ponta cabeça, dado que: "Na circulação dos sinais de valor aparecem invertidas todas as leis da circulação monetária real. Enquanto o ouro circula porque tem valor, o papel tem valor porque circula." (Marx, 2008, p. 153). E continua Marx: "Enquanto o valor de troca das mercadorias, dada a quantidade de ouro circulante, depende de seu próprio valor, o valor do papel depende da quantidade que circula." (Marx, 2008, p. 155).

Desse modo, uma relação complexa se estabelece entre o papel-moeda de curso forçado e o dinheiro-mercadoria. Com o desenvolvimento da circulação metálica paulatinamente se cinde o signo e o conteúdo, que, por sua vez, engendra a cisão entre existência real e existência funcional do dinheiro (Marx, 2008). Com a existência funcional do dinheiro predominando sobre sua existência real, o dinheiro passa a ser substituído por signos de valor autônomos, o que Marx chamou de idealização da moeda. A existência ideal do dinheiro no processo de circulação faz com que esse se torne um signo com incidência na instância legal. A moeda adquire um caráter político, "o signo se separa do ouro, isso faz com que a massa de signos não coincida com a massa de ouro que o respalda." (Astarita, 2016d, s/p). Por consequência, isso gera a impressão de que o Estado, desde fora, pode alterar as leis da circulação de mercadorias, e quando o faz, é sempre com autonomia relativa, ocultando a relação complexa que se estabelece entre os signos de valor e o seu respaldo último (ouro).

> *Mas isto não rompe a ligação com a moeda-mercadoria, uma vez que persiste no fato de esta relação ser estabelecida no mercado de ouro*. É por isso que hoje, quando falamos do "preço do ouro", este não deve ser considerado com o mesmo estatuto que o preço de qualquer outro metal nos mercados internacionais, mas *sim como a expressão mistificada do conteúdo de ouro da nota*. Como Mandel já tinha salientado, o preço do ouro é uma expressão do valor do dólar. (...) "No atual regime de intercâmbio de ouro, o preço *do ouro* representa o valor do dólar definido pela Reserva Federal dos Estados Unidos em relação ao ouro." (Mandel, 1976, p. 179,). Assim, por exemplo, se desde o início de outubro de 2002 até março de 2005 o preço do ouro subiu de 320 para 425 dólares, segundo este critério, o dólar deixou de valer 0,003125 onças de ouro para valer 0,0023529 onças (Astarita, 2016b, s/p, grifos do autor).

É no mercado de ouro que se estabelece a relação mediada entre o papel-moeda de curso forçado (dólar) e o dinheiro-mercadoria. Contudo, isso não significa que ao modificar os custos de extração de ouro automaticamente acontecerá uma modificação no valor do papel-moeda (Astarita, 2016d). A rigor, a evolução do processo de circulação da moeda a converte em mero "signo de sua

substância" e isso abre o caminho para vários outros símbolos, fazendo com que o signo se separe do ouro (Astarita, 2010).

Nesse processo, a *existência funcional* do dinheiro só se aprofundou, o que provoca a separação entre o símbolo de valor e o que ele deveria representar: "Precisamente a existência ideal do dinheiro no processo de circulação. O facto de ser um símbolo e de a autoridade jurídica e política influenciar esse carácter, significa que a *massa de signos não coincide com a massa de ouro que o suporta"* (Astarita, 2016b, s/p, grifos do autor). Dessa maneira, a autoridade política passa a sobredeterminar esse processo, e a relação de convertibilidade dólar/ouro não é estabelecida de forma direta, mas uma relação mediada e complexa. Na concepção apresentada, o sistema monetário é um sistema hierárquico onde a *"referência última de valor não é dada pela nota da moeda de curso forçado e nacional, mas pela restrição imposta pela sua relação com o dinheiro mundial e, em última instância, com o ouro"* (Astarita, 2016d, s/p, grifos do autor).

> (...) é uma realidade que as moedas se articulam de forma hierárquica. E isto ocorre porque toda moeda fiduciária, ainda que careça de valor em si mesma, "tem que comportar, entretanto certa referência ao valor" (Brunfoff, 1975, p. 189). Isto é, para serem reconhecidas como equivalentes gerais (encarnação do valor), as moedas devem ser convertíveis entre elas. Por isso, Brunhoff sustenta que a referência do dinheiro ao valor se estabelece de forma indireta, partindo da combinação das diferentes moedas entre si (ibid) (Astarita. 2018, s/p).

Mesmo o ouro não ocupando a função de meio de pagamento, ele continua a atuar como meio de entesouramento no sistema monetário internacional, ou seja, reserva última de valor, e a depender da situação, o ouro se torna meio de pagamento final. Por isso, a necessidade das reservas em ouro dos bancos centrais[14]. Portanto, os vários tipos de notas de crédito e de ativos financeiros, em última instância, devem ser convertíveis em algum símbolo de valor "tangível". Como afirma Astarita:

> (...) a confiança na moeda reside na capacidade dos bancos comerciais de converterem os seus passivos em dinheiro de outro banco comercial e/ou em dinheiro do banco central, quando os clientes o exigem. *Há confiança pública devido à conversibilidade par*, ou seja, "que um dólar é um dólar, qualquer que seja a forma que assuma, seja numa letra ou numa conta." (BIS, 2003). O sistema de pagamentos baseia-se na confiança de que serão finalmente "liquidados" na moeda do banco central (Astarita, 2016d, s/p, grifos do autor).

[14] Astarita registra: el oro continúa siendo un activo de reserva de los bancos centrales de las principales potencias. A fines de 2022 representaba el 77% de las reservas oficiales de EEUU (8.133 toneladas de oro); el 73,5% de las de Alemania (3.366 toneladas); 68.3% de Italia y 63,2% de Francia. Son cifras no despreciables en terminos de riqueza inmovilizada. Por ejemplo, las reservas oficiales de oro de EEUU, al precio (julio 2023) de la onza troy US$1.957 equivalen a unos US$ 560.000 millones (el valor libro registrado en la FED es mucho menor, US$ 42,22 la onza). ¿Para qué se mantiene atesorada esa masa de valor? Una teoría monetaria coherente debe poder explicar esta permanencia del oro en los sistemas monetarios. (Astarita, 2023, s/p).

Com o desenvolvimento do dinheiro de crédito se projeta a ilusão que o dinheiro é um mero signo, e que as várias notas de crédito são dinheiro em sentido pleno (Astarita, 2016d). Isso ocorre porque o dinheiro creditício vai adquirindo certa autonomia em face da base monetária. Desse modo, no momento de auge do ciclo econômico: "Letras de câmbio, cheques, ações, títulos governamentais, cartões de crédito ou débito parecem ser dinheiro tão bom quanto o dinheiro do banco central" (Astarita, 2016b, s/p). O que impera é a confusão entre o signo de valor e o dinheiro creditício. O dinheiro creditício não é dinheiro em sentido pleno, pois esse tem que ser validado na moeda do banco central. "É justamente nas crises que a dependência, com relação à moeda do Banco Central, se manifesta."

> A crise segue então uma sequência hierárquica. Em primeiro lugar, questionam-se as letras de câmbio, os títulos sobre capital fixo ou circulante, ou os do Estado (note-se que por isso não podem ser a reserva última e tangível de "valor"), (...). Se isto conduzir a uma queda nos preços dos títulos, os ativos dos bancos são desvalorizados (...), os depósitos querem ser recolhidos em notas, como aconteceu na crise argentina de 2001. (...) devido à deterioração dos ativos do banco e a liquidação do capital próprio para cobrir prejuízos; é o cenário do Lehmans em 2008 (Astarita, 2016d, s/p).

Nesse sentido, a "liquidação de pagamentos em moeda do banco central continua a ser crucial para o sistema" (Astarita, 2016b, s/p). Desse modo, em meio à crise monetária, a massa de papéis creditícios que circula como dinheiro tende a se desvalorizar. Nesse contexto, ocorre a "transformação repentina do sistema de crédito em sistema monetário" (Marx, 2013, p. 211). A palavra-chave nesse contexto é "liquidez". O que se impõe é a necessidade de dinheiro pleno (a reserva última de valor). Esse processo evidencia a contradição entre as funções do dinheiro como meio de troca e como meio de pagamento.

> A função do dinheiro como meio de pagamento traz em si uma contradição direta. Na medida em que os pagamentos se compensam, ele funciona apenas idealmente, como moeda de conta [Rechengeld] ou medida dos valores. Quando se trata de fazer um pagamento efetivo, o dinheiro não se apresenta como meio de circulação, como mera forma evanescente e mediadora do metabolismo, mas como a encarnação individual do trabalho social, existência autônoma do valor de troca, mercadoria absoluta. Essa contradição emerge no momento das crises de produção e de comércio, conhecidas como crises monetárias (Marx, 2013, p. 210-211).

Em razão disso, no momento das crises monetárias surge a necessidade, segundo Astarita (2016), da moeda última, ou seja, a moeda que salda os pagamentos e essa não pode apresentar nenhum risco de liquidez. Afinal, a crise monetária leva a necessidade de converter os títulos privados em dinheiro do banco central. Por conseguinte, converter esses papeis em dinheiro mundial (dólar). Por

fim, se aumentar a desconfiança com o bilhete que é a encarnação de valor mundial, o último recurso será a conversão desses papéis para o equivalente geral, ou o dinheiro-mercadoria (ouro).

> Por isso também, as diversas funções do dinheiro na teoria de Marx só podem ser cumpridas, em sua totalidade, pela base monetária —– dinheiro nas mãos do público e pelas reservas dos bancos, e somente essa, é dinheiro propriamente dito. Os créditos monetizados – letras de câmbio, cheques pós-datados, sobre giros, cartões de débito e crédito, etc. —– não são medida e nem reserva de valor, e não podem cumprir a função de meio de pagamento último do sistema monetário; só cumprem *uma* função do dinheiro, a de meio de troca. Não constituem dinheiro em sentido pleno, ainda que permitam reduzir a necessidade de dinheiro efetivo no sistema monetário. Por isso não faz sentido falar de "massa monetária" como um todo indiferenciado. A massa monetária – bilhetes de todo tipo de depósitos – não cumpre todas as funções do dinheiro e seu crescimento não possui efeitos inflacionários. O que tem efeitos inflacionários é o aumento da base monetária, na medida em que leve à perda de confiança na possibilidade de converter esses bilhetes em seu respaldo, este constituído por divisas ou por ouro – em uma certa paridade estabelecida, seja essa paridade legal ou determinada na prática pelo mercado (Astarita, 2012, p. 155).

De posse dessa concepção, que nos diz o que é o dinheiro propriamente dito, poderemos compreender a crítica de Marx à Teoria Quantitativa da Moeda.

### 1.3 Crítica a Teoria Quantitativa da Moeda

Pelo exposto acima, podemos compreender melhor à crítica de Marx a Teoria Quantitativa da Moeda, (doravante TQM), teoria essa que tem sua origem nas obras de Montesquieu e David Hume, mas ganhou destaque com David Ricardo, teve sua formalização matemática no século XX com Irving Fisher.

Em sua versão simplificada pressupõe que "uma massa de mercadorias se compara com uma massa de dinheiro" (Astarita, 2016). A partir disso, essa teoria preconiza, que os preços sobem em função do aumento da base monetária sobre a produção real. Para essa teoria, o dinheiro é neutro e é injetado de fora para dentro da economia real. Desse modo, a TQM é representada pela seguinte equação proposta por Fisher: $MV = PY$, onde M é a quantidade de moeda, V a velocidade de circulação, P o índice de preços, e Y produto real da economia. Ainda de acordo com essa teoria, V é estável e Y está dado. Sendo assim o aumento de M, causaria uma elevação dos preços, de acordo com a equação $P = (M.V) /Y$.

Conforme Astarita, a proposição central da Teoria Quantitativa é que a principal função do dinheiro é servir como meio de circulação. Dessa forma, o entesouramento não é levado em consideração — como ocorre em Ricardo — ou é considerado relativamente estável, como em Milton Friedman. Contra a TQM, existe toda uma tradição crítica, cujas origens remontam a James Steuart,

passando pelos teóricos da *Banking School* (Tooke e Fullarton), chegando a Marx e sendo continuada pelos pós-keynesianos e pelos teóricos da regulação (Astarita, 2016).

Como atesta Astarita, no volume I de *O Capital* de Marx, a fórmula de Fisher já se faz presente; contudo, de forma invertida, e ela pode ser representada assim: M = PY/V.

> (...) dado um volume de transações (que não tem que estar no nível do pleno emprego); dados os preços das mercadorias (que, na teoria de Marx, estão determinados pela lei do valor); dado um certo valor do dinheiro e dada uma certa velocidade do mesmo, a quantidade de massa monetária que circula está determinada. Em outras palavras, se M está determinada pelas outras variáveis, a equação se interpreta em sentido contrário ao da teoria quantitativa. Essa é a posição de Marx. Por isso, de fato, encontramos a equação de Fisher no capítulo 3 de *O Capital.* A esse respeito, um argumento central de Marx diz que o dinheiro que não é necessário para a circulação permanece em reserva; no qual implica afirmar que a função principal do dinheiro não é ser meio de troca (Astarita, 2016, s/p).

Para compreender a crítica de Marx à TQM, é necessário considerar que a primeira função do dinheiro, apresentada em *O Capital*, é a de ser medida ideal do valor. Para isso, o dinheiro precisa encarnar valor — em outros termos, o dinheiro é a encarnação do trabalho diretamente social (trabalho abstrato). Isso ocorre, porque para Marx o valor não se origina na esfera da circulação, mas sim na produção. Para que o dinheiro apareça como equivalente geral e encarnação do trabalho abstrato, ele deve ser uma mercadoria. Com isso, compreendemos por que o dinheiro não pode ser apenas um mero signo condenado a circular mediando as trocas. Entretanto, deve-se observar que não se trata de uma mercadoria como qualquer outra. O dinheiro é uma mercadoria especial.

> (...) a ideia, fundamental na crítica de Marx à teoria quantitativa, de que o valor do dinheiro não pode surgir da circulação. O dinheiro entra na circulação com valor, melhor dizendo, como encarnação do valor. Por sua vez, as mercadorias chegam no mercado com um preço, que deve realizar-se, ou não, no momento da venda. Portanto, não faz sentido dizer que os preços das mercadorias se determinam no mercado com a comparação entre a massa de mercadoria e o dinheiro (Astarita, 2016, s/p).

Para Marx e Astarita (2013: 2016) existe uma hierarquia entre as funções do dinheiro, primeiro essa deve ser medida ideal do valor. Por conseguinte, meio de circulação onde se articula com as funções de meio de entesouramento, meio de pagamento e dinheiro mundial. A TQM acaba por considerar de forma abstrata e unilateral a função de meio de circulação como a única função do dinheiro. Por isso, a crítica de Marx: dados o valor do dinheiro e o valor das mercadorias — só circula a quantidade de dinheiro necessário, o restante é entesourado. A importância dessa questão pode ser constatada na crítica de Marx à Lei de Say, uma vez que, já aqui existe a possibilidade teórica da crise, pois, pode haver vendas sem que haja compradores. “Não é casual a adesão de Ricardo a teoria quantitativa, e a lei de Say e sua ideia que o dinheiro é somente meio de troca” (Astarita, 2016, s/p).

## 1.4 Taxa de câmbio

Outro tema que se conecta com a concepção de dinheiro apresentada acima é o da taxa de câmbio. De acordo com Astarita (2004), nos países subdesenvolvidos, onde predomina um processo de valorização baseado em uma baixa produtividade, a desconfiança em relação à moeda nacional é constante. Por isso, torna-se necessário contrair divisas na moeda que exerce a função de dinheiro mundial, a fim de adquirir os bens necessários à reprodução dessa forma específica de sociedade. Assim, a moeda nacional torna-se um equivalente parcial, uma vez que "moedas nacionais só atuam como encarnação de valor na medida em que estão respaldadas por moedas 'fortes', e em particular pela moeda que atua como moeda internacional" (Astarita, 2004, p. 257).

Para que o trabalho privado se converta em trabalho social nos espaços nacionais, e se valide, é preciso que as mercadorias sejam reduzidas ao equivalente nacional, e este por sua vez tem que ser respaldado pela moeda mundial. Assim, o tempo de trabalho abstrato nacional precisa permanentemente manter seu vínculo com o tempo de trabalho abstrato mundial (Astarita, 2004). Em razão disso,

> (...) as reservas internacionais constituem o ativo financeiro de respaldo último da base monetária nacional: uma moeda nacional respaldada exclusivamente em crédito interno (títulos públicos) estaria sujeita a questionamentos e a crises de confiança que fariam impossível a ação da lei do valor. E quando isso ocorre a moeda nacional é substituída pela moeda mundial, primeiro em suas funções de reserva de valor e tesouro, e logo meio de pagamento e finalmente como meio de troca. É daqui que surge a necessidade dos bancos centrais dos países subdesenvolvidos de contraírem reservas muito acima das necessidades determinadas pelas exportações (Astarita, 2004, p. 258).

Essa relação entre a base monetária e as reservas internacionais é fundamental para a determinação do valor da moeda nacional. Astarita observa que, em períodos de crise, o aumento da desconfiança em relação à moeda interna leva os detentores de ativos monetários a demandarem divisas, para que os capitais possam se valorizar seu retorno tem que assumir a forma da encarnação última de valor — ou seja, a de dinheiro mundial (Astarita, 2004).

Por outro lado, no caso dos capitais multinacionais, que necessitam realizar amortizações e efetuar as remessas de lucros para a matriz, "seu ciclo de valorização nos países subdesenvolvidos se estrutura da seguinte maneira: D* – D – M (Fp e Mp) ... P ... M' – D – D*, em que D* representa a divisa estrangeira" (Astarita, 2004, p.258). Esse capital precisa retornar à sua forma originária — ou seja, deve se transformar novamente nessa moeda forte. E aqui podemos encontrar uma das razões para a crise do modelo de substituição de importações. Baseado na entrada de capital estrangeiro que

produzia para o mercado interno, esse modelo esteve vinculado ao problema da conversão monetária e às crises no balanço de pagamentos que dele derivavam (Astarita, 2004).

> Portanto, na medida em que o espaço nacional se converte em meta de investimento estrangeiro, se gera outra exigência de vinculação e respaldo da moeda nacional com a moeda mundial. O mesmo sucede com capitais de origem nacional que adquirem dimensões internacionais. Esta série de fatores conjugados explica que a acumulação de dinheiro mundial se converta em um fim para os Estados nacionais, que atuam como garantidores das condições gerais de reprodução dos capitais (Astarita, 2004, p. 258-259).

Para além dos fatores macroeconômicos que determinam as taxas de câmbio — essa também adquire uma dimensão especulativo/financeira — bancos, fundo de investimento, fundos de pensão, etc., vão constantemente realizar arbitragem sobre as moedas, apostando nessa ou naquela moeda, fazendo aplicações em ativos denominados em diferentes moedas, principalmente naquelas que vão oferecer taxas de retorno mais atrativas. (Astarita, 2004). Contudo, não se deve concluir que o que determina as taxas de câmbio são aspectos especulativos, isto é, subjetivos.

As taxas de câmbio estão em grande parte determinadas pelas "condições de valorização dos capitais e sua inserção no mercado mundial" (Astarita, 2004, 262). Portanto, "a capacidade de uma moeda nacional de se portar como equivalente geral em última instância está correlacionada a capacidade de seu espaço nacional de gerar valor em relação ao espaço mundial" (Astarita, 2004, p.262). Em seu aspecto estrutural as taxas de câmbio estão determinadas, 1) pelas produtividades relativas, 2) pelas variáveis macroeconômicas fundamentais, (conta corrente, reservas, dívida externa, investimento, saída e entrada de capitais não especulativos, valorização do capital, crescimento econômico, valorização ou desvalorização da moeda, taxa de inflação, taxa de juros. 3) a dimensão especulativa, arbitragem de moedas, trading. (Astarita, 2004). Na teoria neoclássica o câmbio é explicado e determinado por princípios gerais como: gosto e preferências, mercado perfeitos, expectativas racionais, isso os leva muitas vezes para elaborações que não tem qualquer relação com dados empíricos. Por outro lado, os pós-keynesianos explicam o câmbio por atividades especulativas.

### 1.5 Crítica à Teoria Monetária Moderna (MMT)

Nesta última seção, veremos que a crítica de Astarita não se restringe apenas à Teoria Quantitativa da Moeda (TQM); ela também se estende à Teoria Monetária Moderna (doravante, TMM). A TMM é identificada por Astarita (2020) como uma forma de *neocartalismo*, uma vez que, para essa teoria, o dinheiro é uma criação do Estado.

Cabe destacar que, segundo a TMM, o dinheiro é, antes de tudo, uma unidade de conta — e essa unidade pode ser meramente simbólica, não necessariamente ligada a um meio de troca físico.

Nessa perspectiva, o dinheiro serve para "determinar o montante de uma obrigação, ou uma dívida, sendo aquilo que é aceito para seu cancelamento" (Astarita, 2018b, s/p). Em qualquer período histórico, aquilo que é aceito como símbolo de dívida é considerado dinheiro pelos teóricos da TMM (Astarita, 2018). Dessa maneira, o dinheiro se torna um instrumento técnico.

> Penso que o problema com este enfoque é que ele ignora que o dinheiro é uma relação social. Ainda que, entretanto, se trate de uma relação social que aparece sob a forma material de um metal, ou de um papel-moeda, o que dificulta sua análise. Nas palavras de Marx: "o que tona difícil a compreensão do dinheiro ... consiste no fato de que aqui um determinado vínculo entre pessoas aparece como um metal, como pedra, como objetos corpóreos, existente às margens dessas pessoas" ... (Marx, 1989, p. 177) (Astarita. 2018, s/p).

No essencial, a TMM combina o cartalismo com o enfoque pós-keynesiano. Sendo assim, nessa elaboração, "o Estado institui o dinheiro não porque o define como de curso legal, mas porque aceita recebê-lo como pagamento de impostos" (Astarita, 2018, s/p). A partir dessa problemática, o dinheiro tem valor em função de servir para pagar impostos. Quer dizer que se cria um circuito no qual o Estado injeta dinheiro na economia através dos gastos e de adiantamentos ao setor privado, e esse dinheiro é reabsorvido pela arrecadação de impostos (Astarita, 2018). Nessa ótica, o déficit fiscal é contrabalançado pelo superávit privado, e o déficit público sempre pode ser financiado com a criação de moeda.

Afora isso, os impostos não são utilizados para financiar o gasto estatal, mas para gerar demanda por dinheiro (Astarita, 2018). Da mesma forma, a dívida pública não tem como finalidade financiar os gastos do governo e sim drenar as reservas dos bancos. Nessa perspectiva, não existem problemas de endividamento, desde que o Estado o faça na sua própria moeda — salvaguardados apenas os problemas de emissão em regimes de convertibilidade (caso do padrão ouro). Ademais, essa emissão não geraria problemas de inflação, dado que a inflação só ocorreria em casos em que a demanda supere a produção (Astarita, 2018). É aqui que os problemas centrais do capitalismo podem ser resolvidos com artifícios contábeis e jurídicos.

> Como dizem Tymoigne e Wray (2013) a MMT deriva conclusões políticas especificas acerca da política fiscal, monetária e financeira. Sustentam que o Estado deve envolver-se diretamente ao longo do ciclo econômico, estabelecendo programas macroeconômicos que manejem a força de trabalho, os mecanismos de preços, e os projetos de investimentos, e que monitorem os desenvolvimentos financeiros (Astarita.2018, s/p).

Ganha importância a emissão de dinheiro como uma forma de sustentar a demanda, sendo essa, segundo essa perspectiva, uma maneira de enfrentar problemas estruturais como o desemprego.

Para que essa estratégia funcione, estabelece-se o que se conhece como circuito Estado-dinheiro-Estado.

A TMM afirma que existe um circuito Governo – Outros – Governo. "O governo injeta dinheiro, por exemplo, oferecendo subsídios para as pessoas, (outros) e esse dinheiro é destruído através do pagamento de impostos (...). Daqui que o governo teria a capacidade ilimitada de pagar pelo que deseja comprar" (Astarita. 2018, s/p). Entretanto, neste circuito, segundo Astarita, desaparece a produção. Assim, Astarita vai contrapor ao circuito Governo – Outros – Governo o ciclo de reprodução do capital, tal como Marx o teoriza. O centro de gravidade do argumento marxiano é que existe produção de bens materiais, assim como de valor e mais-valor. Sendo que esses são gerados na esfera da produção. "Por isso, a reprodução de bens materiais reproduz também a relação capital-trabalho, isto é, uma relação de exploração" (Astarita, 2018, s/p). Por isso, para que essa sociedade se reproduza de forma ampliada é necessário que o trabalho seja produtivo, ou seja, ele tem que produzir não só os produtos materiais que são necessários a reprodução, mas também produzir mais-valor. Portanto, se a produção for o foco, desaparece a "magia" do circuito proposto pela TMM.

> (...) o circuito que postula a MMT é mistificador, na medida em que sugere que é possível gerar riqueza material, ou superar os problemas colocados pela estagnação da produção capitalista pelo simples mecanismo de emitir dinheiro. E porque "varre para debaixo do tapete" a centralidade do trabalho produtivo, e a exploração do trabalho, que são a verdadeira base em que se assenta a sociedade capitalista (Astarita. 2018, s/p).

Nesse sentido, a MMT, como constata Astarita e Heller, eleva o fetichismo da moeda e do Estado ao limite máximo, visto que, se este último pudesse introduzir livremente na economia "papeis sem respaldo e esses não perdessem seu poder de compra não haveria muita diferença com as práticas primitivas dos bruxos ou dos alquimistas, que tentaram encontrar a fórmula para transformar objetos em ouro" (Heller, 2018, s/p, *apud Astarita*, 2018, s/p).

## CONCLUSÃO

De Astarita, destacamos a concepção de dinheiro derivada diretamente dos escritos de Marx, segundo a qual o dinheiro se origina da contradição inerente à mercadoria — a contradição entre valor de uso e valor —, expressa na oposição entre trabalhos privados e independentes que precisam se validar como trabalho social. Foi apresentada a crítica à tese da desmaterialização completa do dinheiro.

Destacamos a importância monetária do ouro, pois, mesmo não atuando diretamente como meio de troca ou pagamento, continua sendo a reserva última de valor, como demonstra o aumento das

reservas em ouro dos principais bancos centrais. Em seguida, discutimos a complexa relação mediada entre o dinheiro de curso forçado e seu respaldo último, ou seja, o equivalente geral (ouro).

Sublinhamos ainda a relação idealizada do dinheiro, em que seu conteúdo se separa do símbolo — embora essa separação não seja absoluta —, dada a restrição imposta pela relação entre a moeda nacional e o dinheiro mundial e, em última instância, entre este e o ouro. Também foi possível explicitar que, em meio a uma crise monetária, as várias formas de dinheiro bancário (como títulos de dívida) devem se converter em dinheiro do banco central e, consequentemente, em dinheiro mundial (dólar).

À luz dessa concepção de dinheiro, fizemos a crítica à Teoria Quantitativa da Moeda, mostrando como essa teoria acaba por reduzir o dinheiro à sua função de meio de troca. Demonstramos também que, em Marx, circula apenas a quantidade de dinheiro necessária, sendo o restante entesourado.

Na sequência, apresentamos a concepção de taxa de câmbio presente nos escritos de Astarita, segundo a qual as moedas nacionais são equivalentes particulares e têm seu valor determinado pela relação de hierarquia que se estabelece com a moeda mundial. Sendo assim, uma das finalidades dos Estados nacionais passa a ser o acúmulo de reservas internacionais.

Na última seção deste artigo, apresentamos, de forma sintética, a crítica de Astarita à Teoria Monetária Moderna e à ilusão de que os problemas do modo de produção capitalista podem ser resolvidos por meio da impressão monetária, desde que realizada com moeda própria. Criticamos a noção do circuito Governo – Outros – Governo, tal como formulada pela TMM, pela ausência das categorias de trabalho produtivo, mais-valor etc. Em resumo, foi possível demonstrar que Rolando Astarita apresenta bons argumentos em defesa da concepção monetária de Marx e, de certa maneira, evidencia que essa ainda possui vigência contemporânea e é útil para abordar teoricamente os problemas sociais e monetários. Foi possível concluir que os argumentos apresentados reforçam a atualidade e a vigência contemporânea das ideias de Marx sobre o dinheiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS


ASTARITA, Rolando. **Compras de oro por bancos centrales e inversores privados.** Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2023/07/20/compras-de-oro-por-bancos-centrales-e-inversores-privados/. Acesso em: 2024.

_____. **Economia K y la teoría monetaria moderna – 1**. Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2018/07/19/economia-k-y-la-teoria-monetaria-moderna-1/. Acesso em: 2024.

_____. **Economia K y la teoría monetaria moderna – 3**. Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2018/08/03/economia-k-y-la-teoria-monetaria-moderna-3/. Acesso em: 2024.

_____. **Economia K y la teoría monetaria moderna – última parte.** Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2018/08/12/economia-k-y-la-teoria-monetaria-moderna-ultima-parte/. Acesso em: 2024.

_____. **El rol monetario del oro.** Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2010/08/30/el-rol-monetario-del-oro/. Acesso em: 2024.

_____. **Origen del dinero y cuestiones teóricas.** Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2018/10/31/origen-del-dinero-cuestiones-teoricas/. Acesso em: 2024.

_____. **Papel-moneda, oro y la teoría monetaria de Marx – 1.** Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2016/08/09/papel-moneda-oro-y-la-teoria-monetaria-de-marx-1/. Acesso em: 2024.

_____. **Papel-moneda, oro y la teoría monetaria de Marx – 2.** Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2016/08/15/papel-moneda-oro-y-la-teoria-monetaria-de-marx-2/. Acesso em: 2024.

_____. **Papel-moneda, oro y la teoría monetaria de Marx – 3.** Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2016/08/22/papel-moneda-oro-y-la-teoria-monetaria-de-marx-3/. Acesso em: 2024.

_____. **Papel-moneda, oro y la teoría monetaria de Marx – 4.** Disponível em: https://rolandoastarita.blog/2016/08/28/papel-moneda-oro-y-la-teoria-monetaria-de-marx-4/. Acesso em: 2024.

_____. **Keynes, póskeynesianos, y keynesianos e neoclássicos.** Apuntamentos de economia política. Universidade nacional de Quilmes editorial, 2012.

_____. **Valor, mercado mundial y globalización.** Buenos Aires: Ediciones Cooperativa, 2004. ISBN 978987107669.

GERMER, Claus M. Dinheiro e dinheiro de crédito no capitalismo avançado. ***Ensaios FEE,*** Porto Alegre, v. 22, n. 1, p. 205-228, 2001.

MARX, Karl. ***Grundrisse:*** *manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. Tradução: Mário Duayer; Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. Introdução. In: _____. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 19-44.

_____. **O Capital:** *crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MOLLO, Maria de Lourdes Rollemberg; PARANÁ, Edemilson. Dinheiro como relação social: uma leitura do poder monetário do Estado na MMT. **Economia e Sociedade,** Campinas, v. 29, n. 3, p. 871–895, set./dez. 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ecos/a/47s79vxz5tQSgcqQY8FPdRj/?format=pdf&lang=pt. Consultado em: 2025

ROBERTS, Michael. **TMM e a teoria monetária marxista.** *The Next Recession Blog*, 03 out. 2021. Disponível em: https://thenextrecession.wordpress.com/2021/10/03/mmt-and-marxist-monetary-theory/. Acesso em: 2024.

# UNA ESTÉTICA MARXISTA[1]

Carlos Oliva Mendoza
es doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesor titular C de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II.
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1426-677X
e-mail: carlosoliva@unam.mx

> Los productos del espíritu en el estilo de la industria cultura ya no son también mercancías, sino que lo son integralmente.
>
> **T. W. Adorno**

## RESUMEN

En este ensayo se sistematizan y proponen una serie de fundamentos sobre los que opera la estética marxista. Lejos de pensarla como una forma unida a los fenómenos ideológicos y políticos, se propone que esta estética, de raigambre kantiana, es una estética crítica y formal, que tiene su centro epistemológico en el estudio de las obras de arte, las sensaciones, las percepciones y las tecnologías de circulación a partir de la forma mercantil y su fetichización social, en la modernidad capitalista.

**PALABRAS CLAVE:** Marx. Estética y Marxismo. Forma mercantil y Forma dineraria. Autonomía. Comunicación e Imaginación. Dignidad y Libertad.

## ABSTRACT

In this essay, I organize and propose a series of foundations on which Marxist aesthetics operates. Far from thinking of it as a form linked to ideological and political phenomena, I propose that this aesthetic, with Kantian roots, is a critical and formal aesthetic, which has its epistemological center in the study of works of art, sensations, perceptions, and technologies of circulation from the mercantile form and its social fetishization, in capitalist modernity.

**KEYWORDS:** Marx. Aesthetics and Marxism. Commodity form and Money form. Autonomy. Communication and Imagination. Dignity and Freedom.

## Introducción

En gran parte de la historia de la humanidad, la estética está ligada a los diversos descubrimientos de la materia y la forma que se les ha dado a los materiales. Constituida básicamente por cuatro estratos –el color, la tierra, el aire y las lenguas– estas configuraciones naturales y el habla, como configuración social, dan origen a lo que podemos llamar las artes maternas: *la pintura, la escultura, la música, y la literatura*; esta última, un arte complicado, porque su elemento de origen no es netamente natural, sino que es de segundo grado o artificial: el lenguaje que produce múltiples géneros literarios. A partir de esos cuatro estamentos, se da una infinita combinatoria que crea y

[1] Investigación realizada gracias a la Estancia apoyada por el PASPA de la DGAPA-UNAM y al Programa UNAM-PAPIIT, "Capitalismo: estudios críticos. Nuevas lecturas de El capital", IN400826.

produce las bellas artes. Esta teoría se ha desprendido históricamente del *Ión* de Platón. Aquel diálogo donde el filósofo y el poeta intentan delimitar los quehaceres de un creador (*poieté*) que trabaja sobre un material de segundo grado, la lengua.

Recordemos que la base de toda esta teoría sobre las bellas artes implica que lo bello, en términos clásicos, es *el espectro de sentido o la representación comunicable*, por eso toda arte sería bella, porque es *comunicable*.[2]

Ahora, el estudio de la estética, justo por el origen de nuestras sensaciones y las representaciones que llevamos a cabo, es también diverso, polémico, plural, estratificado y jerarquizado –no damos el mismo valor al luto que al recreo, por ejemplo. Las potencias y cualidades de comunicación –formar una esfera estética bella– son profundamente diferenciadas. Así, como ninguna representación del placer y el dolor puede abrogarse una posibilidad de comprensión total de las sensaciones y las artes, ninguna tradición que desarrolla estudios estéticos puede hacerlo. Una tradición, supongamos, hermenéutica, sacra o ilustrada no puede ser absoluta, sino que tiene que entrar en polémica y acuerdo con otras tradiciones estéticas, justo así se logran las construcciones universales, de carácter temporal, que van formando un canon epistémico y "científico" en los estudios estéticos. En ese mismo debate, se deben colocar los importantes estudios marxistas sobre la estética y las artes.

Dentro de este contexto, el de los estudios de representación y reproductibilidad de lo bello –lo que es comunicable– y la limitación intrínseca de toda tradición estética frente a las obras y las sensaciones y percepciones, quisiera plantear algunas hipótesis sobre los fundamentos de una estética marxista.

**Estética y autonomía**

¿Cuál es el objeto o los objetos de estudio de la estética moderna? En un principio, encontramos cuatro complejas formaciones fenoménicas: a) las sensaciones y las percepciones humanas; b) los objetos que producen estas sensaciones y percepciones; c) las relaciones entre las sensaciones y percepciones con los bienes u objetos estéticos; y d) las tecnologías de creación, circulación y producción de estos objetos o bienes. Si bien un estudio estético puede ser transversal sobre cualquiera de los cuatro planos o priorizar alguno de estos, por ejemplo, tal como lo hace Walter Benjamin, al insistir, en concordancia con el punto "d", en el estudio de las revoluciones tecnológicas para producir la obra o, como lo hace Hegel, al guiar de forma enciclopédica su trabajo y articular

[2] Si una obra o representación tiene como objeto precisamente romper la comunicación, pensemos en artes rituales, psicotrópicas, políticas o de vanguardia no estaríamos frente a una obra bella, pero quizá tampoco estemos frente a representaciones de arte, sino a manifestaciones rituales, psicológicas, políticas o epistémicas que se auxilian de componentes artísticos para romper los procesos de comunicación.

una saga de objetos junto con el campo perceptual que producen, remarcando el punto "c", es conducente metodológicamente tener un recorte analítico, con el fin de analizar las implicaciones de cada formación conceptual.

Específicamente, la estética marxista es un área de estudio que atiende a la forma que se da a la materia y, en consecuencia, a las formas críticas que emanan de esa formalización material. Es una estética, en ese sentido, enfrentada a las estéticas idealistas, que centran su trabajo en la esencialidad de los objetos u obras de arte, a través de complejos procedimientos hermenéuticos. Es epistemológicamente *una estética de carácter formal de raigambre kantiana*. Intensifica el campo de trabajo "a", el estudio de las sensaciones y las percepciones humanas. Su marco teórico es preciso: la estética marxista fomenta un estudio de la *autonomía* de la comunicación estética, la subjetividad, el gusto y la imaginación. En Kant, de forma derivada, esto llevará a los estudios de la socialidad, apoyada en los presupuestos de la libertad –la estética de la belleza– y la ley moral –la estética de lo sublime; en el marxismo, en cambio, sólo algunas corrientes seguirán ese camino.[3] Las estéticas críticas más radicales –la monumental estética de Lukács, la escuela de Frankfurt, las estéticas semióticas, las estéticas barrocas, los estudios subalternos, las escuelas poscoloniales, por ejemplo– insistirán en el estudio formal y no redireccionarán esto hacia los estudios prácticos de la moral.[4]

El punto pues de arranque, incluso si después se replantea, como en el caso de las poderosas estéticas de marxistas como Bolívar Echeverría –quien siempre piensa en la forma natural y los valores de uso como determinantes–[5] o Walter Benjamin –quien insiste en la condicionante teologal y mesiánica de las constitución de las obras– es el estudio y presupuesto de la autonomía del ser humano y de la autonomía mercantil de las obras de arte.[6] Un movimiento de legalidad moderno –lo que Kant llama el "interés desinteresado"– que no ata lo bello a ningún presupuesto ontológico,

---

[3] Véase en especial la "Analítica de lo bello" (Kant, 2007, pp. 127-175) y la "Analítica de lo sublime" (Kant, 2007, pp. 175-216). Un estudio sobre la estética marxista, en sentido político y moral, que puede dar un panorama de esas estéticas que yo llamaría ultrakantianas es el trabajo de Stuart Sim: "Marxism and Aesthetics" (Hanfling, 1994).

[4] Algunos, muy pocos, ejemplos de estas obras de estética marxista son los siguientes Adorno, T. W., *Estética (1958/59);* Anguiano Lagos, Omar, *Jazz y marxismo;* Bazin, André Bazim, *¿Qué es el cine?*; Debord, Guy, *Comments on the Society of the Spectacle*; Blackburn, Robin, "El barroco colonial como modernidad alternativa"; Karatani, Kojin, *Nation and Aesthetics;* Lukács, *Aportaciones a la historia de la Estética*; Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*; Monsiváis, Carlos, "¿Cómo se dice OK en inglés? (de la americanización como arcaísmo y novedad)"; Virilio, Paul, *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí.* Más adelante ampliaré la lista.

[5] La importante obra estética de Echeverría está constituida por una estética semiótica, elaborada en su libro *Definición de cultura*; mientras que su trabajo como historiador del arte y esteta del fenómeno barroco está plenamente desarrollada en la segunda parte de su libro *La modernidad de lo barroco.*

[6] Adorno detecta muy bien esa negación permanente, o extrapolación, que hace Benjamin de los problemas ilustrados sin que esto signifique, pienso yo, una negación de las perspectivas formales de investigación estética. "[…] en vano se buscarán en él [en Benjamin] conceptos no sólo como autonomía, sino también como totalidad, vida, sistema, pertenecientes todos ellos a la Metafísica subjetiva" (Adorno, 1995, p. 20).

erótico, teológico, moral o sacro, sino que tiene la capacidad de darse a sí mismo una legalidad propia, auto-nómica, dinámica y capaz de dar sentido a la vida en el mundo moderno secular.[7]

Esta teoría estética formal –kantiana y marxista– se despliega en cuatro teorías empíricas: a) el estudio de los objetos que producen las sensaciones y percepciones; b) el análisis de la naturaleza y la materia, en su despliegue social, espacial y temporal; c) el estudio de las tecnologías de la creación y producción de estos objetos; y algo que ha sido muy importante en la historia de la estética marxista, d) la *historiación* de las percepciones y del arte.

Como puede observarse en este último índice, el estudio empírico recae sobre los objetos y las relaciones de intercambio, producción o consumo de dichos objetos, pero siempre en relación con el campo fenoménico de la experiencia humana que establece la modernidad. Es importante insistir en un punto. El objetivo sigue siendo estudiar el proceso autonómico y secular de la experiencia moderna, pero esto sólo puede hacerse desde el despliegue de los bienes y los objetos. *Stricto sensu*, en el mundo mercantil. Recordemos esa premisa básica de los estudios críticos marxistas: el mundo aparece como un arsenal o almacén de mercancías (Marx, 2011). Por esa razón, para entender los procesos autonómicos modernos debemos estudiar esa constitución particular de los objetos y de los bienes: *las mercancías*.

Sin embargo, antes de que el estudio de la estética tome ese carácter marxista y crítico, ya Kant señala qué buscamos en los objetos estéticos, (en los fenómenos bellos o sublimes, desde su terminología). Buscamos entender cómo acontece *el proceso autonómico* del sentimiento del dolor y el placer. Cómo es que los intereses que conforman nuestras experiencias modernas del placer y el displacer son desinteresados frente a las relaciones ontológicas, sacras, metafísicas, morales, epistemológicas o religiosas en el mundo. Más aún, cómo es que en la base de nuestra sensibilidad y percepción existe una *indiferencia*, positiva y potente, que configura nuestra experiencia del placer y dolor. Kant, de cierta forma, está estudiando la condena y extravío del ser humano moderno en las esferas autonómicas. Insiste en que la constitución universal, necesaria y conceptual de los fenómenos modernos es plenamente anti-heterónoma.

Este estudio kantiano de carácter esencialmente espacial y arquitectónico, pues al dar por hecho una constitución autonómica de lo moderno se da prioridad a la constitución de hábitats más que de relatos históricos, manifiesta un problema central: si todos y todas generamos procesos autonómicos, cuál es el elemento trascendental, la condición de posibilidad, que impide un caos en el despliegue de las autonomías. Como se sabe, éste es el problema central de todo el trabajo crítico de

[7] Escribe Karatani al respecto: "Kant sostuvo que la belleza se descubre por el desinterés en el objeto. Esto es, por así decirlo, poner metodológicamente entre paréntesis los intereses. ¿Qué tipos de intereses, entonces, deben ser puestos entre paréntesis? Los intelectuales y morales. Al confrontar cierto objeto, uno lo juzga al menos en tres ámbitos simultáneamente: cierto o falso, bueno o malo, placentero o desagradable. Usualmente, estas formas se entremezclan complejamente. Y sólo cuando se han puesto entre paréntesis las otras inquietudes de un objeto que se ha recibido (por ejemplo, la verdad y la falsedad o la bondad y la maldad), éste se transforma en un objeto estético" (2020, pp. 56-57).

Kant, buscar un elemento universal y necesario que contenga, en el campo de la ciencia, de la moral y del gusto, la entropía del comportamiento humano. Si en el caso de la ciencia y la epistemología ese trascendental es el lenguaje conceptual y en la moral la hipótesis de la libertad, en el caso del gusto es *la comunicación crítica del juicio*. La ilusión trascendental en la estética, el enlace de nuestro juicio del gusto, no queda disgregado y relativizado porque, sobre la misma autonomía, la estética occidental monta el principio comunicativo de la imaginación. Éste es el centro de las estéticas de lo bello y lo sublime, al que no es ajeno la estética marxista. La última determinación es el mismo juicio crítico de la imaginación que puede ser comunicado y que mantiene como ideal regulativo la formación de un sentido común. El *sensus communis* de la crítica.

Dados pues el principio autonómico y el de la comunicación imaginativa de esa misma autonomía, la estética genera su punto más radical dentro de la modernidad: se convierte en una subjetividad formal, interna y particular del *juicio*. Realmente, en el campo estético y perceptivo del occidente moderno –y sus conquistas– el sentimiento del dolor y el placer estético y artístico ya no está necesariamente conectado a un sentimiento erótico, a un hecho metafísico o a una determinante teologal, moral, epistémica o sacra, como hemos indicado. No, el juicio estético es un *juicio de gusto*, que impulsa la estructura citadina, civilizatoria y canónica del *buen gusto*, que se resuelve en la vida cotidiana como *sentido común*. La conexión simple y elemental, pero reificada en la poderosa formación del humanismo y el individualismo, se resume en una pregunta constante, relativa y afirmativa del yo: eso, aquello o esto, ¿te gustó?

Recordemos cómo Kant salva a esta trilogía –conformada por la autonomía, la comunicación y el juicio del gusto– de no caer en una atomización radical de la vida humana moderna. El autor de la *Crítica de la razón práctica* señala que el establecimiento del sentido común es precisamente la autonomía y autarquía para representar y comunicar esas representaciones. Por eso un juicio negativo es más importante que un juicio positivo, porque muestra el centro común de la autonomía de la imaginación. Este poder de imaginar, lejos de la sacralidad de los dioses, lejos de las determinaciones esenciales de la naturaleza, lejos de la configuración metafísica y ontológica del ser, es *la libertad*. Y la libertad, condición de posibilidad del juego de la imaginación con el entendimiento, permite, construye y robustece los juicios que expanden *la dignidad* de todos y todas, dirá Kant.

Se sabe que los parágrafos centrales para reafirmar esta posición son los numerales 21 y 40 de la *Crítica del juicio*, pero todo esto se sostiene en el importante numeral 9, donde Kant abiertamente se pregunta qué acontece primero, el sentimiento de placer o el juicio sobre el objeto, y no duda en señalar que se trata del juicio, pues, de lo contrario, si se abriera la posibilidad platónica de que lo primero es el hecho hedónico –el placer– éste podría suponer una determinante extrahumana o infrahumana, como la existencia del bien, de la verdad o del simple y peligroso hecho puro del deseo material y espiritual de placer. Cualquiera de estas posibilidades implicaría (algo que ve Platón,

en el *Hipias*), la imposibilidad de enlazar los sentimientos del placer en un sentido común. Escribe Kant:

> Si el placer en el objeto dado fuese lo primero y sólo la universal comunicabilidad del mismo debiera ser atribuida, en el juicio del gusto, a la representación del objeto, semejante proceder estaría en contradicción consigo mismo, pues ese placer no sería otra cosa que el mero agrado de la sensación, y, por tanto, según su naturaleza, no podría tener más que una validez privada, porque depende inmediatamente de la representación por la cual el objeto *es dado*.
> Así, pues, la capacidad universal de comunicación del estado espiritual, en la representación dada, es la que tiene que estar [como] la base del juicio del gusto, como subjetiva condición del mismo, y tener, como consecuencia, el placer en el objeto (2007, p. 143).

En esa investigación absolutamente determinante para la historia de la estética occidental, Kant es enfático, la autonomía es la condición ontológica y metafísica del ser humano moderno y su única forma de conseguir un sentido común es el juicio crítico, que se genera en la flexivilidad estética del juicio subjetivo de la imaginación.

**Crítica, estética e imaginación**

Tenemos pues una estética que estudia la autonomía del ser humano en la modernidad occidental. Su trabajo sobre los fenómenos perceptivos, las sensaciones y las representaciones artísticas tiene como primer objetivo el estudio de las formas, desarrollos, historias y constituciones espaciales de lo humano, más allá de cualquier determinante metafísica. *Este principio metodológico es, a la vez, un principio antropológico que fundamenta el discurso crítico en la era del capital*. En el centro de sus posibilidades, la crítica moderna contiene un principio autónomo, ligado a las sensaciones, percepciones y formas de representación del mundo moderno. *La crítica es una potencia autonómica*.

Su primera acción, propiamente dramática, es desatar un principio comunicativo, que se encuentra unido, de forma estructural, a la imaginación. Al tratarse de un ejercicio formal y no substancial, no puede comunicar una verdad, una norma moral o un mandato divino. La crítica comunica, en formas muy diversas, el principio de dignidad, que consiste en la posibilidad que tiene todo ser humano de hacer un libre juego de sus facultades de imaginación y entendimiento; comunica, siempre, de una u otra forma, el principio de *la libertad mercantil*, donde hipotéticamente todos tenemos la posibilidad de generar equivalencias y sostener la igualdad entre todos los seres humanos. Nadie vale más que otro y nadie está por encima del otro. Marx llamaba a esto el prejuicio de la igualdad:

> El secreto de la expresión de valor, la igualdad y *la validez igual de todos los trabajos* por ser *trabajo humano en general*, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular (2011, p. 74).

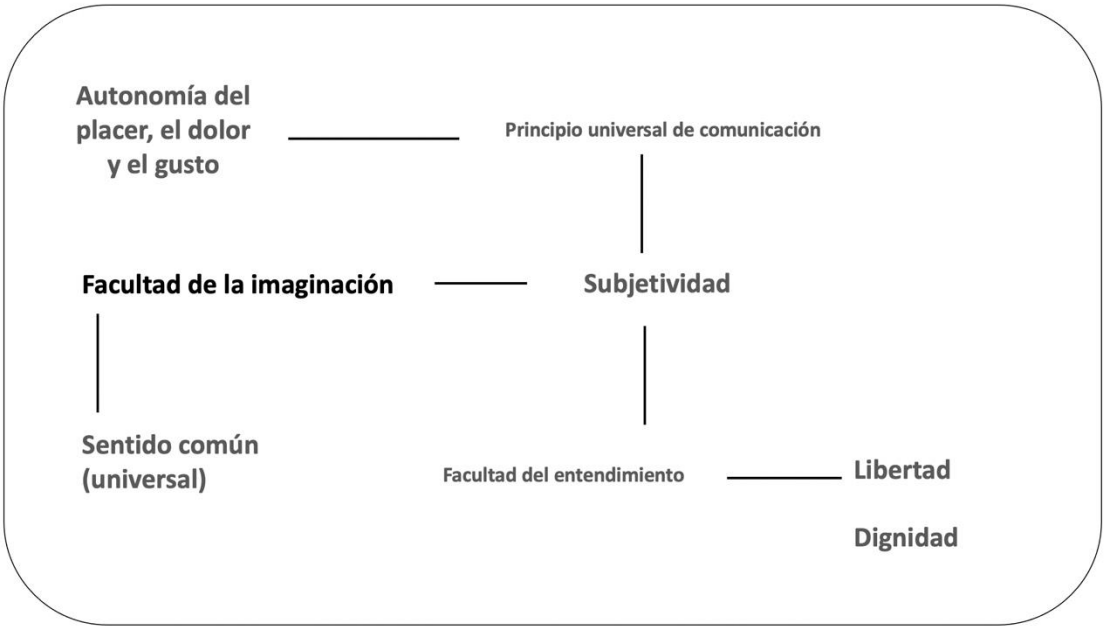
Estructuralmente, este juicio crítico está ligado a la performación de la subjetividad. Sólo se puede entender dentro de un campo civilizatorio que cree y desarrolla un humanismo individualista, egótico, personal. Donde las categorías de propiedad privada, división del trabajo o capacidad de elección democrática no son constructos simplemente económicos y políticos, sino estructuras constitutivas de una era particular y temporal de la condición humana. Por estas razones, el juicio crítico –que tiene la forma estructural del juicio estético del gusto– es particular, contextual, reflexionante y *no comunitario*.

Ahora, por sobre todas estas determinantes, la crítica moderna sigue siendo un juicio sensacional, esto es, una manifestación del placer y del dolor, por esto es tan fácil que se desvíe hacia un juicio moral. Sin embargo, como vimos que indica Kant: "La capacidad universal de comunicación del estado espiritual, en la representación dada, es la que tiene que estar [como] la base del juicio del gusto, como subjetiva condición del mismo, y tener, como consecuencia, el placer en el objeto" (2007, p. 143).

A partir de esta cita, se puede pensar, como hemos dicho, que se trata de un juicio relativo y disgregado, que compete sólo a la individualidad o subjetividad. El mismo Kant insiste en que sólo el conocimiento puro y práctico, en analogía con la naturaleza y la ley moral, bajo la hipótesis positiva de que existe la naturaleza y la presunción de una voluntad negativa que llamamos libertad, puede obligarnos a concordar en un juicio. Si es así, qué le da al juicio del gusto, al juicio crítico de la modernidad, la posibilidad de universalidad y necesidad. Justo esa capacidad de comunicación de la imaginación, universal, es el fundamento *vacío*, la ilusión trascendental, de la construcción de la subjetividad y del placer que se experimenta en los objetos. Si queremos llevar esto a los océanos del marxismo, bien podemos decir que son las tecnologías de la imaginación las que impulsan la subjetividad y construyen espacios y tiempos de placer y dolor *a través de nuestro trato con las mercancías*. Así, la universalidad de la crítica se establece en segundo grado, no es una derivación, como en el conocimiento científico, o un mandato, como en el hecho moral. El conocimiento crítico es reflexivo sobre particulares y nunca es determinante. La tesis marxista versaría así: *La crítica es un ejercicio de continuidad de la imaginación y el entendimiento, que sostienen a la libertad y a la dignidad como el sentido común límite de la modernidad, a través del despliegue de la forma mercantil*.

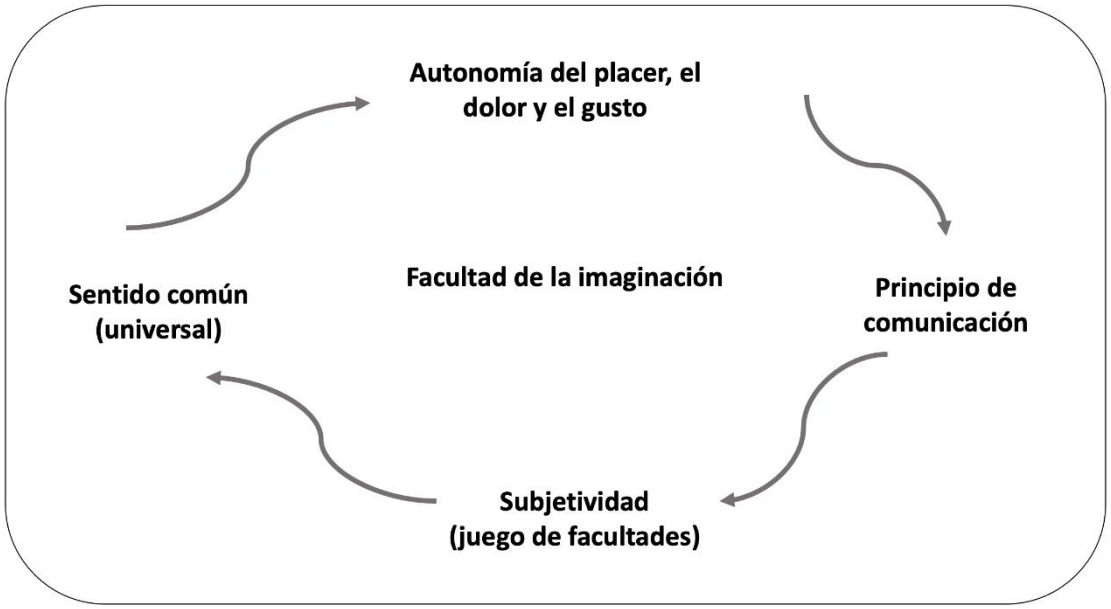
Veamos dos esquemas que diagraman el movimiento crítico, como un hecho formal que tiene en su centro la facultad de la imaginación; facultad que potencia la creación de autonomías y los procesos de comunicación.

**Figura 1**




En este primer esquema (ver Figura 1), vemos el punto de arranque de lo moderno, la autonomía de las sensaciones y por lo tanto la construcción cultural independiente (y mercantil) del gusto. Esa mónada o ese ejercicio solipsista o regional se desata y desarrolla a través de intercambios poderosos que establecen un principio de comunicación con pretensiones históricamente globales, esto genera esa estructura de comprensión y acción en el mundo, la subjetividad humanista e individual. Podemos incluso decir que si esa subjetividad se exacerba da paso a un dominio de la facultad del entendimiento y a establecer los dos ideales regulativos de la razón práctica: *la libertad y la dignidad*. Si en cambio esa subjetividad acentúa un proceso crítico, también de carácter universal, potencia mediante la memoria escrita y las potencias *logocráticas*, generalmente, un sentido común que produce diversas poliformas autonómicas.

**Figura 2**




En este segundo esquema (ver Figura 2), lo que vemos es la centralidad de la imaginación –y por lo tanto el despliegue apoteótico de la imagen, nuclear desde el critianismo hasta la fecha– dentro del movimiento moderno de la civilización occidental. En torno a ella, como una espiral que mantiene imanes en movimiento, giran las autonomías, la comunicación, los constructos subjetivos y, utópica e idealmente, un sentido común universal. La imaginación, pues, constituye el centro de la crítica moderna.

**Estética marxista**

El gran aporte de Marx a los estudios sobre los fenómenos modernos es señalar que los objetos y los propios sujetos, en su proceso de contitución y socialización, de identidad y de diferencia, responden y se configuran dentro de una estructura de segundo orden: *la forma mercantil*. En la época civilizatoria de la modernidad capitalista, los seres aparecen como mercancías. Esta subsunción violenta a todas las entidades que entran en el proceso de reproducción de la riqueza como capital: las formas vegetales, animales, minerales y humanas. Todas tienden a constituirse como mercancías, con un valor de cambio que subsume, en el proceso de socialización, su valor de uso. Esta es la criba que el marxismo inserta dentro de las estéticas formales de corte kantiano. Si bien el proceso autonómico que desata la modernidad en inevitable y, posiblemente, irreversible, éste no descansa en las facultades subjetivas del ser humano, ni siquiera, como lo indica Kant, en la potencia utópica del cultivo de la lectura, y el libro, como fuente de educación y pedagogía crítica contra el poder: *el homo legens*. La articulación determinante que propone Marx en torno a la mercancía y la vida mercantificada implica el punto de arranque para toda estética marxista: el estudio de la reproducción fetichista de la realidad y sus dos constituciones "imaginativas" nodales, *la forma mercantil* y la

*forma dinero*. Éste es el punto de diferencia de las estéticas marxistas con las estéticas kantianas. Hay que decir que el problema no es ajeno a Kant, pero él plantea una salida externa y racional, al llevar las experiencias de lo bello y lo sublime al campo de la razón práctica. Justo en el momento en que constituyen un sentido común, que siempre se encuentra en una permanente constitución crítica. Marx, en cambio, nos hace ver que esa razón práctica, el sentido común, ya está imantada por la forma mercantil y, específicamente, por la mercancía eje: *el dinero*.

Aunado al esquema del fetichismo en el capital, que se desprende de la operación estructural que genera la forma mercantil y la forma dinero en los bienes y en su intercambio, algo estudiado de forma sistemática en las estéticas luckasiana y frankfurtianas, podemos indicar cuáles son los cuatro elementos fundamentales sobre los que trabajan las estéticas marxistas:

a) El estudio de la forma mercantil de todo fenómeno moderno dentro del capitalismo. En consecuencia, su despliegue fetichista dinerario como un componente estructural de la obra de arte y de la experiencia estética moderna.
b) El análisis de la representación, producción y reproducción del objeto artístico, de las sensaciones y de las percepciones. No sólo desde el punto de vista de la autonomía humana y de la propia autonomía de la mercancía, en un sentido kantiano, sino fundamentalmente desde la heteronomía que causa el dinero.
c) El estudio del despliegue del valor de uso, el valor y la plusvalorización de la obra de arte. El mismo proceso heterónomo del dinero, que implica que un valor por sí mismo se plusvaloriza, y sin embargo siempre choca con la concreción de la mercancía en sus formas de uso. Esa resistencia de los usos se remonta con esquemas de subsunción a través de la ley del valor y los fenómenos de cambio, apreciación, crédito y renta. Este hecho, crucial en la socialidad moral, es paradigmático en la obra de arte y en la experiencia estética. Porque el arte y la experiencia estética están unidas, incluso en la modernidad capitalista, a las formas comunitarias del dolor y el placer.
d) La comprensión y crítica de los fenómenos de producción, intercambio y consumo del arte, de las sensaciones y de las percepciones, como un hecho orgánico del capital.

Sobre estos cuatro elementos opera la estética marxista. ¿Cómo se muestran estos esquemas de forma empírica y "científica" en los trabajos sobre estética desarrollados a partir de las investigaciones de Marx y Engels o, incluso, en aquellos fragmentos que echan mano, dentro de otros cuerpos de investigación estética, de la investigación marxista? En primer lugar, los estudios sobre la estética, de una u otra forma, profundizan la investigación sobre la constitución mercantil y fetichista del mundo moderno en el capitalismo. No sólo trabajan sobre la hechura de los objetos y sujetos, sino

sobre las implicaciones y variaciones históricas que configura la constitución de la vida toda dentro de la forma mercantil.

En segundo lugar, desarrollan trabajos sobre la relación y el enlace de los objetos mercantiles artísticos y estéticos: sobre las implicaciones de la forma dinero en la historia de la estética y de nuestro campo sensorial, perceptivo y social dentro del capital. No es pues sólo un estudio de las sensaciones y los objetos u obras de arte, sino que este estudio recrea los sistemas de enlace, relación e intercambio de la experiencia estética. Tenemos pues que lidiar, dentro de una estética marxista, siempre con el problema de que la relación de la obra con la o el espectador tiene un soporte mercantil –dinerario, acumulativo, crediticio, enajenante o de explotación y renta– que hace valer sus presupuestos en las mismas percepciones, en la constitución de la obra y en el emplazamiento de la canónica que regula el gusto y el sentido común.

Finalmente, estos estudios suelen tener como objetivo preciso, dentro de las estéticas marxistas, el mostrar la constitución del arte, de las sensaciones y de las percepciones dentro del modo de reproductibilidad técnica del capital, y todas las implicaciones sociales que tiene esta reproducción mercantificada de la vida.

Podemos pues diagramar, a modo de hipótesis, algunos de las investigaciones centrales que han realizado las estéticas marxistas en más de un siglo y medio desde que, en 1867, se publicara *El capital*. En primer lugar, han establecido en diversos ensayos, opúsculos, tratados y obras de análisis una teoría estética conceptual sobre las sensaciones, percepciones y obras de arte dentro de la esfera mercantil.[8] Han profundizado en los estudios formales sobre la naturaleza estética de la mercancía y las relaciones de subsunción, explotación y despojo de la forma natural y humana en las esferas sensibles y perceptivas que desata el capitalismo.[9] Finalmente, han establecido historias y estudios espaciales sobre la percepción, la sensación y el arte en el capitalismo, así como las posibilidades de

---

[8] Señalaré algunos pocos textos que dan cuenta de estas investigaciones. Una compilación relevante para la estética marxista es la de Karl Marx and Frederick Engels. *On Literatur and Art* (Progress Publishers, Moscow, 1976). Ahí se encuentran los dos brevísimos textos, que sumados al capítulo 1 de *El capital*, pueden considerarse las bases de esta estética: las primeras páginas de "A Contribution to the Critique of Political Economy", (pp. 82-84 de esa compilación) y la carta de Engels a Margaret Harkness, en la que anota su defición de realismo. Posteriormente, las obras que sintetizan e inaguran propiamente una estética marxista son los trabajos de Lukács, pienso ahora en *Aportaciones a la historia de la estética*. Quizá el autor que ha sintetizado de forma más acabada una estérica marxista desde entonces sea Theodor W. Adorno. Véanse sus cursos *Estética (1958/59)* y *Teoría estética.* Puede consultarse además la compilación de la editorial Verso: *Aesthetics and Politics.*

[9] Sobre este segundo punto, quiero detenerme en obras más específicas, en torno a estéticas marxistas sobre cinematografía, música y modernidad. Pienso en las influyentes y determinantes obras de Georges Sadoul, *Historia del cine mundial. Desde los orígenes*; André Bazim Bazin, *¿Qué es el cine?*; Walter, Benjamin, El *autor como productor, El origen del 'Trauerspiel' alemán*, y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Los trabajos contemporáneos de Jun Fujita Hirose, *Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias*; Paul Virilio, *War and Cinema. The Logistics of Percepcition*; Attali, Jaques, *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. Y cuatro obras que nos dan una idea, en gran parte construida desde la estética, de lo que es la modernidad: Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad;* Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*; Silvia Federici, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation;* y Fredric Jameson, *Teoría de la posmodernidad.*

establecer formas de percepción y sensación postmercantiles y postcapitalistas; lo han hecho a través del análisis y establecimiento de topologías, paisajes, mapas y cartografías del arte y la percepción dentro de las tecnologías del capital.[10]

La estética *crítica y formal* marxista ha diagramado de manera precisa miles de espacios de explotación, despojo y fetichización de las formas naturales y humanas, por más de cinco siglos, en la dinámica dañada del capitalismo. A la vez, ha mostrado que otras formas de vida son posibles y que nuestra experiencia humana autónoma, no es necesariamente una vida ligada a la libertad y dignidad mercantil, sino que es posible experimentarla como una autonomía lúdica, sensorial, perceptiva y en extremo crítica y formal, lejos del paradigma autonómico de la modernidad capitalista: la acumulación de poder, riqueza y capital.

[10] Menciono, por último, obras –casi todas contemporáneas– que han diagramado gran parte de la historia moderna desde la estética marxista: Arnold Huaser, *Historia social de la literatura y el arte; Christine* Buci-Glucksmann, *Baroque Reason. The Aesthetics of Modernity*, y *Estética de lo efímero*; Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco;* Bolívar Echeverría, *La modernidad barroca*; Kojin Karatani, *Nation and Aesthetics;* John Kraniauskas, *Capitalism and Its Discontents: Power and Accumulation in Latin-American Culture*, y "A Monument to the Unknown Worker: Roberto Bolaño's 2066 (2004) as Noir and as Installation"; Jaques Rancière, *El malestar en la estética*, y *The Politics of Aesthetics*; Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*; y Paul Virilio, *Estética de la desaparición*.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**


ADORNO, T. W. (1991). *Teoría estética*. Paidós.

_____. (2013). *Estética (1958/59)* (S. Schwarzböck, Trad.). Las Cuarenta.

ADORNO, T. W., BENJAMIN, W., BLOCH, E., LUKÁCS, G., & JAMESON, F. (2007). *Aesthetics and politics*. Verso.

ANGUIANO LAGOS, O. (2020). *Jazz y marxismo*. UNAM.

ATTALI, J. (2017). *Ruidos: Ensayo sobre la economía política de la música* (A. M. Palos, Trad.). Siglo XXI.

BAZIN, A. (2014). *¿Qué es el cine?* Rialp.

BENJAMIN, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (A. E. Wikert, Trad.; B. Echeverría, Introd.). Ítaca.

_____. (2004). *El autor como productor* (B. Echeverría, Trad.). Ítaca.

_____. (2007). *El origen del Trauerspiel alemán* (A. B. Muñoz, Trad.). Abada.

BERMAN, M. (1997). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad* (A. Morales, Trad.). Siglo XXI.

BLACKBURN, R. (2015). El barroco colonial como modernidad alternativa. En R. Serur (Comp.), *Bolívar Echeverría: Modernidad y resistencias*. UAM-ERA.

BUCI-GLUCKSMANN, C. (1994). *Baroque reason: The aesthetics of modernity*. Sage.

_____. (2006). *Estética de lo efímero* (S. E. Espinosa, Trad.). Arena Libros.

BUCK-MORSS, S. (1995). *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* (N. Rabotnikof, Trad.). La balsa de Medusa.

DEBORD, G. (1998). *Comments on the society of the spectacle* (M. Imrie, Trad.). Verso.

DELEUZE, G. (1989). *El pliegue: Leibniz y el barroco* (J. Vázquez & U. Larraceleta, Trads.). Paidós.

ECHEVERRÍA, B. (1998). *La modernidad barroca*. Era.

FEDERICI, S. (2014). *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*. Autonomedia.

FUJITA HIROSE, J. (2014). *Cine-capital: Cómo las imágenes devienen revolucionarias* (S. Puente, Trad.). Tinta Limón.

HANFLING, O. (1992). *Philosophical aesthetics: An introduction*. The Open University.

HAUSER, A. (1951–1969). *Historia social de la literatura y el arte* (Vols. I–III). Guadarrama.

JAMESON, F. (1996). *Teoría de la posmodernidad* (C. Montolío & R. del Castillo, Trads.). Trotta.

KANT, I. (2007). *Crítica del juicio* (M. García Morente, Trad.). Espasa Calpe.

KARATANI, K. (2017). *Nation and aesthetics* (J. E. Abel, D. H. Tsen & H. Yoshikuni, Trads.). Oxford University Press.

KARATANI, K. (2020). *Transcrítica: Sobre Kant y Marx* (A. Torres Gaxiola, Trad.). UNAM.

KRANIAUSKAS, J. (2012). *Políticas literarias: Poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*. FLACSO.

_____. (2019). A monument to the unknown worker: Roberto Bolaño's 2066 (2004) as noir and as installation. En E. Segre (Ed.), *Mexico noir: Rethinking the dark in contemporary writing and visual culture*. Peter Lang.

LUKÁCS, G. (1966). *Aportaciones a la historia de la estética*, Obras completas, tomo XVII, Grijalbo.

_____. (1970). *El alma y las formas; La teoría de la novela* (M. Sacristán, Trad.). Grijalbo.

_____. (1966). *Aportaciones a la historia de la estética* (Obras completas, Vol. 17). Grijalbo.

Lyotard, J.-F. (1993). *Lessons on the analytic of the sublime* (E. Rottenberg, Trad.). Stanford University Press.

MARX, K. (2011). *El capital: Crítica de la economía política* (Vol. 1, P. Scaron, Trad.). Siglo XXI.

MARX, K., & ENGELS, F. (1976). *On literature and art*. Progress Publishers.

MONSIVÁIS, C. (2008). ¿Cómo se dice OK en inglés? (De la americanización como arcaísmo y novedad). En B. Echeverría (Comp.), *La americanización de la modernidad* (pp. 97–121). UNAM-ERA.

PLATÓN. (1986). *Hipias mayor*. En *Diálogos III* (M. Martínez Hernández, Trad.). Gredos.

RANCIÈRE, J. (2004). *The politics of aesthetics* (G. Rockhill, Trad.). Continuum.

_____. (2012). *El malestar en la estética* (M. Petrecca, L. Vogelfang & M. G. Burello, Trads.). Clave Intelectual.

SADOUL, G. (2010). *Historia del cine mundial: Desde los orígenes* (F. M. Torner, Trad.). Siglo XXI.

VIRILIO, P. (1989). *War and cinema: The logistics of perception* (P. Camiller, Trad.). Verso.

_____. (1998). *Estética de la desaparición* (N. Benegas, Trad.). Anagrama.

_____. (2006). *Ciudad pánico: El afuera comienza aquí* (I. Kon, Trad.). Libros del Zorzal.

# ISAAK RUBIN E SEUS CRÍTICOS NOS DEBATES ECONÔMICOS SOVIÉTICOS DOS ANOS 1920[1]

# ISAAK RUBIN AND HIS CRITICS IN THE SOVIET ECONOMIC DEBATES OF THE 1920S

Rafael de Almeida Padial
Professor substituto no Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei. Doutor em Filosofia pela UNICAMP.
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5943-5613
E-mail: rfpadial@gmail.com

## RESUMO:

O artigo analisa os debates soviéticos da segunda metade dos anos 1920 em torno dos *Ensaios sobre a teoria do valor de Marx*, de Isaak Rubin, com especial atenção às controvérsias acerca do conceito de trabalho abstrato. A partir da recente publicação integral, em inglês, dos *Ensaios* de Rubin – incluindo a inédita "Resposta aos críticos" –, reconstrói-se a crítica formulada por Isaak Dashkóvski, S. Shabs e Aleksander Cohn. Argumenta-se que, apesar de suas diferenças, os três autores buscaram preservar uma compreensão trans-histórica ou fisiológica do trabalho abstrato, apoiando-se sobretudo em passagens da "Introdução" de 1857 de Marx. Dashkóvski concebeu o trabalho abstrato como indiferença frente ao conteúdo determinado do trabalho; Shabs, como expressão histórica de uma essência humana trans-histórica; e Cohn, como abstração lógica do pensamento, distinta de sua realização social na troca. Em contraste, Rubin sustentou que o trabalho abstrato é uma categoria especificamente social da produção mercantil capitalista, constituída por meio da equiparação dos produtos do trabalho no mercado. O artigo mostra como esse debate expressava divergências mais amplas sobre a relação entre produção e circulação, bem como sobre o papel das formas sociais na crítica da economia política.

**PALAVRAS-CHAVE:** Isaak Rubin. Trabalho abstrato. Teoria do valor. Crítica da economia política. Debates econômicos soviéticos.

## ABSTRACT:

This article examines the Soviet debates of the second half of the 1920s surrounding Isaak Rubin's *Essays on Marx's Theory of Value*, with particular attention to the controversies concerning the concept of abstract labor. Drawing on the recent complete English publication of Rubin's *Essays* – including the previously unavailable "Reply to Critics" –, the article reconstructs the criticisms advanced by Isaak Dashkovsky, S. Shabs, and Aleksander Cohn. It argues that, despite their differences, all three authors sought to preserve a transhistorical or physiological conception of abstract labor, relying primarily on passages from Marx's 1857 "Introduction". Dashkovsky understood abstract labor as indifference toward particular forms of labor; Shabs conceived it as the historical expression of a transhistorical human essence; and Cohn interpreted it as a logical abstraction of thought, distinct from its social realization through exchange. In contrast, Rubin maintained that abstract labor is a specifically social category of capitalist commodity production, constituted through the equalization of the products of labor in the market. The article shows how this debate reflected broader disagreements concerning the relationship between production and circulation, as well as the role of social forms in the critique of political economy.

**KEY-WORDS:** Isaak Rubin. Abstract labor. Theory of value. Critique of political economy. Soviet economic debates.

[1] O texto abaixo, com leves modificações, corresponde à versão apresentada em 8 de novembro de 2025 na 22ª Conferência Anual Historical Materialism, em Londres.

## INTRODUÇÃO

Na União Soviética de meados dos anos 1920, particularmente no curto período entre a Nova Política Econômica (1921) e o Primeiro Plano Quinquenal (1928), estabeleceu-se um rico debate econômico sobre a teoria de Marx. Com destaque, foram confrontadas interpretações sobre a teoria do valor e o objeto da economia política[2]. Nesses debates tiveram destaque especial Isaak Rubin e sua obra *Ensaios sobre a teoria do valor de Marx*. O autor era então o maior especialista na crítica da economia política na jovem república soviética e fora indicado por D. Riázanov – então diretor do Instituto Marx-Engels (IME) – para chefiar o departamento responsável pela publicação de *O Capital* e seus textos relacionados na primeira versão das *Obras Completas de Marx e Engels* [*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, MEGA]. Com a ascensão do grupo de Stálin, a coletivização forçada e o primeiro plano quinquenal, no final dos anos 1920 e virada para 1930, a interpretação de Rubin foi condenada publicamente e os debates em torno de sua obra foram proibidos.

A obra de Rubin ficou praticamente perdida e desconhecida até o início dos anos 1970, quando o seu principal livro ganhou uma edição em inglês e foi amplamente debatido no chamado Ocidente[3]. Desde então, a sua interpretação é considerada uma das mais instigantes entre especialistas na crítica da economia política. No entanto, tal edição ocidental não continha o importante adendo "resposta aos críticos", que consta da terceira (1928) e quarta (1930) edições russas. Para se ter noção da importância desse adendo, notemos apenas que, na quarta edição russa, ele ocupa mais de 130, das 376 páginas – ou seja, pouco mais de ⅓ do livro original. Nosso artigo visa a reconstruir aspectos desses debates, a partir das posições de alguns críticos de Rubin (particularmente, Isaak Dashkóvski, S. Shabs e Aleksander Cohn) e das respostas contidas no "adendo". Assim, não nos alongaremos sobre *todos* os elementos apresentados pelos críticos e respondidos por Rubin. Nosso foco serão, principalmente, os debates sobre o conceito de trabalho abstrato[4]. Infelizmente, também não trataremos aqui, por falta de espaço, da crítica de S. Bessonov a Rubin, nem da resposta deste àquele.

A elaboração deste texto seria impossível sem a nova edição inglesa dos *Ensaios*, traduzida e editada por Susumu Takenaga e publicada pela editora Brill em 2025, na série de livros *Historical Materialism*. Além da importância geral da nova publicação (que apresenta as variações entre as edições

[2] O debate sobre o "objeto" da economia política possuía dois aspectos: 1) saber se tal objeto era apenas o modo de produção capitalista (e, assim, a economia política desapareceria com a sociedade capitalista); 2) saber se tal objeto eram as forças produtivas ou as relações de produção. Rubin interveio mais no segundo debate, dando relevo à noção de *crítica* da economia política e sustentando que o seu objeto eram as *relações de produção*, não as forças produtivas capitalistas.

[3] Sobre a recuperação da obra de Rubin, ver Padial, 2026.

[4] Especificamente quanto ao debate entre Isaak Rubin e Isaak Dashkóvski, ver maiores detalhes em Padial; Melo, 2026.

da obra de Rubin), nela foi publicado pela primeira vez – fora da língua original russa – o conjunto do referido adendo (bem como um pequeno registro sobre a "terminologia de Marx")[5].

## A CONCEPÇÃO DE RUBIN SOBRE TRABALHO ABSTRATO

Em sentido geral, a obra de Rubin se destacou por fornecer uma chave de leitura de *O Capital* de Marx separada da noção de trabalho abstrato enquanto conceito fisiológico. Em suma, Rubin é crítico da ideia de que o dispêndio de trabalho *em geral*, como gasto de energia humana – fisiologicamente falando – produziria valor. Com isso, ele se contrapôs a uma tradição interpretativa russa, cujo principal expoente foi Aleksander Bogdanov (secundado por I. I. Stepanov). Tal interpretação "fisiológica" ou "energética" fez inclusive com que alguns bolcheviques, após estabelecido o poder soviético, propusessem contabilização econômica *em valor*, com base em gasto calórico de energia humana no processo de trabalho (o chamado "*ened*", em russo). Contra isso, Rubin destacou a compreensão de que o *trabalho que produz valor* – trabalho abstrato – não contém nada de fisiológico; o valor só pode se expressar na economia capitalista, graças a uma das *formas sociais* desta, o valor de troca.

O trabalho abstrato, para Rubin, é uma categoria puramente social, vinculada à sociabilidade mercantil capitalista, que *conforma* o capitalismo. Para ele, assim como o valor não tem nada de fisiológico – "pode-se virar e revirar as mercadorias, nunca se encontrará nelas valor" (Marx, 1996, p. 282) –, também o trabalho que produz valor, o trabalho abstrato, não tem nada de fisiológico. O trabalho abstrato é uma categoria que provém da forma histórica determinada da produção capitalista. Eis como Rubin conceitua trabalho abstrato, no importante artigo "Trabalho abstrato e valor no sistema de Marx":

> como trabalho abstrato é designada aquela parte do trabalho social total que foi *igualada no processo de divisão social do trabalho por meio da equiparação dos produtos do trabalho no mercado* (Rubin, 2023, p. 235).

A tradição bogdanovista russa concebia trabalho abstrato como uma substância posta no ato concreto – identitário – de trabalho direto, do produtor imediato. Por isso, ela foi denominada de concepção "fisiológica" ou de "mecanicista" sobre o valor. Já a interpretação de Rubin valorizava a forma histórico-social e concebia trabalho abstrato como uma *substância relacional*, posta no momento de *equalização mercantil de dois produtos* do trabalho, ou seja, no ato de troca (compra e venda) de mercadorias. Por valorizar essa determinação histórica, ela foi chamada de "sociológica".

[5] No Brasil, desde o final de 2023, no Grupo de Pesquisa em História Econômica Soviética (GPHES), também desenvolvemos a tradução da "resposta aos críticos de Rubin", diretamente do russo.

Vale notar que, com tal compreensão, Rubin voltou-se conscientemente contra possíveis ambivalências ou imprecisões expressas pelo próprio Marx, como o conhecido trecho do capítulo 1 de *O Capital* onde o revolucionário alemão afirmou o seguinte:

> Abstraindo-se da determinação da atividade produtiva e, portanto, do caráter útil do trabalho, resta apenas que ele é um dispêndio de força humana de trabalho. Alfaiataria e tecelagem, apesar de serem atividades produtivas qualitativamente diferentes, são ambas dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos, e nesse sentido são ambas trabalho humano. São apenas duas formas diferentes de despender força humana de trabalho (Marx, 1996, p. 173).

Ao criticar o próprio Marx, Rubin abriu caminho a uma linha interpretativa que aponta para possíveis ambivalências e contradições no autor de *O Capital*[6].

## A "INTRODUÇÃO" DE 1857 – BASE METODOLÓGICA PARA OS CRÍTICOS DE RUBIN

Os críticos de Rubin, que ora analisaremos, têm respaldo em determinadas frases e concepções de Marx, extraídas principalmente do manuscrito que ficou conhecido como "Introdução" [*Einleitung*] de 1857, jamais publicado pelo revolucionário alemão[7]. Essa introdução é hoje geralmente inserida em edições do manuscrito econômico de 1857/58, correntemente chamado de *Grundrisse*, ou, ainda, do livro *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859. Entre outros trechos que veremos à frente, nessa introdução, Marx afirmou existirem "determinações comuns a todos os estágios de produção, fixadas como universais pela mente". Essas determinações abstratas, comuns a todos os modos de produção, forneceriam "as assim chamadas condições gerais de toda produção". É a ideia de que seria possível conceber a existência de um conceito de "produção em geral" (ou seja, independentemente da forma histórica determinada, do modo de produção específico a ser analisado). Claro, Marx faz ressalvas: "se é verdade que as categorias da economia burguesa possuem uma validade para todas as outras formas de sociedade, trata-se de uma verdade que deve ser aceita apenas *cum grano salis*" (Marx, 1976, p. 40). O autor usa aí o conceito aristotélico de *differentia specifica* para sugerir a maneira com que as formas particulares expressariam as "determinações mais gerais". A pergunta centra-se, portanto, no caráter ontológico dessa possível "produção em geral". O que ela seria, em si mesma? Um conteúdo geral que

[6] A produção de autores vinculados à chamada "Nova Leitura de Marx" serve de exemplo da continuidade desse caminho.

[7] A "Introdução" foi publicada em 1903, na revista *Die Neue Zeit*, por Kautsky. Desde então, ela tem sido referida como "Introdução a *Para a Crítica da Economia Política*" (ou seja, ao livro de Marx de 1859, com o referido nome, graças a uma rápida indicação em seu prefácio). Apesar de abandonada por Marx, ela determinou toda uma chave de leitura sobre método e dialética.

existe por si mesmo? Um conteúdo geral que assume diferentes formas, adaptando-se a cada forma social historicamente dada? A resposta não parece ser muito clara.

O problema da "produção em geral" é tão importante para Marx, em meados de 1857, que ele afirma, ao final do item III dessa "Introdução", que a exposição geral de sua concepção – possivelmente dividida em cinco livros – deveria assumir a seguinte estrutura:

> 1) As determinações gerais abstratas que convêm, por isso, mais ou menos, a todas as formas de sociedade, porém no sentido exposto anteriormente. 2) As categorias constitutivas da articulação interna da sociedade burguesa, sobre as quais as classes fundamentais repousam. O capital, o trabalho assalariado, a propriedade fundiária. Suas relações recíprocas. A cidade e o campo. As três grandes classes sociais. O intercâmbio entre elas. A circulação. O crédito (privado). 3) A concentração da sociedade burguesa na forma do Estado. Considerado na sua relação consigo próprio. As classes "improdutivas". O imposto. A dívida do Estado. O crédito público. A população. As colônias. A emigração. 4) A relação internacional de produção. A divisão internacional do trabalho. A troca internacional. A exportação e a importação. O curso do câmbio. 5) O mercado mundial e as crises (Marx, 1976, p. 43)[8].

Como se vê, à "produção em geral" caberia, grosso modo, o primeiro livro. O conceito supostamente permitiria uma reflexão trans-histórica sobre os modos de produção, sendo algo talvez similar ao que se costumou chamar – em manuais de "marxismo" – de materialismo histórico.

## A CRÍTICA DE DASHKÓVSKI A RUBIN: TRABALHO ABSTRATO COMO INDIFERENÇA FRENTE AO TRABALHO

A posição de Dashkóvski foi apresentada no artigo "Trabalho abstrato e as categorias econômicas de Marx", publicado na revista russa *Sob a Bandeira do Marxismo* [*Под знáменем марксúзма*], em 1926.

No tema do trabalho abstrato, Dashkóvski se ampara na "Introdução" de 1857, de Marx. Contra Rubin – que sustentara que a teoria do fetichismo deveria ser uma propedêutica para o estudo da crítica da economia política –, Dashkóvski argumentou que as "determinações gerais abstratas" ou a "produção em geral" deveriam assumir tal função didático-introdutória. Para ele, esse primeiro ponto, concebido como um certo tratado de materialismo histórico, deveria ser uma "introdução obrigatória", prévia à análise das categorias da articulação interna da sociedade burguesa. Para o crítico, as formas sociais

[8] Cerca de um semestre depois, em carta de 22 de fevereiro de 1858 a Lassalle, Marx sugeriu que a sua obra seria dividida em seis livros, não mais cinco. Ele mudou de concepção em grande medida porque, no meio do caminho, redigiu boa parte do manuscrito que depois ficou conhecido como "*Grundrisse*". Curiosamente, no plano comentado a Lassalle não havia mais um livro sobre a "produção em geral", as "determinações gerais abstratas".

deveriam ser "reduzidas" ao que haveria de comum entre todos os modos de produção. Ele lembra que em *O Capital* – capítulo V do livro 1 –, na discussão sobre o caráter teleológico do trabalho, Marx aludiu à ideia de "produção em geral". O autor de *O Capital* supostamente se moveria de uma discussão técnico-material sobre os elementos de produção em geral para a discussão dos traços específicos do capitalismo. Isso caracterizaria, segundo Dashkóvski, o "método de Marx".

Enfim, para Dashkóvski, o trabalho abstrato seria uma dessas categorias do "método de Marx". Ele existiria em todas as épocas, mas só assumiria uma "realidade efetiva" na sociedade moderna, capitalista. De fato, Dashkóvski encontra sustentação na "Introdução" de 1857, na qual Marx afirma o seguinte, sobre trabalho abstrato enquanto "indiferença [do trabalhador] frente ao trabalho":

> A indiferença em relação a uma espécie determinada de trabalho pressupõe a existência efetiva de uma totalidade muito desenvolvida de espécies de trabalho, onde já nenhuma delas predomina sobre todas as outras. Assim, as **abstrações mais gerais** só surgem como tais no desenvolvimento concreto mais rico, onde o que é comum a muitos aparece como comum a todos. […] A indiferença em relação a uma forma determinada de trabalho corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam facilmente de um trabalho a outro, tornando-se-lhes fortuita e, portanto, indiferente a espécie determinada de trabalho.
> O trabalho, aqui, não está somente na categoria, **tornou-se uma realidade efetiva** como meio de criação da riqueza em geral e deixou de ser uma determinação vinculada a o que os indivíduos têm de peculiar. […] Apenas ali [EUA], a abstração da categoria 'trabalho', 'trabalho em geral', trabalho *sans phrase* [sem qualificações], ponto de partida da economia moderna, torna-se praticamente verdadeira. Assim, a abstração mais simples – que a Economia moderna coloca acima de todas e que exprime uma relação antiquíssima, **válida para todas as formas de sociedade** – somente se manifesta, porém, nessa abstração praticamente verdadeira, como categoria da mais moderna sociedade (Marx, 1976, pp. 39–40, grifos nossos).

Dashkóvski cria a ideia de que o trabalho abstrato seria uma categoria "histórico-condicional" [*условно-историческим*] da "produção em geral". Tal trabalho existiria em todas as épocas, enquanto certa abstração fisiológica pensável, mas se efetivaria apenas na sociedade burguesa, onde se desenvolveria, pela primeira vez, a indiferença dos trabalhadores frente a seu trabalho, seja pela simplificação promovida pelas máquinas, seja pela alta rotatividade dos trabalhadores. Diz ele:

> Trabalho abstrato não é uma categoria que constitui a estrutura interna da sociedade burguesa [referência ao item 2, dos 5, elencados por Marx e citados acima – R.P.]. Trabalho abstrato relaciona-se a todas as épocas, na medida em que é tomado como conceito, mas torna-se uma 'verdade prática' apenas em um estágio particular de desenvolvimento histórico. Tal categoria pode ser chamada de histórico-condicional (Dashkóvski, 2025, p. 188).

E sintetiza:

> O conceito de trabalho abstrato se desenvolveu plenamente apenas com a produção mercantil, mas, por si só, relaciona-se a todas as épocas. Qual deve ser o seu conteúdo interno para que, mesmo que apenas nesse sentido limitado, ele possa se relacionar a todas as épocas? Precisamente este, que Marx nos fornece: trabalho como dispêndio de energia fisiológica em uma forma indiferente. (Dashkóvski, 2025, p. 190)

Não à toa, Dashkóvski conclui que o trabalho abstrato existiria também no comunismo e serviria para a contabilidade social planificada. Se a indiferença desenvolvida frente ao trabalho era determinante na sociedade capitalista, no comunismo – uma sociedade *baseada no tempo livre*, na relativa "libertação" frente ao tempo de trabalho – ela seria muito maior. Para o crítico, se no capitalismo a abstração do trabalho ocorre espontânea e inconscientemente, no comunismo ela operaria organizada e conscientemente. Assim, a categoria do trabalho abstrato não serviria para descrever (determinar) unicamente a sociedade capitalista, mas também a comunista.

## A CRÍTICA DE SHABS A RUBIN: TRABALHO ABSTRATO COMO REALIZAÇÃO DA ESSÊNCIA HUMANA

A crítica de Shabs é expressa no livro com o seguinte longo título: *O problema do trabalho social no sistema econômico de Marx – crítica aos "Ensaios sobre a teoria do valor de Marx", de I. Rubin* [*Проблема общественного труда в экономической системе Маркса – критика «Очерков по теории стоимости Маркса» И. Рубина*], publicado pela editora estatal de Moscou em 1928.

Para Shabs, na obra de Marx – particularmente, na "Introdução" de 1857 – haveria uma diferenciação fundamental entre os conceitos de "trabalho abstrato" e "trabalho econômico". O trabalho, abstratamente concebido, existiria desde sempre; seria condição eterna do metabolismo humano com a natureza. Já o "trabalho econômico", por sua vez, seria algo moderno, especificamente capitalista. Shabs vale-se desta passagem da "Introdução" de 1857:

> O trabalho parece ser uma categoria muito simples. A noção de trabalho nesta forma universal, como trabalho em geral [abstrato, para Shabs – R.P.], é também tão antiga quanto as colinas. No entanto, considerado **economicamente** nesta simplicidade, 'trabalho' é tão moderno quanto as relações que dão origem a esta simples abstração (Shabs, 2025, p. 702, negrito nosso, tradução nossa).

Para Shabs, o equívoco de Rubin estaria numa identificação entre os conceitos de "trabalho abstrato" e "trabalho econômico". Seria preciso compreender que o conceito de "trabalho (humano) abstrato" refere ao "homem" genérico (em sua eterna relação metabólica com a natureza etc.), ao passo que o "trabalho econômico" seria uma atualização ou manifestação históricas desse conceito abstrato *no capitalismo*. A concepção de Shabs pressupõe, portanto, uma "essência humana" (isto é, ela é ontológica e, especificamente, antropológica). Trata-se de mostrar como a essência trans-histórica "humana" passa à forma social específica (manifesta-se, concretiza-se). Para isso, Shabs ampara-se também na noção aristotélica de *differentia specifica*[9].

Armado de sua concepção ontológica, Shabs "demonstra" essa manifestação do trabalho abstrato por meio da comparação entre a sociedade capitalista e sociedades anteriores ("sociedades de tipo antagônico", ou seja, com lutas de classes, mas baseadas na "dependência social"). Particularmente, o seu exemplo é a sociedade escravista da antiguidade. Ele recupera a ideia de que o produtor direto – o escravo –, nessa sociedade, era apenas um instrumento que fala, o *instrumentum vocale*. Assim, o produtor direto era somente *um dos fatores de produção*, ao lado dos demais elementos/instrumentos objetivos. O trabalhador direto *não adquiria ainda um traço humano próprio*, separado e oposto aos demais elementos naturais de produção. O elemento "humano" do trabalho (apesar de sempre pressuposto), não se manifestaria nesse tipo de sociedade do passado.

Já na sociedade capitalista a situação seria diferente; haveria essa aparição do "humano":

> Aqui [no capitalismo] o *indivíduo social* aparece não como o *res vocale* da sociedade escravista, não como uma ferramenta para a obtenção de produtos, mas na plena significação de um sujeito social, formalmente, isto é, *abstratamente ilimitado em sua autonomia*, liberto de 'conexões naturais' e, portanto, contraposto deste ponto de vista à natureza restante. *Em correspondência com esta natureza social do produtor na sociedade produtora de mercadorias, determinada pela forma social específica da produção, o trabalho também, em seu significado como trabalho social, este fenômeno econômico mais importante, aparece em sua expressão autônoma, puramente humana, abstrata, em contraposição a todos os fatores restantes do processo de produção como elementos da natureza* (Shabs, 2025, p. 678, itálicos originais, tradução nossa).

Por esse motivo, a concepção de Shabs é totalmente inversa à de Rubin no tema da "*forma do valor*". Esta não seria – como para Rubin – uma expressão necessária e fetichizada, promovida pelas trocas econômicas de *coisas*, numa sociedade de produtores privados que intercambiam os seus produtos. Para Shabs, a *forma do valor* não seria o valor de troca que os produtos do trabalho assumem

[9] Shabs tenta relacionar – a meu ver sem sucesso – esse conceito à concepção hegeliana de "identidade da identidade e da diferença".

objetivamente graças ao mercado. Para ele, a *forma do valor* seria dada pelo aspecto reificado em que o trabalho *livre* se expressa no capitalismo, à diferença do trabalho escravo. O tema do fetichismo e da forma do valor assumem, em Shabs, um significado completamente diferente:

> Consequentemente, a circunstância de que nas condições da economia de mercadorias a relação social do trabalho, ou a relação do trabalho social, da substância social por excelência, assuma no processo social uma expressão material, fetichizada, só pode aparecer como uma expressão derivada, externa, do *'movimento da sociedade humana'* como tal. A forma material do movimento da sociedade expressa a natureza *não das coisas*, como isto já é evidente, mas das pessoas como produtores sociais, ou melhor, de seu trabalho; *a forma do valor* representa assim a forma material da expressão do trabalho social, o valor torna-se o 'modo universal de expressão do trabalho humano' […] (Shabs, 2025, p. 678, grifos nossos, tradução nossa).

Em suma: Shabs supõe a existência de um ser humano em geral e de um trabalho humano em geral (como essências trans-históricas); em seguida, considera que esse trabalho humano abstrato ganharia forma – se diferenciaria na essência genérica – pela primeira vez no capitalismo, pois só então o trabalhador direto não seria propriamente fator técnico-material da produção, mas um indivíduo livre, abstratamente humano.

Em sua resposta a Shabs, Rubin, entre outras coisas, sustentou que o erro adviria da concepção ingênua sobre o ser e a natureza "ontológica" do homem. Ao basear-se nisso – aliás, analogamente ao que ocorrera com Dashkóvski –, Shabs tornava-se incapaz de explicar o que diferenciaria as sociedades capitalista e socialista, pois em ambas se manifestaria esse tal "homem" abstrato.

## A CRÍTICA DE COHN: TRABALHO ABSTRATO COMO *ABSTRAÇÃO NO PENSAMENTO*

Em sua crítica à "escola de Rubin" – no artigo "Algumas observações aos meus críticos, à luz da teoria de Marx" [*Некоторые замечания моих критиков в свете Марксовой теории*], publicado no *Bulletin of the Communist Academy*, 1928 –, Aleksander Cohn também se baseou na "Introdução" de 1857 de Marx. Segundo ele, o revolucionário alemão teria suposto o fenômeno do valor como uma "abstração do pensamento", antes de passar à exposição das características do valor (sua forma e seu conteúdo). Eis como se expressa, partindo de uma pergunta retórica:

> Constrói ele [Marx] a sua teoria do valor sem partir diretamente da redução objetiva do trabalho concreto em abstrato e do trabalho privado em social – compreensão que é possível apenas com base no entendimento do valor e de sua forma –, mas partindo da redução, *no pensamento,* de diferentes tipos de trabalho

> a trabalho homogêneo? Aqui Marx faz uso do método que ele mesmo caracterizou em sua "Introdução" [de 1857] *à Crítica* [da economia política]. Ele reduz *no pensamento* uma mercadoria concreta, que representa a unidade de valor de uso e valor, a uma mercadoria abstrata, que não é outra coisa senão 'congelamento de trabalho'. Ele reduz *no pensamento* o trabalho reificado nesse congelamento a trabalho simples abstrato, o qual aparece, assim, como produto de uma abstração *no pensamento*. É precisamente essa abstração que lhe serve de ponto de partida para a ascensão do abstrato ao concreto (Cohn, 2025, p. 722, tradução nossa).

Em seguida, Cohn aplica tal método de "ascensão do abstrato ao concreto" ao tema do trabalho abstrato:

> Chegando à categoria de trabalho abstrato por meio de uma *abstração no pensamento* a partir das qualidades concretas da mercadoria e do trabalho que a cria, e tendo estabelecido assim essa propriedade geral que todas as mercadorias possuem, Marx inicia 'o caminho inverso', o caminho da reprodução no pensamento do concreto. Ele complica o conceito de trabalho abstrato ao incluir nele o conceito de trabalho socialmente necessário e passa imediatamente ao valor, que aparece, por ora, apenas como um congelamento, um cristal da quantidade socialmente necessária de trabalho simples abstrato. Assim, ainda em transição para o caminho da 'ascensão do abstrato ao concreto', Marx enfatiza [etc.] (Cohn, 2025, p. 723, tradução nossa).

Para Cohn, o trabalho *abstrato*, na sociedade mercantil, seria duplo. Ele seria abstrato como "trabalho vivo" e abstrato como "trabalho reificado" ou "trabalho social abstrato". O primeiro seria a abstração no pensamento, uma "categoria lógica" e a-histórica (derivada do fato de se *pensar* o trabalho em geral, sem predicações). O segundo seria propriamente a abstração "social", criada no ato de troca mercantil[10]. O autor argumenta:

> O conceito de trabalho vivo abstrato só pode ser obtido como resultado de uma abstração no pensamento a partir das propriedades concretas do trabalho, e pode representar apenas uma categoria lógica e não econômica. Essa categoria não é histórica. Mas por que o trabalho abstrato, que não forma valor em outras formações sociais, forma-o na sociedade de troca? (Cohn, 2025, p. 725, tradução nossa).

Sintetiza:

> Se a redução do trabalho concreto em trabalho abstrato como processo pode ser alcançada apenas como uma redução *no pensamento*, a redução do trabalho concreto em trabalho social abstrato é realizada não apenas na mente do

[10] Por esse motivo, Rubin afirma que Cohn concebe um caráter "tríplice" do trabalho, onde Marx apenas concebera um caráter duplo (abstrato e concreto).

> pesquisador, mas também objetivamente, no processo de equiparação dos produtos de diferentes tipos concretos de trabalho entre si. Essa redução objetiva do trabalho concreto em trabalho abstrato é realizada apenas na sociedade de troca (Cohn, 2025, p. 725, tradução nossa).

Como se nota, Cohn foi obrigado a se referir, de forma embaraçada, à concepção de Rubin sobre o papel do mercado na manifestação do trabalho abstrato, entrando em contradição com a ideia de que o trabalho abstrato seria uma categoria fisiológica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os críticos de Rubin buscaram de diferentes formas manter a concepção de que o trabalho abstrato teria caráter fisiológico. O mais consistente dentre eles foi Dashkóvski, por não referir tal abstração ao processo conformador do mercado. Como vimos, ele se focou na indiferença do trabalhador frente a seu trabalho, portanto a algo que ocorre apenas na esfera de produção. Shabs e Cohn, no entanto, na medida em que deram certa importância ao mercado na conformação do trabalho abstrato – enquanto "trabalho econômico" ou "trabalho reificado" –, adaptaram-se relativamente à escola de Rubin. No caso deles, Rubin foi capaz de demonstrar meticulosamente, com lógica implacável, suas contradições, a ponto de nada restar das suas argumentações.

A posição dos três críticos se voltava a questionar a importância dada por Rubin à esfera da circulação mercantil na conformação das categorias da sociedade capitalista. Seja criado pela indiferença, seja essencialmente "humano" ou "trabalho vivo", o trabalho abstrato, para eles, vincular-se-ia antes de tudo ao ato direto de produção. No fundo, a argumentação dos três visava a sustentar que Rubin sobrevalorizava a esfera da circulação capitalista, e, por isso, seria "circulacionista". Rubin supostamente estaria sob influência das escolas subjetivistas e marginalistas (burguesas) na teoria do valor. Na medida em que "desprezava a produção", a teoria dos *Ensaios* supostamente serviria para esconder a exploração capitalista no processo de trabalho (sobretudo em países capitalistas).

Como resposta, Rubin reafirmou que, em sua concepção, a circulação *dá a forma específica das categorias capitalistas,* portanto, caracteriza a sociedade atual. Ele conscientemente *não estava interessado em explicar a exploração do trabalho* (pois ela quase sempre existiu, em sociedades anteriores), mas sim em explicar *por que tal exploração assume a forma do valor e do mais-valor (capital) na sociedade moderna*.

Além disso, Rubin – sobretudo contra Shabs – rebateu as afirmações de que o trabalho abstrato seria imediatamente social no processo de produção. Que o trabalho tinha já na produção certos traços

sociais, dizia ele, isso era óbvio (afinal, era trabalho realizado em sociedade). Que na produção o capitalista já tinha de considerar a produtividade média dos seus concorrentes, e, portanto, era estrangulado por elementos sociais, isso também era evidente. Que o processo de trabalho era condicionado pela obtenção do trabalho excedente (na forma do mais-valor), isso era sabido. Mas *nada disso significava que o trabalho fosse imediatamente social na produção*. Para tornar-se social, o trabalho dependeria sempre da *mediação* operada pelo mercado. Na produção, o trabalho seria apenas *potencialmente social*. Assim, Rubin tentava pensar a *reprodução capitalista* como algo que jamais apagava o eixo *privado,* em torno do qual ela gira e que impõe uma *forma* específica de socialização.

Ao valorizar o problema da *forma social* e secundarizar o elemento técnico-material da produção direta (o caráter fisiológico do trabalho), a escola "sociológica" da teoria do valor, liderada por Rubin, buscava alterar o foco do debate econômico soviético, deslocando-o das forças produtivas (e seu aspecto técnico-material) às relações sociais de produção. Isso, no entanto, desagradava cada vez mais a burocracia soviética, interessada mais e mais apenas na planificação para o aumento das forças produtivas do trabalho. O debate sobre a *forma social*, por sua vez, apontava para o problema do domínio consciente dos produtores diretos sobre os elementos de produção.

## REFERÊNCIAS


COHN, Aleksander. Some observations of my critics in the light of Marx's theory. In: RUBIN, Isaak Ilyich. *Essays on Marx's Theory of Value* (conceived as a variorum edition) (Série Historical Materialism). Tradução e edição de Susumu Takenaga. Leiden/Boston: Brill, 2025.

DASHKÓVSKI, Isaak. Trabalho abstrato e as categorias econômicas de Marx. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, *[S. l.]*, v. 9, n. 16, p. 181–210, 2025. DOI: 10.55028/eleu.v9i16.24024. Disponível em: https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/24024. Acesso em: 26 jun. 2026.

MARX, K. Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie". In: *MEGA² II 1.1*. Band 1. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1976.

_____. *O Capital* (Coleção Os Economistas). Tradução de Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PADIAL, Rafael de Almeida; MELO, Ricardo Pereira de. Marx, Rubin e o debate soviético sobre trabalho abstrato. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 17, p. e1293, 2026. DOI: 10.36592/opiniaofilosofica.2026.v17.1293. Disponível em: https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/1293.. Acesso em: 26 jun. 2026.

PADIAL, Rafael de Almeida. Isaak Rubin – vida, obra e legado do economista soviético. *História Econômica & História de Empresas*, *[S. l.]*, v. 29, n. 1, 2026. DOI: 10.29182/hehe.v29i1.1095. Disponível em: https://www.hehe.org.br/index.php/rabphe/article/view/1095. Acesso em: 26 jun. 2026.

RUBIN, Isaak. Trabalho abstrato e valor no sistema de Marx. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, *[S. l.]*, v. 8, n. 14, p. 222–261, 2023. DOI: 10.55028/eleu.v8i14.17729. Disponível em: https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/17729. Acesso em: 26 jun. 2026.

_____. *Essays on Marx's Theory of Value* (conceived as a variorum edition) (Série Historical Materialism). Tradução e edição de Susumu Takenaga. Leiden/Boston: Brill, 2025.

SHABS, S. The problem of social labour in Marx's economic system – A critique of '*Essays on Marx's Theory of Value*' by I. Rubin. In: RUBIN, Isaak Ilyich. *Essays on Marx's Theory of Value* (conceived as a variorum edition) (Série Historical Materialism). Tradução e edição de Susumu Takenaga. Leiden/Boston: Brill, 2025.

# A TEOLOGIA DE ARISTÓTELES: SOBRE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

## ARISTOTLE'S THEOLOGY: ON SEPARATE SUBSTANCES.

Gabriel Lins
Doutorando e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ).
Licenciado em Filosofia também pela UFRJ.
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3785-1015
E-mail: gabriel.glob@gmail.com
O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - BRasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

**RESUMO:**

Esse artigo pretende investigar como Aristóteles segue em direção a uma "teologia" ao considerar a existência de "substâncias separadas" ou "suprassensíveis", admitindo a existência de realidades alheias aos compostos hilemórficos enquanto necessárias para garantir o princípio de movimento das substâncias sensíveis. Nesse sentido, busca-se entender de que modo a existência enigmática dessas substâncias se relaciona com o quadro conceitual aristotélico fundamental a respeito da "substância". Para tanto, almejamos delimitar, em um primeiro momento, as controvérsias envolvendo *Categorias* e *Metafísica* Z no que diz respeito à teoria sobre a substância. Em seguida, identificar-se-á como a caracterização da separabilidade da substância dá lugar à possibilidade de existência de substâncias realmente separadas, através das quais Aristóteles elabora sua teologia em *Metafísica* Λ.

**Palavras-chave:** Substância. Teologia. Aristóteles.

**ABSTRACT:**

This article intends to investigate how Aristotle moves towards a 'theology' when considering the existence of 'separate substances' or 'supersensible', admitting the existence of realities alien to hylomorphic ones while allowing the principle of movement of sensitive substances to be guaranteed. In this sense, we seek to understand how the enigmatic existence of these substances is related to the fundamental Aristotelian conceptual framework regarding 'substance'. To this end, we always delimit, at first, the controversies involved in *Categories* and *Metaphysics* Z with regard to the theory about substance. Next, it will be identified how the characterization of the separability of the substance gives rise to the possibility of the existence of truly isolated matter, through which Aristotle elaborates his theology in *Metaphysics* Λ.

**Keywords**: Substance. Theology. Aristotle.

## 1. INTRODUÇÃO

A problemática da substância em Aristóteles parece estar tão recheada de intrigas filológicas e hermenêuticas que se dá a impressão de que tudo o que se pode falar sobre esse tema permanece em um perpétuo ciclo de desentendimentos. Por vezes, ao tratar do tema, diversos comentadores mencionam os mesmos problemas e impasses metodológicos na leitura e interpretação de textos de

mais de 2000 anos, que são um tanto obscuros em muitas passagens e que parecem discordar consideravelmente entre si ao longo do *Corpus Aristotelicum*[1].

Nesse cenário hostil, múltiplas indagações sobre a teoria da *ousia* nas obras do Estagirita podem ser feitas e o propósito deste artigo não é abarcar a totalidade delas, nem procurar solucioná-las. Antes, este artigo almeja suscitar novamente uma questão já esboçada há muito tempo, pelo próprio Aristóteles,[2] sobre sua ousiologia, a saber: *de que modo é possível para Aristóteles defender a existência de* uma *substância separada (χωριστη οὐσία),* isto é*, a substância separada "das sensíveis"* (*Metaph*. Z2, 1028b30)?

Pareceria estranho a um peripatético principiante que Aristóteles, tão conhecido por sua querela contra o platonismo, assim por ele interpretado, divisor do mundo, também tenha admitido, de certo modo, a existência de realidades "suprassensíveis". Nosso questionamento se justifica, portanto, ao reconhecer que a presença de substâncias separadas da matéria no quadro conceitual aristotélico é, no mínimo, conflituosa; motivo pelo qual o Estagirita menciona esse problema em algumas ocasiões, conforme se verá.

Contudo, como essa mesma aporia particular já contém tantos desdobramentos exegéticos e diferentes caminhos interpretativos, nos limitaremos a pesquisar aqui apenas um aspecto do problema, de modo mais particular. Por isso, não pretendemos nos restringir a um exame dos já conhecidos trechos em que Aristóteles polemiza contra as "Formas separadas", que seriam persuasivos para pensar que a defesa aristotélica de substâncias separadas é, no mínimo, incoerente para com sua crítica a Platão.

Ao contrário, desejamos sobretudo analisar aqui as passagens de suas obras em que o Estagirita segue em direção à elaboração de uma controversa "teologia", por meio da consideração dessas substâncias suprassensíveis, sobretudo o livro Λ da *Metafísica*. Buscaremos delimitar tanto quanto possível o modo com que essa teologia se insere nas discussões sobre a origem do movimento

---

[1] Os textos traduzidos da *Metafísica* (doravante *Metaph.*) são os da versão brasileira da tradução de Giovanni Reale (2015). Os das *Categorias* (doravante *Cat.*) são da tradução portuguesa de Ricardo Santos (2016).

[2] A fins de ilustração, observe-se não só *Metaph*. B9 95b14, ou o longo trecho de B2, 997a34-998 a 19, mas também o que abaixo reproduzimos: "Ademais, admitido que verdadeiramente exista algo além do sínolo [...], então, se algo verdadeiramente existe, deve existir para todas as coisas? Ou só para algumas e não para outras? Ou para nenhuma? Ora, se não existisse nada além das coisas individuais, não haveria nada de inteligível, mas tudo seria sensível, e não haveria ciência de nada, a menos que se sustentasse que a sensação é ciência. Além disso, não haveria nada de eterno e imóvel, dado que todas as coisas sensíveis se corrompem e estão em movimento; mas se não existisse nada de eterno, também não poderia existir o devir" (*Metaph.* B4, 999a34-999b6). É verdade que nessa passagem em particular, Aristóteles parece estar se referindo a tudo que pretensamente escapa do campo sensível, como o universal e a forma, retomando a controvérsia com os platônicos sobre para quais seres deveriam ser atribuídas *Formas separadas*. Reale (2002, p. 134) observa que o relato desse problema ocorre tendo em vista a menção de *Metaph.* A9 quanto à resistência dos platônicos em admitir Formas para os objetos artificiais. Aristóteles está aqui, portanto, se perguntando para quais entes deveriam ser admitidas essas realidades suprassensíveis. Por outro lado, ao falar sobre a necessidade de uma certa imobilidade eterna para garantir o devir das substâncias corruptíveis, Aristóteles parece ter em mente o que se entenderá por "motores imóveis", dos quais nos ocuparemos de modo mais incisivo neste artigo.

(na medida em que essas substâncias separadas também são chamadas de "imóveis" e ao mesmo tempo "motoras").

Ademais, será preciso mostrar como essa teologia se contrapõe a uma interpretação mais genérica e abrangente sobre o que é a "filosofia primeira" para Aristóteles. Existe, de fato, uma tensão entre algumas passagens da *Metafísica* sobre o objeto de investigação do filósofo nessa ciência que ele está procurando delimitar. O lugar da teologia enquanto área investigava para Aristóteles, portanto, é alvo de discussões e tentaremos situar isso.

Todavia, antes de definir o que quer que sejam as substâncias separadas, cumpre entender primeiro o que são substâncias para Aristóteles. Conforme apontado por Zillig (2023), é permitido inferir, com base em algumas passagens da *Metafísica*, que:

> [...] o ser que, mais do que qualquer coisa, qualifica-se como ser em sentido próprio e completo e, portanto, como ousia, corresponde ao primeiro motor que Aristóteles identifica com Deus. Nesta perspectiva, a teologia deveria ser o ápice do estudo do ser (Zillig, 2023, p. 111).

No entanto, existe uma aparente lacuna na produção textual do desenvolvimento da teologia aristotélica, razão pela qual normalmente se procura estudar os textos do Estagirita referentes à 'substância' no que diz respeito à acepção de 'substâncias sensíveis', como Zillig reconhece em seguida:

> Este ponto culminante da ontologia de Aristóteles, no entanto, parece não ter sido realizado em sua completude ou não ter chegado integralmente até nós. Com efeito, há pouco sobre o primeiro motor nos escritos remanescentes de Aristóteles e o que há não parece ter sido concebido como parte do projeto de explicar o que é ser uma substância ou, de modo mais geral, o que é ser. Os escritos de Aristóteles, no entanto, contêm um denso material que foi produzido ao longo das investigações que deveriam culminar no estudo da substância divina. **Para Aristóteles**, **o caminho que leva ao estudo do ser não sensível** (e, ao fim e ao cabo, de Deus), **começa pela compreensão dos seres sensíveis**. De fato, no domínio da realidade material sensível, a noção de substância encontra também aplicação, ainda que de natureza mais modesta. Os textos aristotélicos sobre a substância que chegaram até nós pertencem, sobretudo, ao estudo da noção tal como aplicada neste contexto. (Zillig, 2023, p.111; grifos nossos).

Nesse aspecto, parece caro à nossa investigação seguir esse mesmo percurso indicado por Aristóteles, motivo pelo qual será necessário considerar brevemente o significado de "substância" nas *Categorias* e na *Metafísica*, enquanto obras importantes sobre o tema, objetivando demarcar o aparente traço fundamental da "separabilidade" de toda substância, enquanto uma característica determinante para entender por que Aristóteles concede a existência de substâncias propriamente separadas.

No entanto, mesmo a discussão sobre a substância em geral, sobretudo considerando as substâncias sensíveis (que são bem mais desenvolvidas nesses dois famosos textos de Aristóteles), não está isenta de percalços. Como mostra Wedin (2000, p. 2), diversos comentadores de Aristóteles observam certa incompatibilidade entre os pressupostos conceituais assumidos pelo filósofo em *Cat*. e *Met*. Z, bem como quanto aos aparentes diversos intentos do Estagirita em suas investigações nesses trabalhos.

Wedin, ao contrário, assume que pretende oferecer uma interpretação compatibilista dos projetos bibliográficos realizados por Aristóteles nesses dois textos, ainda que conceda a existência de um aprofundamento explicativo em *Met*. Z que, para Wedin, pressupõe o texto de *Cat*. ao invés de rechaçá-lo, como supunham os incompatibilistas.

Almeja-se, portanto, tomar por fio condutor a relação entre esses textos no que diz respeito às *ousiai*, para depois dar continuidade à nossa análise sobre as substâncias separadas.

## 2. Substância em Aristóteles: *Categorias* e *Metafísica* Z

A *οὐσία* é um conceito extremamente caro a Aristóteles, que é discutido brevemente nas *Categorias* e mais abundantemente no livro Z da *Metafísica*. A *οὐσία* é o particípio presente do verbo ser, e poderia ser traduzida como "ente" ou "entidade". Parece ter ganhado a tradução latina de *substantia* no que diz respeito ao termo grego *υπόσταση*, apontando para uma noção de subjacência.[3]

Sobre isso, tanto nas *Cat*. como em *Metaph*. Z, um termo importante para se entender a *οὐσία* é *ὑποκείμενον*, que é normalmente traduzido nesses textos, respectivamente, como: *sujeito* e *substrato*[4]. Embora se trate de uma mesma palavra no grego, essas duas palavras traduzidas não parecem sinônimas considerando o uso corrente do português. Mas a diferença entre as traduções nos dois textos talvez se justifique pelo alcance investigativo pretendido por Aristóteles em cada um deles.

Ao traduzir *ὑποκείμενον* como "sujeito" em *Cat*., observa-se que o escopo das *Categorias* está intimamente ligado às teorias aristotélicas fundamentais sobre a predicação, tendo *ὑποκείμενον* um papel sintático básico de algo que "subjaz" às significações que lhe são atribuídas, relacionadas às "coisas que estão em um sujeito" (*Cat*. 2, 1a, 23), que em *Metaph.* são conhecidas como "acidentes" (*συμβεβηκός*). Essas coisas que "estão em um sujeito" podem "ser ditas de um sujeito" (*Cat*. 2, 1b1-2), e é nessa medida que efetivamente funcionam como predicados, ou "não ser ditas de um sujeito" (*Cat*. 2, 1a 23-1b1)[5].

---

[3] Araújo, 2023, p. 60.

[4] Lucas Angioni traduz *ὑποκείμενον* em Z 3 como "subjacente".

[5] O que gera a distinção apontada por Ricardo Santos (Aristóteles, 2016, p. 62) entre acidentes universais (que podem ser ditos do sujeito) e acidentes individuais (que não podem ser ditos do sujeito).

Mas, para Aristóteles, o sujeito, em seu sentido mais forte, não pode ser dito de outro sujeito, nem pode estar em outro sujeito. Isto é ilustrado pelos sujeitos particulares do mundo, que normalmente são mencionados como as "substâncias individuais", as coisas que "nem estão num sujeito nem são ditas de um sujeito" (*Cat*. 2, 1b4-9). Logo, *ὑποκείμενον* enquanto sujeito é aquilo que subjaz às caracterizações atribuídas. E esse *ὑποκείμενον*, segundo *Cat*. 5, é realmente ilustrado pelas *ousiai* do mundo, que são as substâncias em seu sentido primaz[6].

Porém, em Z3, embora ao falar de *ὑποκείμενον* como candidato à *οὐσία* Aristóteles tenha demarcado que o mesmo é entendido como "aquilo de que são predicadas todas as outras coisas" (*Metaph.* Z 3, 1028b36), dá-se lugar a uma discussão que transcende o contexto puramente lógico e linguístico das *Categorias*, permitindo a aplicação de *ὑποκείμενον* para o cenário do hilemorfismo. Nesse novo âmbito, esta subjacência do *ὑποκείμενον* se estende para além da atribuição predicativa, aplicando-se aqui à matéria que subjaz aos processos de geração e corrupção, na aquisição e perda de formas substanciais e acidentais, sendo chamada de substrato.

Apesar dessa sutil e importante diferença de abordagem, é possível perceber que não há uma disparidade tão absurda entre esses textos que os tornem incompatíveis. O que se está vendo é o encontro de cenários distintos aos quais um mesmo quadro conceitual pode ser aplicado. Tanto em *Cat.* como em *Metaph.* Z3 , é manifesto que *ὑποκείμενον* representa bem a substância, enquanto uma caracterização de algo que "subjaz" a alguma coisa, mas os problemas começam a aparecer quando se vai para esse escopo hilemórfico.

Aristóteles começa a delinear uma controvérsia muito disputada acerca de quem melhor corresponde à substância no que diz respeito ao hilemorfismo: a matéria, a forma ou o composto (sínolo)? Aqui, fica a pergunta: se para ser substância em sentido primeiro bastasse ser *ὑποκείμενον*, como apontado por *Cat.* 5, 2a11-14, e se a matéria é *ὑποκείμενον*, por que Aristóteles hesitaria em Z3 admiti-la como substância? A resposta já está no mesmo texto, em que o filósofo adverte que o critério de ser um substrato não é suficiente para delimitar o que seja substância. Toda *οὐσία* é *ὑποκείμενον,* mas nem todo *ὑποκείμενον* é *οὐσία*. Há decerto um desenvolvimento evidente em Z3 acerca dos critérios para ser substância.

Com base nisso, Wedin (2000, p. 166-7) observa que alguns incompatibilistas, como Frede e Patzig[7], sugeriram que Aristóteles estaria desconsiderando ser um *ὑποκείμενον* como o critério mais apropriado para algo ser dito "substância". A evidência do abandono desse critério, que fora adotado nas *Categorias*, seria o fato de citar o *ὑποκείμενον* junto da essência, universal e o gênero como candidatos possíveis para ser *οὐσία* em Z3, que deverão ser analisados caso a caso.

---

[6] "Substância — aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal — é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem está em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo". (*Cat.*, 5, 2a11-14).

[7] Sobre essa leitura de Wedin em comparação às dos incompatibilistas, ver Zillig, 2008, pp. 23-24; 2023, pp. 126-129.

Para eles, o fato de Aristóteles dar preferência à forma em comparação ao composto e à matéria na discussão sobre o *ὑποκείμενον* em Z3, estaria significando uma mudança de pensamento. Desse modo, os incompatibilistas estariam sugerindo que Aristóteles não pensa mais que apenas substâncias particulares, como um certo homem ou um certo cavalo, são *οὐσία* em sentido próprio. Antes, os compostos hilemórficos agora seriam sucedidos pela forma, que é mais verdadeiramente *ὑποκείμενον* do que eles.

Wedin segue por outra linha, mais conciliatória, apontando que o que Aristóteles está fazendo aqui é desenvolver a noção de "*substance-of*" (Wedin, 2000, p. 167-172) ausente nas *Categorias*, que está relacionada à controvérsia entre as traduções de *οὐσία* como essência e como substância. Para ele, Aristóteles não estaria aqui listando o substrato como substância em sentido primeiro. Uma vez supondo as *Categorias*, já estaria manifesto para Aristóteles que o substrato/sujeito comporta as substâncias individuais.

Na verdade, segundo Wedin, o Estagirita está apenas delimitando que, tal como os outros candidatos, *ὑποκείμενον* pode ser reconhecido como um outro tipo de *ousia*, em que um certo X é *οὐσία* de Y. Assim, o que Wedin quer mostrar é que na introdução de Z3, Aristóteles está preocupado com a noção de "substância de" e não de substâncias primárias, razão pela qual diz: "considera-se que **substância de alguma coisa** seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato" (Z3, 1028b34-36; grifos nossos).

Os incompatibilistas acreditam que a construção gramatical de "substância de alguma coisa" só se aplica aos três primeiros candidatos, tendo a expressão "em quarto lugar" um papel de exilar dos anteriores o sentido de substrato. Assim, para eles, o substrato ainda estaria sendo entendido como o sentido das *Categorias*, razão pela qual lhes chama atenção que Aristóteles agora fale de forma e matéria, e não das substâncias particulares. Mas, para Wedin, a preocupação de Aristóteles aqui, seria mostrar como o substrato, além de *ousia* primária como nas *Categorias*, é "*ousia* de" substâncias individuais, na medida em que se considera o cenário hilemórfico[8].

Nesse sentido, Aristóteles não estaria abandonando o critério de ser sujeito tal como entendido nas *Categorias*, e sim investigando também o que corresponde à noção de substrato sob a acepção de "*ousia* de", o que permite entender o motivo de substrato ser agora aplicado a componentes (matéria e forma) de substâncias compostas, estas que são o "sujeito" das *Categorias*. É nesse sentido, segundo Wedin, que a forma desempenhará um papel primaz de *ὑποκείμενον* para Aristóteles. Há, portanto, dois sentidos de *ὑποκείμενον* sendo aplicados, que não são conflitantes, mas complementares. Eles se relacionam aos usos monádico e diádico de *ousia*, e isso se marca pela tradução de "substância" e "essência"[9].

[8] Ver Wedin, 2000, p. 169.
[9] Ver Zillig, 2023, p. 120.

Paralelo a essas teses conflitantes, parece haver uma outra posição curiosa, adotada por Tomás de Aquino em seu *Comentário à Metafísica*. Segundo Tomás, ao elencar esses candidatos em Z3, Aristóteles se compromete apenas com o "sujeito" no sentido das *Categorias*, enquanto substância primeira. Nesse ponto, Frede e Patzig concordam com Tomás no fato de que o sentido de "*ousia* de" não é aplicado ao substrato no elenco dos candidatos.

> Há, pois, muitos sentidos em que alguns denominam a substância, como é claro para aqueles que disseram ser substâncias o limite do corpo[10], cujo sentido aqui será omitido. O primeiro desses sentidos é o de essência, isto é, a quididade ou essência como a natureza da coisa, que se diz sua substância. O segundo sentido é aquele em que universal se diz substância, de acordo com a opinião daqueles que defendem que as ideias e espécies são universais predicados dos singulares e são as substâncias destes particulares. O terceiro sentido é aquele em que o primeiro gênero parece ser a substância de cada coisa. E neste sentido, afirmam que uno e ente são substâncias de todas as coisas, como os primeiros nos gêneros de todos. O quarto sentido é aquele em que sujeito[11], isto é, a **substância particular**, diz-se substância. [....] Ora, **é evidente que "sujeito" que se diz aqui é o que é denominado substância primeira nas *Categorias***, daí que se dá a mesma definição[12], aqui de sujeito e lá de substância primeira. (*Comentário à Metafísica* VII, lição 2, 1-4; grifos nossos).

Ao mesmo tempo, Tomás não parece considerar ser um problema o fato de Aristóteles ter usado o mesmo sentido das *Categorias*, pois não parece concordar com esses incompatibilistas em que Aristóteles abandona *ὑποκείμενον* como substâncias primeiras compostas, para dar lugar à forma. Segundo Tomás, ao dizer que matéria, forma e composto são *ὑποκείμενον*, Aristóteles está fazendo um predicado por analogia[13]:

> [Aristóteles] diz que "sujeito", que é a substância primeira particular, distingue-se em três, ou seja, a matéria, a forma e o composto delas. Esta divisão não é de gênero em espécies, mas de algo analogamente predicado, que se predica dele, que está contido sob ele, e se predica por anterior e posterior. Tanto o composto quanto à matéria e a forma se dizem substância particular, mas não na mesma ordem. E, por isso, depois investiga qual deles é anterior à substância. (*Comentário à Metafísica* VII, lição 2, n. 7).

Além disso, para Tomás, se o Filósofo dá preferência à investigação da forma em comparação às substâncias particulares compostas, parece ser apenas por uma razão metodológica de estudo[14] ou por reconhecer que a forma é anterior ao composto e que exerce um papel importante na constituição de sua separabilidade e determinação, obtendo uma certa "prioridade ontológica" nos termos de Reale

---

[10] *Met*. Δ8, 1017b17-19.

[11] As traduções latinas utilizadas por Tomás indicam, de forma indistinta em *Cat*. e *Met*., *ὑποκείμενον* como *subiecto*.

[12] *Met*. Z3, 1028b36.

[13] Reale (2002, p.335-6) dá uma interpretação interessante sobre esse sentido analógico, de modo semelhante à nossa perspectiva sobre uma ampliação de escopo no significado de subjacência que expressamos no encontro das páginas 4 e 5.

[14] Ver *Comentário à Metafísica* VII, lição 2, n.26-27, que faz referência à Z3, 1029a30-34.

(2002, p. 337). Porém, ela mesma não é separável no âmbito natural das substâncias sensíveis, enquanto o composto sim.[15]

Em nosso entender, portanto, Tomás parece sugerir que o sentido primário de "sujeito" continua sendo aplicado às substâncias compostas, tal como nas *Categorias*, e é aplicado à forma e a matéria "não na mesma ordem". Ele não parece enxergar, como os comentadores mais contemporâneos o fazem, que Aristóteles tenha usado *ὑποκείμενον* de modo tão problemático nos dois textos, de maneira que ou supõem um mesmo sentido cujo candidato é abandonado posteriormente (os incompatibilistas), ou supõem dois sentidos complementares com candidatos distintos (os compatibilistas)[16]. De todo modo, a citação de sua contribuição é apenas ilustrativa para ver quantas controvérsias podem surgir com essa discussão sobre a substância.

O que se colhe de tudo isso é que em Z3 Aristóteles é mais claro sobre os critérios do que pode ser entendido como substância. Se nas *Categorias* já fica manifesto que substâncias particulares, como Sócrates, são *ὑποκείμενον*, aqui Aristóteles diz que elas não são apenas isso. Em Z3 1029a28-29, para além de substrato, Aristóteles indica o critério de ser "separável" e "ser algo determinado". Essa separabilidade e determinação que se encontram presentes nos compostos hilemórficos são oriundas da "forma", pois o aristotelismo atribui à matéria uma certa indeterminação. Mas como a forma também não parece ser separável da matéria, poderia haver substâncias separadas das sensíveis?

Tudo o quanto se observa, no mundo sublunar e nas esferas celestes, parece estar dotado de algum tipo de matéria em certo movimento. E, por isso, Aristóteles observa que desde os pré-socráticos houve uma tendência a considerar a natureza sob o aspecto estritamente material[17]. Mas, para o Estagirita, tal como a matéria tomada em si mesma carece de determinação, também ela não consegue dar conta de explicar o *devir* das coisas. Enquanto potência, ela necessita do ato efetivado pela forma. Se tudo fosse potencial, o *devir* seria prejudicado. Como a geração e corrupção não se fazem apenas pelo substrato da matéria, mas por meio do advento das formas que se sucedem, não é possível entender o mundo apenas em seu aspecto material. A forma ganha, portanto, em

---

[15] "[Aristóteles] diz que são duas as propriedades que mais propriamente parecem ser da substância. A primeira é a de ser separável. [...] A segunda é que a substância é 'este algo' demonstrado [...]. Estas duas propriedades, a de ser separável e ser este algo, não convêm à matéria. A matéria não pode existir por si sem a forma pela qual é ente em ato [...]. A matéria também não é este algo, exceto pela forma [...]. E, por isso, é evidente que a espécie, isto é, a forma, e o composto de ambas, parece ser mais substância que a matéria, porque **o composto é separável e este algo**. **A forma também não é separável e este algo,** todavia por meio dela o composto se torna ente em ato, podendo ser assim separável e este algo." (*Comentário à Metafísica* VII, lição 2, n. 22-24; grifos nossos).

[16] Em nossa interpretação, assim, julgamos que Tomás se assemelha aos incompatibilistas na medida em que acredita que o sentido dado ao substrato no elenco de Z3 não é o de "*ousia* de". Por outro lado, ele se aproxima dos compatibilistas ao observar que a preferência pela forma se dá em um âmbito ontológico de anterioridade na constituição dos compostos, obtendo a forma uma primazia no que diz respeito à constituição essencial, o que vai de encontro à tese de Wedin em que Aristóteles acolhe a forma em Z como sendo a que melhor representa a noção de "*ousia* de". Porém, Tomás enfatiza em *O ente e a essência* II, 15, em consonância com Z6, que a essência em sentido primeiro das substâncias compostas só pode ser o sínolo, e não apenas a forma.

[17] Ver *Metaph.* Λ1, 1069a25-30.

contraposição à matéria, uma caracterização mais positiva no que diz respeito à possibilidade de ser separável, pois ainda que ela não se separe das substâncias compostas das quais é essência (segundo o projeto do livro Z, para Wedin), é por meio dela que o composto é separável. Aristóteles fica, portanto, mais propenso a supor a existência de substâncias separadas enquanto formais e imateriais, pois de todo o modo são ato, do que a pensar em substâncias estritamente materiais, pois isso de fato seria impossível para ele.

Ainda assim, Aristóteles considera (Z3, 1029b3-12) que sua investigação deve partir das substâncias mais cognoscíveis para o indivíduo, que são as sensíveis, constituídas de matéria, em direção das suprassensíveis, que são disputadas entre os filósofos e menos conhecidas por nós. No começo de Z17, último capítulo de sua investigação exaustiva sobre a *ousia*, Aristóteles manifesta suas expectativas: "Talvez essas novas considerações tragam esclarecimentos também sobre a substância separada das sensíveis" (*Metaph.* Z17, 1041a8-9). De fato, essa é uma preocupação permanente para ele, tanto em seu embate com os platônicos[18], como na consideração sobre a origem do movimento, que abordará em *Física* VIII e em *Metafísica* Λ. Esse último nos será caro por aparentemente condensar de forma breve tudo o quanto já colhido por Z no que diz respeito à caracterização básica da *ousia*.

Angioni (2005, pp. 172-3) titubeia entre considerar que Λ represente um compêndio de tudo o que já foi investigado sobre substância aplicado à "filosofia primeira" de Aristóteles, e entre pensar que Λ ainda contém reflexões incipientes sobre o tema. É reconhecido por Angioni que o livro Λ é um grande mistério no que diz respeito às intenções de Aristóteles com esse texto e sobre como se integram os resultados obtidos por ele (em especial sua misteriosa teologia) a todo o seu quadro conceitual robusto sobre a substância. Pretendemos aqui, por conseguinte, observar como Aristóteles une sua ousiologia hilemórfica a uma investigação sobre o movimento, sobretudo a partir de Λ6, que será seguido pelo gradual vocabulário "teológico" de Λ7, onde serão mostradas as características das substâncias separadas, os motores imóveis.

## 3. A teologia de Aristóteles

Em *Metaph.* Δ8 e Z2, Aristóteles é claro ao afirmar que a substância normalmente é pensada em termos sensíveis. Mas, nesse último texto, dá um passo além[19], ao dizer que "agora é preciso examinar se são substâncias só essas coisas ou também outras" (Z2, 1028b14). Assim, em Λ1 após citar a opinião dos antigos sobre as substâncias enquanto corpos, Aristóteles estabelece três tipos de

[18] Merlan (2005, p. 33) afirma: "Na opinião dele [Aristóteles], é uma só e mesma questão que foi de modo incompleto respondida pelas teorias platônica e pós-platônica dos Números Ideais, e de modo completo pelas suas próprias especulações a respeito dos Motores Imóveis".
[19] Reale, 2002, p. 332.

substância: (a) a substância sensível eterna, (b) a substância sensível corruptível e (c) a substância imóvel. Como observado por Merlan (2005, p. 30), Aristóteles herda o costume da escola platônica em subdividir o ser entre o "sensível" e o "imóvel", apenas acrescentando uma divisão cara às diferentes características materiais das coisas sublunares e dos corpos celestes. Nesse sentido, Merlan indica que se tem uma tripartição entre aquilo que é "sensível e imperecível" (os astros), o que é "sensível e perecível" (os corpos naturais sublunares) e o "imóvel".

Feita essa ressalva, ao final do capítulo, Aristóteles esclarece que a substância imóvel deve ser objeto de "uma outra ciência" (Λ1, 1069b1-2), cuja caracterização falaremos abaixo, em contraposição à física que estuda as substâncias sensíveis. Em Λ2, Aristóteles parece fazer uma breve "recapitulação" de seu hilemorfismo, apontando o papel de cada um dos componentes hilemórficos no âmbito da geração e corrupção, e situando os tipos de mudanças suscitados nas substâncias sensíveis, mantendo ainda a distinção entre os astros e os seres terrenos. Essa sua recapitulação é importante para demarcar que, em contraposição às substâncias sensíveis perecíveis (que possuem mais modos de mudança) e às substâncias sensíveis imperecíveis, a substância imóvel não está sujeita a nenhum tipo de mudança, nem mesmo no sentido mais "fraco" de mudança aplicado aos astros: o movimento de translação. Ele conclui o capítulo situando os 'princípios' da substância no âmbito da geração e corrupção: a forma, a privação e a matéria[20].

Em seguida, Λ3 ressalta que, sendo princípios, forma e matéria não são geradas ou corrompidas, construindo-se um quadro conceitual que permite a perpétua continuidade de gerações e corrupções por meio de princípios ingênitos. E isso parece caro a Aristóteles quanto à consideração da eternidade do mundo e do movimento. Por meio desses princípios fundamentais não gerados, toda substância é gerada por uma anterior, por meio da "arte" (como nos objetos fabricados em que a forma está presente no intelecto do artífice) ou da "natureza".

Ainda nesse capítulo, Aristóteles faz uma breve explicação sobre o fato de a forma não ser separável da substância composta, em contraposição tradicional ao platonismo, admitindo, no entanto, que Platão estava correto ao dizer que "existem tantas formas quantas são as substâncias naturais" (Λ3, 1070a18-19). Mas, segundo Aristóteles, é preciso fazer uma distinção entre o que é causa formal e o que é causa eficiente da substância[21]. Por isso, um homem separado de outro homem pode ser entendido como causa deste último, numa relação de paternidade enquanto causa eficiente, e uma causa formal como a alma humana existe "neste homem". São as causas eficientes que se comportam como anteriores ao causado, ao passo que as formais são imanentes a ele, ainda que em

[20] Essa conclusão de Λ2 foi bem referenciada na Idade Média, particularmente por Tomás de Aquino em seu opúsculo *De principiis naturae*, II.
[21] Reale, 2002, p. 595.

Λ4 ao falar dos objetos artificiais, Aristóteles observe que haja uma identificação entre as causas formais e eficientes.

Em Λ 4-5, o Estagirita faz um exame dos princípios e causas, quanto à sua acepção particular ou universal, examinando novamente os platônicos. Ele menciona a causa material, formal e a eficiente, não mencionando a tradicional causa final explicitamente, o que para Reale não é um problema[22]. Mas o que mais importa de toda essa discussão para nós é o que Aristóteles menciona por duas vezes ao final de Λ4 e de Λ5.

> Além dessas causas existe também **o que move tudo como causa primeira de tudo** [...]. Se indagamos sobre os princípios e os elementos das substâncias, das relações e das quantidades, e se são idênticos ou diferentes, é claro que, tendo eles múltiplos significados não são idênticos mas diferentes. A não ser que se entenda serem idênticos para todas as coisas [...] também no sentido de que **o que é Primeiro e plenamente em ato é Causa de tudo** (*Metaph*. Λ 4, 1070b34-35; Λ5, 1071a35-36; grifos nossos).

Aqui parece estar em jogo que o Motor imóvel é princípio "universal" no sentido em que é causa de tudo. E essa passagem parece se juntar a outras no que diz respeito a uma interpretação mais "monoteísta" sobre a teologia de Aristóteles, no dizer de Merlan (2005) quanto às controvérsias de Λ8, que Reale adota[23].

Mais propriamente em Λ6, Aristóteles inicia sua discussão sobre os motores imóveis partindo da concepção assumida em Λ1 sobre os tipos de substância. Nesse capítulo inicial de Λ, parecia um tanto arbitrário que Aristóteles introduzisse as substâncias imóveis, citando-as apenas enquanto seus representantes eram disputados entre os platônicos: Formas e/ou Entes Matemáticos.[24] Ao invés disso, agora em Λ6 indica a necessidade de sua existência (de maneira semelhante à aporia mencionada em B4 999b5-6), afirmando sobre as substâncias que "se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi" (*Metaph*. Λ6, 1071b 4-6).

Sobre isso, Aristóteles considera necessário advertir que se requer, para a garantia do movimento perpétuo, um princípio que seja não só imóvel (isto é, que seja ato puro de modo a não

---

[22] "A 'clássica' tábua aristotélica das causas compreende: (1) material, (2) formal, (3) eficiente, (4) final. Ora, as três primeiras aparecem também na do nosso capítulo; falta, ao invés, a final, e existe, em acréscimo, a privação. Mas a dificuldade resolve-se muito facilmente: a privação não é mais do que uma duplicação da forma (é, com efeito, privação da forma) e reduz-se a ela; a causa final, por sua vez, para Aristóteles, não é senão a própria forma considerada como termo do processo do *devir*. Portanto, não existe nenhuma dificuldade em fazer concordar os dois textos". (Reale, 2002, p. 601).

[23] Não nos ocuparemos dessa discussão que é complexa e excede nosso modesto intento neste artigo. Merlan (2005) é bem completo em sua investigação e conclui que não seria coerente supor que Aristóteles defende uma concepção monoteísta. Fazendo referência a Etienne Gilson e concordando com ele, Merlan julga que o mais sensato é interpretar que a teologia aristotélica representa, "na melhor das hipóteses, um passo semiconsciente em direção a essa doutrina" (Merlan, 2005, p. 71). Sobre a posição monoteísta de Reale, ver 2002, p. 626.

[24] *Met*. Λ1, 1069a34-36.

ter potencialidade para mudança alguma), mas também motor. Pois Aristóteles atribui às Formas platônicas uma caracterização estática, que não se reconhece como princípio produtor de mudança. Da mesma maneira, ele reconhece que, embora Platão e outros tenham admitido o movimento eterno, não explicaram suficientemente como ele se dá, isto é, qual seria exatamente sua causa.

Nesse ponto é que Aristóteles fará a defesa de seus motores imóveis, que são observados considerando a cadeia causal do movimento desde o "primeiro céu", até o movimento dos astros e ao das substâncias sensíveis sublunares. Segundo Merlan (2005, p. 52), existe realmente um "subordinacionismo" (que Merlan relaciona ao *De generatione et corruptione*) na estrutura do movimento associado aos Motores Imóveis, que permite inferir uma interpretação cosmológica universal que flerta com o pretenso monoteísmo defendido tradicionalmente por muitos. É aqui também que se encaixa a famosa primeira via da prova da existência de Deus de Tomás de Aquino[25], que parece se apoiar nesse pequeno trecho de Λ:

> Existe algo que sempre se move continuamente, e é o movimento circular [...] de modo que o primeiro céu deve ser eterno. Portanto há também algo que move. E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, consequentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato (*Metaph.* Λ7, 1072a20-25).

Dessa consideração sobre o Primeiro Motor, Aristóteles sustenta que seu modo de movimento corresponde ao modo de movimento efetuado pelo objeto de desejo: move sem ser movido. E, nesse sentido faz algumas afirmações impressionantes para a recepção medieval e cristã, como: (a) "o primeiro movente move como o que é amado" (Λ7, 1072b3-4). Em seguida, indica que esse Motor, sendo puro ato, (b) "existe necessariamente, existe como Bem, e desse modo é Princípio"[26] (Λ7, 1072b10-11). E, em seguida, dando uma série de descrições um tanto enigmáticas sobre a inteligência desse tipo de substância separada[27], Aristóteles fala em termos propriamente "teológicos".

---

[25] *Suma Teológica* I, q.2, a.3. O ponto importante para Aristóteles e Tomás é que não pode haver aqui um regresso *ad infinitum*.

[26] Reproduzo aqui o uso de maiúsculas da tradução de Reale, que parecem refletir seu entusiasmo quanto à interpretação mais monoteísta da associação do Primeiro Motor com "Deus" feita por Aristóteles, algo que Angioni em sua tradução e comentário de Λ não compartilha. Certamente, essas afirmações do Estagirita encontrarão um palco oportuno na teologia cristã, que considera Deus o fim último desejado acima de todas as coisas pela humanidade. Além disso, em sua natureza, Deus permanece simples e inalterado, com uma existência necessária, na medida em que é ato puro, o que harmoniza com a concepção bíblica de um Deus eterno e impassível. Quanto a isso, Tomás de Aquino é a ilustração perfeita de como pode ser feita a declinação abundante de postulados de uma teologia natural a partir de pressupostos básicos da metafísica aristotélica. Também, nesse sentido, nos referimos frequentemente a *θεός* como "Deus", com letra maiúscula, seguindo Zillig (2023), embora admitamos que o termo pode ser vinculado a um viés interpretativo mais monoteísta. Outros prefeririam o termo "deus", ou mesmo, o "divino".

[27] Parece um tanto abrupto que Aristóteles, após pretensamente provar a necessidade dessas substâncias motoras e imóveis, tenha também afirmado que elas gozam de intelecto. Essas substâncias não poderiam ser desprovidas de inteligência? Ele não parece justificar muito claramente esse ponto. Mas Aristóteles já parece supor que se tratam de seres pensantes, talvez porque cumpram o papel de deuses na sua cosmologia, e o intelecto é sempre referido como que divino para o Estagirita (note-se algumas passagens sobre essa caracterização divina do intelecto em *De anima* 408b18-32 e *Ética a Nicômaco* X, 7,1177a15-20; 1177b30-1178a8, e as considerações subsequentes a Λ9, 1074b17-18 sobre o que pensam os motores imóveis).

Já no início da *Metafísica*, quando Aristóteles delineava que tipo de investigação buscava enquanto "sapiência" ou "sabedoria" preeminente a todas as ciências, ele apontava que algo desse porte só poderia ser tido como uma ciência "divina", que só *θεός* poderia ter ou que tivesse como objeto *θεός*. Aristóteles afirma que a ciência buscada por ele alcança essas duas expectativas.[28] O problema é que a delimitação do que é a investigação "metafísica" é muito controversa. Para começar, o termo "metafísica" sequer é usado por Aristóteles, havendo no texto da *Metafísica* caracterizações diferentes acerca do que entende ser essa ciência.

Para dar alguns exemplos, vê-se que no livro A o Estagirita busca fazer uma reflexão acerca da sabedoria, tomando a partir de situações concretas os critérios pelos quais se considera alguém sábio. Nesse intento, o autor enquadrou a sabedoria como uma ciência que investiga os *princípios e causas*, sendo considerada a preeminente dentre todas as outras ciências; razão pela qual, parafraseando o exemplo aristotélico[29], até hoje os engenheiros e arquitetos têm mais prestígios que os trabalhadores braçais de construções, pois aqueles possuem conhecimento que esses não têm, a saber, das causas pelas quais a edificação configura-se de certo modo. A sabedoria, portanto, vincula-se ao conhecimento de princípios e causas, e faz isso de modo máximo quando considera os primeiros princípios e causas da realidade.

No entanto, Aristóteles parece dar uma outra definição para essa ciência preeminente no livro Γ, onde diz que ela é a ciência do *ser enquanto ser*, não deixando claro o critério de considerar apenas os princípios e causas, mas afirmando desejar investigar apenas aquilo que pertence à realidade considerada em si mesma, e não em suas particulares apreensões. Nesse ponto, surge uma aparente contradição, pois se antes fora levado em conta particularmente os primeiros princípios e causas, agora rejeita-se a ideia de uma ciência que busque apenas uma "parte do ser", isto é, que esteja relacionada a um setor da realidade. Aristóteles indica:

> Ela [a ciência preeminente] não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando parte dele, cada uma estuda as características dessa parte (*Metaph.* Γ1, 1003a21-25).

Dessa maneira, na medida em que é ciência do ser enquanto ser, parece justo acreditar que não seja competência dela investigar apenas os primeiros princípios e causas, que correspondem a um trecho demarcado da totalidade do ser. Entretanto, no livro E, novamente Aristóteles relaciona a ciência preeminente aos primeiros princípios e causas, identificando-os com aquilo que compete ao divino. Nesse sentido, a teologia surge como "filosofia primeira", que investiga os seres que fundamentam o mundo. Por isso, ele afirma que "esta [teologia], por sua vez, é preferível às outras

[28] *Metaph.* A2, 982b29-983a11.
[29] *Metaph.* A1, 981a30-981b6.

duas ciências teoréticas [matemática e física]" (E1, 1026a22-23). Contudo, posteriormente, no livro Z, o filósofo insere novamente a noção do ser enquanto ser, mas sob a ótica da substância, pois segundo ele, "mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro significado do ser é a essência, que indica a substância"[30] (Z1, 1028a13-15).

Desses quatro exemplos de distintas acepções da ciência preeminente, parece haver um conflito entre os pares: (I) ciência dos primeiros princípios e causas e teologia e (II) ciência do ser enquanto ser e a investigação da substância. O primeiro par parece apontar para um segmento particular do *cosmo*, enquanto o outro pesquisa sobre algo geral que compõe a totalidade. Tendo em vista esse cenário confuso, algumas tentativas de conciliação foram feitas, como a famosa leitura de Tomás de Aquino no proêmio do *Comentário à Metafísica.*[31] De qualquer modo, parece-nos que é com esse sentido (I) de ciência que as substâncias separadas devem ser estudadas. Como visto em Λ1, 1069b1-2, elas possuem uma ciência própria e essa parece intimamente relacionada ao que Aristóteles a partir de Λ7, 1072b25 chama "Deus" (*θεός*), no singular, enquanto princípio primeiro do movimento.

Aqui novamente aparecem as disputas que Merlan (2005) aborda sobre o tom mais monoteísta que Aristóteles supostamente sustenta em Λ6-7 que, por sua vez, dá lugar a um vocabulário politeísta em Λ8, onde se fala no plural "deuses". No que diz respeito a toda essa grande disputa, julgamos com Merlan (2005, p. 55) que o incômodo mais gritante que Aristóteles tinha para com a doutrina dos "teólogos" de seu tempo, não era o politeísmo e sim o antropomorfismo, razão pela qual o final de Λ8 traz uma importante passagem crítica a essa concepção grega[32].

Seja como for, Λ7 define Deus em termos interessantes, por duas vezes diz que seu modo de existência é *θαυμαστόν*[33] (1072b25-26), na medida em que sua vida (1072b26 - *ζωή*) consiste na atividade perpétua de sua inteligência, que intelige a si mesma (*vide* Λ9), obtendo uma vida "ótima" e "eterna". Ele termina o capítulo apontando um aparente erro dos pitagóricos, dizendo que o sumo belo e bem deve ser atribuído ao motor imóvel enquanto princípio, e essa sua afirmação também irá ao encontro da metafísica cristã medieval, que verá nas palavras do Estagirita uma confirmação da soberania e perfeição de Deus.

---

[30] Observe-se ainda Λ1, 1069a18-19: "O objeto sobre o qual versa nossa pesquisa é a substância: de fato, os princípios e causas que estamos pesquisando são as das substâncias."

[31] Para uma leitura mais aprofundada, Nascimento (2017).

[32] "Dos antigos e bem remotos, transmitiu-se em forma de mito, como legado aos que vieram depois, que esses corpos são deuses, e que o divino envolve toda a natureza. O restante foi acrescentado de forma mítica para o convencimento da multidão e para a efetivação das leis e do que é proveitoso. De fato, propõem deuses de forma humana, e semelhantes a certos animais, e outras coisas consequentes e vizinhas às mencionadas. Mas, se alguém separar tais coisas e delas tomar apenas o que foi primeiramente mencionado – que julgavam serem deuses as essências primeiras –, julgaria que foi dito de maneira divina, e que, verossimilmente, enquanto cada técnica e cada filosofia foram descobertas várias vezes, na medida do possível, e foram novamente destruídas, tais opiniões preservaram-se até agora, como relíquias daqueles. Assim, a opinião ancestral, isto é, a opinião dos primevos, é-nos evidente apenas nesta medida." (*Met* Λ8, 1074a38–1074b14). Utilizamos aqui a tradução de Lucas Angioni.

[33] "admirável" - Angioni; "maravilhoso" - Reale.

Não desejamos, contudo, seguir analisando os problemas apontados subsequentemente em Λ8 e Λ9, que são anexos à questão principal da existência de substâncias separadas e sua caracterização básica. De nossa parte, acreditamos que Λ7 pode ser tido como o ápice das considerações de Aristóteles sobre a substância separada[34], razão pela qual pretendemos encerrar nossa pequena análise sobre esse tópico. As conclusões de Aristóteles sobre toda a problemática são enumeradas pelo próprio em Λ7, 1073a3-13: (1) existe uma substância imóvel, eterna e separada das sensíveis; (2) essa substância não tem partes ou grandeza; (3) essa substância é imutável. Assim, passamos para as considerações finais de nosso artigo.

## 4. Considerações Finais

Como visto ao longo desse artigo, o tema das substâncias separadas é importante para Aristóteles, sobretudo considerando o *status* disputado do modo de existência delas. Nas passagens da *Metafísica* em que menciona esse problema, o Estagirita parece estar sempre considerando o diálogo com a tradição platônica. Tal como os platônicos, Aristóteles julgava necessário que o mundo não fosse como supunham os materialistas antigos. Para ele, contudo, a existência de substâncias separadas se mostra necessária para o funcionamento do movimento do cosmos e, por isso, essas substâncias não podem ser estáticas como as Formas de Platão. Ao contrário, as substâncias separadas são ao mesmo tempo imóveis e motoras.

Para entender essas substâncias, mostrou-se necessário considerar o panorama geral da *ousia* em Aristóteles, com um foco nas discussões inerentes à relação confusa entre as *Categorias* e o livro Z da *Metafísica*, sobretudo no que diz respeito à *ousia* como substrato. Pôde-se ver em Z3 um maior detalhamento de Aristóteles no tocante aos critérios de ser *ousia*, fazendo menção não só à subjacência, mas também à separabilidade.

Esse caráter "separável" próprio das substâncias que é atribuído ao composto por sua forma, em contraposição à matéria, parece se relacionar com a admissão da existência de substâncias separadas das coisas materiais, que devem ser pura atualidade para garantir o perpétuo movimento do céu, dos astros e das substâncias sensíveis perecíveis. É nessa discussão sobre as substâncias imóveis que Aristóteles encontra o terreno fértil para a elaboração de uma pretensa teologia, que abarcará conceitos intrinsecamente relacionados aos pressupostos físicos do pensador, em contraste com o antropomorfismo da religiosidade de seu tempo.

[34] Giovanni Reale (Aristóteles, 2015, p. 12) considera que Λ7 constitui uma "exceção verdadeiramente extraordinária" quanto à aparente falta de "eloquência" dos seus escritos 'esotéricos' de "escola". Ele mostra como esse capítulo exerceu influência não só na escolástica, mas também na literatura pré-renascentista de Dante Alighieri.

Ao falar dessa substância separada como *θεός*, Aristóteles evoca a natureza intelectual do divino, que experimenta um estado de vida que só nos é possível por "breve tempo" (Λ7, 1072b15). Em harmonia a *Ética a Nicômaco*, Aristóteles sustenta em sua teologia que a atividade contemplativa é o modo de viver mais excelente, e Deus frui disso em máximo grau. Por sua atividade perpétua de autocontemplação intelectual, Deus é verdadeiramente um ser vivo para Aristóteles, cuja vida todos parecem cobiçar, de tal modo que o céu e o astro são movidos por Ele do mesmo modo que o amante é movido pelo objeto amado.

Dessa comparação simples e ao mesmo tempo profunda, Aristóteles fala do divino em termos muitas vezes enigmáticos, que parecem destoar do tom técnico e sem graça da maior parte dos seus textos, esboçando uma teologia que causou grande euforia durante o período medieval e que continua a despertar admiradores, tal como o que este texto escreve.

## REFERÊNCIAS


ANGIONI, Lucas. Comentários ao livro XII da Metafísica de Aristóteles. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v.15, n.1, p.171-200, jan-jun, 2005.

ARAÚJO, Carolina. Batalha dos gigantes: substância como conceito em controvérsia. In: LEVY, Lia et al (org.). **Substância na História da Filosofia**. Pelotas: NEPFIL Online, p. 60-83, 2023.

ARISTÓTELES. **Categorias e Da Interpretação.** Tradução, comentário e notas de Ricardo Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2016.

_____. **Metafísica**: volume 2. Tradução de G. Reale e M. Perine. 5ª edição. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. Metafísica de Aristóteles livro XII. Trad. de L. Angioni. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, série 3, v. 15. Campinas: Unicamp, 2005.

MERLAN, Philip. Os motores imóveis de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a Metafísica de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus Editora, pp. 27-71, 2005.

NASCIMENTO, Carlos A.R. Tomás de Aquino e a Metafísica. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 52, pp. 233-254, 2017.

REALE, Giovanni. **Metafísica**: volume 3: sumário e comentários. São Paulo: Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Metafísica de Aristóteles**. 3 volumes. Tradução de P. Faitanin e B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016-2019.

WEDIN, Michael V. **Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Zeta**. New York: Oxford University Press Inc, 2000.

ZILLIG, Raphael. **Substância e vir a ser em Metafísica Z**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 2008. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/28732 . Acesso em 5 de julho de 2024.

_____. Substância em Aristóteles: das Categorias ao livro Z da Metafísica. In: LEVY, Lia et al (org.). **Substância na História da Filosofia**. Pelotas: NEPFIL Online, p. 110-134, 2023.

# A ORIGEM DO MAL E A LIBERDADE HUMANA

## uma análise à luz da filosofia tomista

# THE ORIGIN OF EVIL AND HUMAN FREEDOM

## An analysis in light of Thomistic philosophy

Wellington Oliveira
Doutorando em Filosofia pela UFPR. Mestre em FIlosofia pela mesma instituição.
Orcid: https://orcid.org/0009-0007-9180-1151
E-mail: oliveirawc@yahoo.com

**RESUMO:**

O objetivo deste artigo é examinar as estruturas basilares que fundamentam o problema do mal, a saber, a natureza e a causa do pecado, bem como os mecanismos de ação que levam os seres humanos a cometerem atos maus. Com isso, pretende-se evidenciar que a natureza do mal não pode ser remontada a Deus, mas sim ao próprio ser humano como agente moral livre. A fim de explanar e responder essa problemática, este trabalho busca, a partir da perspectiva tomista, em um primeiro momento, analisar a natureza e a origem do mal. Em seguida, investigar-se-á se o mal pode ser uma causa final desejada pelo agente. Por fim, buscar-se-á analisar o mal como fruto das ações livres dos entes voluntários, as quais emergem a partir do distanciamento da reta razão e da lei divina.

**PALAVRAS-CHAVE:** Liberdade. Mal. Pecado. Tomás de Aquino.

**ABSTRACT:**

The aim of this article is to examine the foundational structures that underpin the problem of evil, namely, the nature and cause of sin, as well as the mechanisms of action that lead human beings to commit evil acts. The intent is to demonstrate that the nature of evil cannot be traced back to God, but rather to the human being as a free moral agent. To explore and address this issue, this work seeks, from a Thomistic perspective, to first analyze the nature and origin of evil. Then, it will be examined whether evil can be a final cause desired by the agent. Finally, the analysis will focus on evil as a result of the free actions of voluntary beings, which arise from a departure from right reason and divine law.

**KEY-WORDS:** Freedom. Evil. Sin. Thomas Aquinas.

## INTRODUÇÃO

O problema do mal é um tema que instiga a mente de filósofos da religião por todo o mundo. Porém, esse tema está longe de ser recente ou obsoleto. Ainda no medievo, o filósofo e teólogo cristão Tomás de Aquino se deparou com a questão e buscou oferecer uma resposta à indagação incisiva e fundamental dos seus opositores, a saber: "pois, um dos contrários, sendo infinito, destrói o outro totalmente. E como, pelo nome de Deus, se intelige um bem infinito, se existisse Deus, o mal não existiria. O mal, porém, existe no mundo. Logo, Deus não existe" (S*Th*, Ia, q.2, a.3, obj.1)[1]. Essa

[1] "*Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est*". A fim de facilitar o trabalho de consulta, citaremos a obra *Suma de teologia* conforme o modelo de citação tradicionalmente utilizado na literatura corrente, a saber, (S*Th*). Manteremos o mesmo

questão serviu como alicerce para sua resposta posterior, que foi elaborada detidamente nas questões 48 e 49 da sua *Suma de Teologia*, a qual busca demonstrar que a existência do mal, de modo algum, implica na inexistência de Deus.

Porém, outras questões podem ser levantadas, como, por exemplo, sendo Deus o criador de tudo o que existe, Ele pode ser responsabilizado pelo mal existente no mundo? Em outras palavras, se criar é causar ser, Deus, como criador da existência dos entes[2] livres, não seria também responsável pelas operações realizadas pelo ser humano? Se assim o é, não seria Deus o causador do mal e do pecado?

Diante de tais questionamentos, faz-se necessário clarificar a relação entre a liberdade dos entes livres como causadora do mal moral e do pecado, e sua possível origem na vontade divina. A fim de explicitar essa questão, esse trabalho busca, a partir do arcabouço tomista, em primeiro lugar, analisar o que é o mal a partir da investigação da sua origem e natureza. Em um segundo momento, analisar-se-á se o mal pode ser apetecido pelos entes voluntários. Por fim, será analisada a relação entre intenção, vontade e pecado, buscando, com isso, demonstrar que o mal moral é fruto da corrupção da reta razão humana a partir do afastamento da lei divina.

## 1. A NATUREZA E A ORIGEM DO MAL

Tomás de Aquino sustentou que "não é possível que o mal exprima um ser, uma certa forma ou natureza"[3] (S*Th* I, q.48, a.1). Ao invés de definir um ente, uma forma ou uma natureza, o Aquinate afirma que a palavra "mal" exprime uma certa ausência de bem, fazendo com que, nesse sentido, o mal seja concebido como uma espécie de "não-ser" e, por isso, "eis que se diz que o mal nem é existente nem é bom"[4] (S*Th* I, q.48, a.1).

Evidentemente, essa conotação não implica na ideia de que Tomás considere o mal como uma mera ilusão, muito menos que ele adote um otimismo fictício e contestável, ou negue a realidade dos males existentes no mundo. Ao contrário, o mal é reconhecido como uma realidade concreta existente, visto que seus efeitos podem ser sentidos e observados na vida humana. Assim, o mal não possui uma natureza ontológica[5].

---

padrão em relação às demais obras de Tomás de Aquino, tais como: *Suma contra os gentios* (S*CG*), *Quaestiones Disputatae de Malo* (*De Malo*), *Questões disputadas sobre a alma* (QDSA), *Questões disputadas sobre a verdade* (*De Veritate*) e *Compêndio de teologia* (C*Th*).

[2] Conceito correspondente ao "que é", ou seja, em qualquer dos significados existenciais de ser (Abbagnano, 2007, p. 334)

[3] "*Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam*".

[4] "*Et pro tanto dicitur quod malum neque est existehs nec bonum*".

[5] Tomás aceita a perspectiva agostiniana de que o mal não é uma substância (Agostinho, 2021, VII, 12). Nesse sentido, se o mal tivesse uma existência própria, ele seria um bem, visto que tudo o que existe é bom. Porém, de modo antagônico, o Aquinate sustenta que o mal não só não é um bem, mas é a privação de um bem (como se verá adiante).

Com o propósito de elucidar a questão, Tomás propõe a distinção entre dois modos de conceber a ausência de algo: a negação e a privação. A negação denota a ausência de algo que não pertence à essência do ente, uma vez que tal elemento não é inerente à sua natureza. Por exemplo, nos seres humanos, a ausência de asas não configura uma forma de mal, visto que os seres humanos não possuem, por sua natureza, a capacidade de voar. Por outro lado, o segundo modo de ausência, a privação, refere-se à falta de algo que, por sua própria natureza, deveria estar presente no ente. Para ilustrar essa assertiva, podemos mencionar a capacidade visual que é inerente à essência da natureza humana. Assim sendo, um homem que não pode ver está privado da capacidade de enxergar, um bem que, por natureza, deveria estar presente.

Portanto, a ausência de algo que não é inerente à natureza de um ente não constitui um mal para aquele que não o possui; no entanto, a ausência em forma de privação de um bem devido a determinado ente é categorizada como tal.

No desenvolvimento de sua tese, Tomás de Aquino também introduz uma distinção entre o mal enquanto essência (o mal em sua própria natureza) e o mal em relação àquilo em que se manifesta (o sujeito do mal). Para sustentar sua posição, logo nas primeiras questões abordadas em seu tratado "*De Malo*"[6], o filósofo enuncia: "Assim como o branco, o mal se diz de dois modos. De um modo, quando se diz branco, pode-se entender isto que é o sujeito da brancura; de outro modo, diz-se branco isto que é branco, enquanto é branco, a saber, o próprio acidente"[7] (*De Malo*, q.1, a.1).

Essa distinção foi realizada com o intuito de dirimir um equívoco recorrente nas discussões de sua época, a saber, a miscelânea entre o mal enquanto essência e o sujeito no qual o mal se manifesta. Para tal desígnio, Tomás recorre ao léxico aristotélico e desvela que a brancura é uma qualidade (categoria) que só pode existir intrinsecamente em uma substância.

De maneira análoga, argumenta Tomás, ocorre a operação do mal. Nesse sentido, o ser possui uma dupla acepção. Em um sentido, significando a entidade da coisa, a qual, enquanto dividida pelos dez predicamentos, converte-se na coisa. Noutra, significa a verdade da proposição consistente na composição notificada "se é" (S*Th* I, q.48, a.2, obj.3). É sob esse aspecto que, quando nos referimos ao mal, comumente nos reportamos aos sujeitos do mal, como, por exemplo, quando dizemos que a cegueira está nos olhos ou que aquele que está doente está privado da boa saúde, a qual constitui o modo de ser apropriado àquela classe de ente.

---

[6] O tratado *De malo* (originalmente intitulado *Quaestiones Disputatae De Malo*) foi recentemente publicado no Brasil pela Editora Ecclesiae, que o subdividiu em três volumes. O primeiro volume, intitulado "*O mal e o pecado: sobre o mal, questões 1-7*", aborda a essência do mal e suas implicações. O segundo volume, intitulado "*Os sete pecados capitais: sobre o mal, questões 8-15*", discute especificamente sobre os pecados capitais e como eles se revestem de bem aparente. Por último, o terceiro volume recebeu o título de *"Os demônios: sobre o mal, questão 16"*, buscando entender os demônios a partir da sua origem metafísica e da tradição católica. Embora o texto referido faça parte do primeiro volume dessa obra, manteremos a nomenclatura *De Malo*.

[7] "*Quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Vno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subiectum; alio modo album dicitur id quod est album in quantum est album, scilicet ipsum accidens*".

Dessa forma, o mal não se configura propriamente como um ente substancial, mas sim como a privação[8] de um bem que, por natureza, é próprio do ente em questão.

Mas se o mal é uma privação, qual é sua origem? Poderia ser Deus a causa do mal? Para o Aquinate, a resposta é negativa.

Se Deus causasse o mal, isso significaria que deveria haver alguma deficiência em Deus. Mas sendo a suma perfeição, Ele não possui nenhuma deficiência. Isso decorre na noção de que o mal seja causado de alguma forma que não pressuponha nenhuma deficiência no agente. Assim sendo, quando se afirma que Deus é a causa do mal, não o é na forma de uma causa deficiente, uma vez que Deus não pode ser deficiente[9]. Além disso, no que concerne ao mal moral, de forma alguma ele pode ser regredido à Deus. Ora, o mal moral tem noção de culpa, visto que ele é fruto da falha da vontade em relação ao fim devido, porque intenta a um fim indevido. Em outras palavras, ele é a destruição da ordem criada por Deus. Se Deus quisesse o mal moral, estaria indo contra sua própria natureza e contra seu próprio intento para a criação.

Essa concepção levou Tomás a explanar a causa do pecado de duas formas: direta e indiretamente. Segundo o Aquinate, um indivíduo pode pecar diretamente inclinando sua vontade ou a de outrem, enquanto, indiretamente, não impedindo outros de pecarem (S*Th* I-II, q.79, a.1). Além disso, ele complementa sua argumentação, dizendo:

> "Contudo, em Deus, nem o princípio ativo pode ser deficiente, porque a sua potência é infinita; nem sua vontade pode falhar em relação ao fim devido, porque a sua própria vontade, que é também a sua natureza, é a Suma Bondade, que é o fim último e a primeira regra de todas as vontades"[10] (*De Malo*, q.3, a.1).

Disso resulta que Deus não pode ser diretamente a causa do pecado; nem seu, nem de outrem. Isso porque Deus inclina todas as coisas e as faz convergir para si, que é o fim último. Uma vez que o pecado implica o afastamento da ordem existente em Deus como fim, é impossível, para si ou para

---

[8] É fundamental sustentar que, se o mal não fosse uma privação, dois absurdos se seguiriam. Em primeiro lugar, existem certos bens exclusivos a cada ente e que não são compartilhados por nenhum outro, tais como a "humanidade" para os humanos e as asas para os pássaros. Isso demonstra que não é próprio do ser humano, por exemplo, possuir as asas das aves, a dureza da pedra ou a leveza das folhas. No entanto, se o mal fosse considerado uma ausência absoluta de ser, uma pura negação, então teríamos que considerar o homem mau por não ter a "velocidade da cabra ou a fortaleza do leão" (S*Th* I, q.48, a.3). Isto posto, evidencia-se que seria necessário admitir que qualquer falta de qualquer bem em um ente seria um mal, o que é um absurdo.

[9] Tomás sustenta que a perfeição do universo consiste em sua ordenação, a qual chamou de "bem da ordem do universo". Sob esse aspecto, o Aquinate afirma que essa perfeição é derivada da diversidade e multiplicidade de entes existentes, tanto no âmbito material como imaterial (S*Th* I, q.47, a.1). Porém, essa desigualdade resulta, especialmente nos entes materiais, no processo de corrupção. Assim sendo, a tendência ao não-ser é natural aos entes contingentes, o que, para muitos, pode ser considerado um mal. Porém, Tomás sustenta que Deus não quis a morte em si mesma, mas a permitiu *per accidens*, visto que ela é o resultado do bem da ordem do universo, o qual, esse sim, foi desejado *simpliciter* por Deus (S*Th* I, q.49, a.1). Assim, Deus não pode ser considerado como uma causa deficiente.

[10] "*In Deo autem neque actiuum principium potest esse deficiens, eo quod eius potentia est infinita, nec eius uoluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa eius uoluntas que etiam est eius natura, est bonitas summa que est ultimus finis et prima regula omnium uoluntatum*".

outrem, ser causa do afastamento de tal ordem, visto que ela dele próprio depende. Logo, Ele não pode ser diretamente causa do pecado, afinal, se essa ordem é querida por Deus, o qual quer preservá-la, não poderia almejar sua destruição. Afirmar que Deus é o causador do mal moral é o mesmo que sustentar que ele quer algo que contraria sua própria vontade.

Mas, Deus também não pode ser causa indireta do pecado, fazendo com que outros pequem. No sentido utilizado aqui, o pecado consiste na aversão da vontade criada ao fim último. No entanto, é impossível que Deus faça com que uma vontade se afaste do seu *telos* (fim), já que Ele mesmo é tal fim. Mais uma vez, isso seria ir na direção oposta do seu desígnio inicial para a criação. Assim, "convém a Deus converter todas as coisas a si mesmo, e, por consequência, não afastar ninguém d'Ele mesmo"[11] (*De Malo*, q.3, a.1). Nesse sentido, Deus não é nenhum agente a pecar arbitrariamente. Assim, Ele também não pode ser causa indireta do pecado.

Se Deus não é a causa do mal, qual seria esta? Para Tomás, a causa do mal é o bem. Em suas palavras, "o mal não pode ser agente, porque tudo que age, age enquanto é ato presente e perfeito. Também o mal não pode ser efeito, porque o termo de toda geração é a forma e o bem"[12] (S*CG* III, 7). Além disso, "o que é mau em si mesmo não pode ser natural a coisa alguma, pois é da razão do mal ser privação daquilo que está destinado a ser da coisa que lhe é devido"[13] (S*CG* III, 7). Assim sendo, se o mal é a privação do que é natural a determinado ente, não pode ser natural a coisa alguma, visto que tudo o que inere a uma coisa, é bom para a coisa.

Por esse motivo, de modo algum, o mal pode ser causa, isso porque toda causa é ou material, ou formal, ou eficiente ou final. Por isso, ele diz:

> "O mal não pode ser matéria, nem forma, pois o ente em ato e o ente em potência são bons. De modo semelhante, também não pode ser agente, porque a coisa opera segundo está em ato e tem forma. Nem o mal pode ser fim, porque está fora da intenção. Por isso, o mal não pode ser causa de coisa alguma. Logo, se uma coisa é causa do mal, deve ser causada pelo bem"[14] (S*CG* III, 10).

A impossibilidade de que o mal possua uma causa própria é deduzida diretamente da sua própria concepção, uma vez que o mal é essencialmente uma privação que parasita um determinado bem. Dessa maneira, o mal só poderá ser causado na medida em que tal bem for também causado. O bem, por outro lado, pode ser a causa do mal de forma acidental, seja devido a uma deficiência

---

[11] "*Est igitur hoc Deo conueniens quod omnia ad se ipsum conuertat, et per consequens quod nichil auertat a se ipso*".

[12] "*Malum autem non potest esse agens: quia quicquid agit, agit inquantum est actu existens et perfectum. Et similiter non potest esse factum: nam cuiuslibet generationis terminus est forma et bonum*".

[13] "*Quod autem est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. De ratione enim mali est privatio eius quod est alicui natum inesse et debitum ei*".

[14] "*Malum autem non potest esse neque matéria neque forma: ostensum est enim supra quod tam ens actu, quam ens in potentia, est bonum. Similiter non potest esse agens: cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis: cum sit praeter intentionem, ut probatum est. Malum igitur non potest esse alicuius causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum*".

intrínseca que possui, seja em virtude de sua perfeição ou virtude. Nesse contexto, "pode ocorrer que o mal, que é um bem defectivo, seja causa do mal; mas é necessário que a causa primeira do mal não seja um mal, mas um bem"[15] (*De Malo*, q.1, a.3).

Isso significa, por exemplo, que uma perna com má formação congênita (mal) pode causar um claudicar no andar (efeito mal). Mas a má formação congênita priva o ente do correto caminhar pelo fato de privar o membro do seu desenvolvimento devido (o qual é um bem). Assim, o mal, por ser um efeito acidental, remete-se ao bem ao qual está intrinsecamente associado, que é um efeito por si. Portanto, o que possui causa própria é o bem, enquanto o mal só pode ter uma causa de maneira acidental.

Nesse sentido, o mal é como um parasita que priva um indivíduo da perfeita saúde ou como a ferrugem que priva o metal da sua perfeita forma. Se remover o parasita, a saúde é restituída, mas, se remover o indivíduo que é acometido por ele, não haverá nem o bem da vida, nem o mal da privação. Logo, o que possui causa própria é o bem, enquanto o mal só pode ter uma causa de maneira acidental e que depende do bem para sua existência.

Porém, como o mal pode estar atrelado à liberdade do indivíduo? Como pode ser explicado a origem do mal moral? Pode o indivíduo livre optar livremente pelo mal? Analisaremos essas questões mais detidamente na seção subsequente.

## 2. O MAL COMO CAUSA FINAL

Tomás considera que o mal pode estar em uma substância ou numa ação (S*CG* III, c.VI). Ele ocorre em uma substância quando esta carece de algo para o qual está destinada ou deveria possuir, enquanto, em no caso de uma ação, o mal se manifesta nos agentes naturais devido a um defeito na potência ativa. Além disso, para o Aquinate, o ente e o bem são convertíveis, concepção essa que se inclina à conclusão de que todo ente, enquanto tal, é bom.

Ao abordar a questão da distinção entre ente e bem, Tomás de Aquino emprega a diferenciação entre a distinção real e a distinção de razão. Nesse sentido, ele afirma que "embora o ser e o bem sejam na realidade idênticos, contudo, como racionalmente diferem, essas duas noções não têm, tomadas em absoluto, a mesma significação"[16] (S*Th* I, q.5, art.1). Essa distinção decorre do fato de que, enquanto o ser denota propriamente o que é atual, o ato, em seu sentido específico, se relaciona à potência; portanto, o ente, em termos absolutos, é o que se distingue primariamente da potência

[15] "*Contingit autem et malum, quod est defectiuum bonum, esse causam mali; set tamen oportet deuenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum set bonum*".
[16] "*Unde manifestum est quod bonum et ens idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens*".

pura. Por isso, “pelo seu ser substancial, é que uma coisa é chamada ente, em sentido absoluto”[17] (S*Th* I, q.5, art.1, ad.1). Com base nisso, pode-se afirmar que a distinção entre ente e bem não é real, mas sim uma distinção de razão, ou seja, uma distinção que não difere realmente do outro, exceto em relação às suas concepções.

No entanto, surge a questão: em que sentido o bem difere do ente de acordo com sua concepção? A resposta reside no fato de que o bem "acrescenta" a ideia de ser desejável à noção de ente. Isso implica que o bem engloba tudo aquilo que todas as coisas apetecem, dentre os quais, a própria existência e a perfeição encontram lugar de destaque. Mas algo é considerado perfeito somente quando está em estado de atualidade. Contudo, algo está em ato se, e somente se, é ente. Assim, conforme a perspectiva de Tomás de Aquino, “o não-ser nunca é apetecido a não ser enquanto, por algum não-ser, conserva-se o próprio ser”[18] (*De Malo*, q.1, art.1, ad.17). Nesse contexto, por exemplo, uma ovelha deseja a ausência de um lobo devido à ameaça que este representa à sua vida, evidenciando a busca pela preservação de sua existência. Portanto, o ser é intrinsecamente desejável por si mesmo, mas evitado de forma acidental, enquanto o não-ser é evitado por sua própria natureza e é desejado de forma acidental.

Assim sendo, aquilo que todas as coisas desejam (ou seja, o bem) só pode ser alcançado na medida em que for ente. Portanto, na medida em que todas as coisas existem, elas são consideradas boas e, portanto, todo ente, enquanto ente, é considerado bom (C*Th*, 118).

Diante do exposto, pode-se observar que, para Tomás, o mal não possui uma causa final; nem em agentes naturais, tampouco em agentes voluntários. Todo agente natural é movido por seu apetite natural, dado que todo ente apetece sua perfeição, seja por meio do apetite natural ou sensitivo. Uma vez que o apetite de um ente é atraído, deve haver algo que o atraia, pois é impossível que algo seja atraído pelo nada. Esse algo, necessariamente, deve ser um bem, visto que representa a perfeição do ente. Por isso, Tomás afirma que “é da essência do bem ser o termo do apetite, pois o bem é aquilo que todos desejam”[19] (S*CG* III, 3).

Ora, uma vez que o mal é a privação do bem, ele não pode atrair e, por conseguinte, não pode ser causa final. Além disso, para que algo tenha um fim, é necessário que seja algo em si mesmo, e, como o mal é a “falta de algo”, ele não possui fim. Desse modo, o mal não pode ter (e nem ser) uma causa final.

No que concerne aos agentes voluntários, o padrão se mantém, mas, para além do apetite natural e sensitivo, o agente livre apetece um fim pela razão. Se o mal se opõe ao bem, ele não pode ser concebido como um fim e tampouco ser objeto de desejo. Nesse contexto, a única circunstância

---

[17] “*Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter*”.

[18] “*Quod non esse numquam appetitur nisi in quantum per aliquod non esse conseruatur proprium esse*”.

[19] “*Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt*”.

em que o mal poderia ser considerado um fim seria se ele aparentasse ser um bem ao agente. No entanto, nesse caso, o agente estaria agindo sob a falsa percepção de que o mal é um bem, resultante da corrupção de sua reta razão. Por exemplo, um indivíduo que comete um furto o faz por acreditar que obter o objeto material de sua vítima representa um bem maior do que a preservação da dignidade e do valor da vida da sua vítima. Assim, ele não age motivado pelo mal em si, mas pela ilusão de que está tomando um bem maior, quando na verdade, está em posse de um bem menor. Isto posto, conclui-se que, se todo agente age por um fim percebido como um bem, nenhum agente age pelo mal enquanto mal, visto que ele está fora da intenção do agente.

Para elucidar adequadamente essa ideia, é imprescindível diferenciar entre "intenção" e "volição". A intenção refere-se àquilo que é por si mesmo desejado e apetecido. Nesse sentido, a intenção está direcionada para o fim, e o fim, enquanto tal, é sempre desejado por si mesmo. Por outro lado, a volição abrange não apenas aquilo que é apetecido por si mesmo, mas também o que é desejado por outra coisa. Em outras palavras, a volição não se limita ao fim último, mas também ao que é desejado em função desse fim. Dessa forma, desvela-se que a noção de volição é mais abrangente do que a noção de intenção, como expresso nas palavras de Tomás de Aquino, o qual afirma que "a intenção segue-se ao fim último, que é desejado por ele mesmo. Ora, a vontade refere-se também àquilo que alguém quer visando a outra coisa, embora não o queira simplesmente"[20] (S*CG* III, 6).

O Aquinate também sustenta que "nos agentes voluntários, a intenção dirige-se para um bem particular, se ela deve seguir a ação, pois as coisas universais não movem, mas movem as coisas particulares, nas quais está o ato"[21] (S*CG* III, 6). Isso implica que, se um bem pretendido inclui simultaneamente a privação do bem segundo a razão, o mal moral decorre não causalmente. Por exemplo, um indivíduo que deseja conquistar uma mulher casada para seu próprio prazer está perpetrando um mal não-causal, visto que tal ato está associado à desordem do adultério. Nesse contexto, ao realizar o ato, o agente não tem necessariamente a intenção de promover o fim de uma relação matrimonial, mas sim de satisfazer seus próprios desejos, o que ocorre de forma voluntária e acidental. Por isso, embora o mal não esteja na intenção do agente, é, no entanto, voluntário.

Com o intuito de clarificar ainda mais essa questão, Tomás também oferece o exemplo de um barqueiro que lança uma carga valiosa ao mar para salvar sua vida de um naufrágio. Nesse caso, a intenção do agente não é simplesmente descartar a carga no mar, mas sim salvar-se. Tal ação demonstra que seu objetivo não é lançar as mercadorias ao mar em si, mas sim em virtude da salvação. Dessa maneira, o ato de lançar a carga é desejado apenas por acidente, mas, ainda assim, voluntário (S*CG* III, 6).

---

[20] "*Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter*".

[21] "*In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio: nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus*".

Portanto, o mal jamais é desejado por si mesmo, uma vez que carece de uma razão intrínseca de fim, sendo sempre desejado em relação a outra coisa, a qual, por sua vez, possui uma razão de bem. Consequentemente, o mal é voluntário, embora não de forma direta (*per se*), mas sim de maneira indireta (*per accidens*) (S*CG* III, 9).

Isto posto, Tomás de Aquino conclui que "é impossível o mal como tal ser apetecido, quer pelo apetite natural, quer pelo apetite animal, ou pelo intelectual, que é a vontade. Mas o mal podemos apetecê-lo por acidente, enquanto conduz a algum bem"[22] (S*Th* I, q.19, a.9). Destarte, o mal não pode ser considerado uma causa final, nem a partir da intenção, nem a partir da volição. Isso porque, uma vez que o mal nas ações voluntárias não possui uma ordenação em relação ao fim, mas sim uma desordem quanto a esse propósito, infere-se que o mal na ação carece de um fim.

Porém, se o mal nunca é desejado pelo agente de forma intencional, o que explica a consumação de atos maus? Explanaremos essa questão a seguir.

## 3. O MAL COMO FRUTO DA AÇÃO LIVRE DOS AGENTES VOLUNTÁRIOS

Nas coisas voluntárias, a questão assume uma configuração diferente nos mecanismos de ação em comparação com os entes naturais. Para responder à pergunta "como um ente voluntário pode efetivamente agir?", em sua *Suma de Teologia* (q.83, a.1), Tomás de Aquino apresenta três casos em que a ação de um ente ocorre na natureza. Primeiramente, existe a ação dos entes que agem sem discernimento. Esses são os entes que não possuem conhecimento, como, por exemplo, a pedra, a água e as folhas. Em segundo lugar, há aqueles entes que agem com discernimento, mas sem liberdade. Os entes pertencentes a este grupo agem por uma espécie de discernimento natural oriundo de seus instintos, como, por exemplo, a ovelha, que ao visualizar um lobo, discerne instintivamente – mas não racionalmente – que deve fugir de seu predador. Por fim, há aqueles que agem com discernimento e liberdade. Para Tomás, este é o modo característico dos entes racionais, pois é pela virtude cognoscitiva que eles discernem se devem evitar ou buscar alguma coisa. Através desse discernimento, são capazes de almejar diversas possibilidades relativas a um ato particular. Contudo, tal capacidade não provém do instinto natural, mas da reflexão racional.

Dessa forma, evidencia-se que a razão, ao lidar com questões contingentes, possui a capacidade de deliberar entre dois termos opostos, pois, dado que os atos particulares são contingentes, "o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só"[23] (S*Th* I, q.83, a.1). Consequentemente, é imperativo que o ser humano possua livre-arbítrio, pois este é o motor dos movimentos dos entes racionais que os leva à ação (S*Th* I, q.83, a.1, ad.3). Assim, seres

[22] "*Impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum*".
[23] "*Et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum*".

dotados de liberdade devem ser capazes de decidir entre termos opostos; de outra maneira, seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e as punições.

Todavia, a fim de esclarecer ainda mais a questão sobre o mal nas coisas voluntárias, parece pertinente aprofundá-la com base nas discussões anteriores.

Como mencionado, o mal e o não-ser estão fora da intenção e da vontade do agente, o qual sempre busca a sua perfeição e o bem. Essa inclinação se manifesta através de dois tipos de potências apetitivas: as potências apetitivas sensíveis, que seguem o conhecimento sensível, e a vontade, que segue o conhecimento intelectual. Sobre isso, Tomás de Aquino afirma que:

> "E para seu esclarecimento, é preciso estabelecer-se preliminarmente que toda natureza intelectual é dotada de vontade. Com efeito, o intelecto é reduzido a ato enquanto tem intelecção mediante uma forma inteligível, como também uma coisa é natural é reduzida a ato do seu ser natural pela sua própria forma. Ora, a coisa natural, pela forma que completa a sua espécie, tem inclinação para as suas operações e para o seu fim, que alcança mediante aquelas operações, pois uma coisa opera tal qual é, e assim tende para o que lhe convém. Por isso, a inclinação para as operações próprias e para o fim próprio provém, da forma inteligível, no inteligente. Ora, a inclinação do ser de natureza intelectual é a vontade, que é também o principio das nossas operações, mediante as quais o inteligente opera em vista do fim, pois o objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, em todo ser inteligente deve haver vontade"[24] (S*CG* IV, 19).

Uma vez que ser conhecido pelo objeto é uma diferença acidental, visto que não afeta sua natureza (S*Th* I, q.80, a.2, ad.1 e 2), nada impede a distinção entre a vontade e as potências apetitivas sensíveis. Pelo contrário, "é precisamente à medida que é apreendido que o objeto provoca o movimento afetivo, e não dá no mesmo ser apreendido pelos sentidos ou pela inteligência" (Gardeil, 2013, p. 164). Isso acontece pelo fato de que, pela primeira dessas faculdades, o objeto é compreendido como um bem particular, enquanto pela segunda, é apreendido sob a razão universal de bem. Assim, a vontade se relaciona simultaneamente com o fim e com os meios, e é também ela que desfruta do bem quando este é possuído.

Se o fim de uma ação é desejado apenas na medida em que o agente o considera um bem, torna-se patente que, de alguma forma, esse agente deve conhecer esse fim. Isso porque, caso não o conhecesse em alguma medida, não poderia considerá-lo um bem. Portanto, mesmo que a intenção de um agente possa ser definida como um ato da vontade, o elemento racional não está excluído.

---

[24] "*Ad cuius evidentiam praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est ununquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad próprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem*".

Mas estar inclinado para um determinado fim constitui apenas o primeiro passo: é necessário que essa inclinação seja seguida pela busca dos meios adequados para alcançá-lo; meios estes que são definidos pelo elemento racional. Assim, mesmo possuindo uma vontade espontânea em direção ao fim natural, é imprescindível a deliberação racional sobre os meios a serem empregados para atingir esse fim. Subsequentemente, é requerido que a vontade realize um ato de escolha, optando por um desses meios em detrimento dos outros (Gilson, 2020, p. 369). Em outras palavras, pode-se afirmar que a vontade não é senão o órgão da causalidade eficiente no agente voluntário, e a escolha voluntária manifesta, basilarmente, a espontaneidade de uma natureza que contém em si o princípio das próprias operações – ou que é, de fato, esse princípio. É nesse contexto que Tomás assevera que "está no poder da vontade obedecer ou transgredir a devida ordem"[25] (S*CG* III, 140).

Nesse sentido, é possível afirmar que, inicialmente, o agente dirige sua intenção a um determinado bem. Essa intenção representa o ponto inaugural da ação. Assim, com esse primeiro ato da vontade, a ação já se encontra em processo, mesmo que sua conclusão ainda não tenha ocorrido. Ademais, a intenção também desempenha um papel determinante na qualidade moral da ação a ser empreendida. Por isso, pode-se considerar que, se a intenção do agente que se propõe a realizar uma ação é má, então a ação subsequente será moralmente má.[26] Dessa forma, ao pecado cometido por meio de atos e palavras, adiciona-se o pecado que se manifesta no pensamento, uma vez que este constitui a fonte do primeiro. Com efeito, o fundamento do pecado reside naquele que é perpetrado no coração; assim, as palavras e ações meramente dão continuidade aos seus desdobramentos. Portanto, torna-se evidente que a essência do bem e do mal moral pode ser transmitida do ato à vontade (Gilson, 2006, p. 422), o que denota que o pecado concebido no pensamento ou no coração humano é fruto de uma corrupção da intenção do homem.

Entretanto, algum objetor pode indagar: como discernir entre uma intenção boa ou má? Além disso, o que exatamente é o pecado?

O Aquinate propõe perscrutar tais questões a partir da essência do agente voluntário. Ele considera que ato moralmente bom ou virtuoso é aquele que está em consonância com a natureza intrínseca do sujeito que o realiza (Gilson, 2020, p. 297). Sua fundamentação consiste na concepção de que um ser voluntário é uma substância individual dotada de natureza racional, composta tanto pelo corpo quanto pela alma (S*Th* I, q.76, a.1).

---

[25] "*Quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta*".

[26] Deve-se lembrar, como anteriormente descrito, que um agente nunca intenta o mal por si mesmo; logo, essa intenção ou ação má é fruto de intenções e escolhas de meios que não são tão bons, resultantes do distanciamento da reta razão e da lei divina, culminando em uma espécie de "cálculo errôneo" para a obtenção do bem apetecido.

A filosofia tomista tem em seu cerne a compreensão da relação entre alma e corpo[27], onde afirma que a alma[28] é a forma substancial do corpo. Essa abordagem envolve uma análise meticulosa da imaterialidade da alma, bem como considerações sobre sua natureza enquanto forma corpórea e intelectiva (S*Th* I, q.75, a.5). Sob essa perspectiva, a alma desempenha um papel crucial, sendo o princípio mediante pelo qual o corpo adquire sua existência atual (*QDSA*, q.1, a.1). Assim, como forma substancial do ente, a alma infunde vitalidade e anima o corpo dotando-o de consciência.

Em termos mais precisos, a forma (alma) constitui o princípio de operação, especificação e inteligibilidade. Além disso, ela também representa o ato primeiro, sendo a fonte de existência, determinação e atualização de uma substância, tornando-se o princípio ativo que permite à substância existir e ser aquilo que é. Dessa maneira, se a essência do ser humano reside em sua racionalidade, definir a virtude e o bem moral como aquilo que está em consonância com sua natureza equivale a defini-los como o que está em harmonia com a razão.

O pecado, por sua vez, é delineado como um "ato desordenado" (S*Th* I-II, q.75, a.1), o qual se desvela como uma ação praticada por um ente que não está de acordo com a reta razão. Porém, considerando que a razão humana é criada por Deus, o qual é a razão que ordena todas as coisas, torna-se explícito que esta é mais fundamental do que aquela. Assim, se a vontade humana deve ser governada pela razão daquele que a detém, então, ao agir, ela também deve submeter-se à razão divina. Por conseguinte, é em virtude da lei eterna[29], que é a razão divina, que a razão humana se torna a norma da vontade humana, a qual serve de "régua" para a bondade (S*Th* I-II, q.19, a.4). Nesse sentido, a luz da razão presente no ente racional pode lhe revelar o bem e regular sua vontade na medida em que age como um "espelho" da razão divina e, portanto, depende muito mais da lei eterna do que de si mesma. Assim, ao agir sem a orientação da razão divina, o homem agirá naturalmente sem a reta ordem da natureza humana. Mais precisamente, ao agir de forma desordenada em relação à razão, essa desordem será tanto em relação à razão do agente quanto em relação à razão divina, desviando-o de seu fim último.

Assim, a vontade almeja um bem quando este é apresentado pela razão como tal, e também o deseja como mal quando a razão o propõe dessa forma, não devido à sua maldade intrínseca, mas por

---

[27] Isso no que se relaciona a entes ditos compostos. Tomás de Aquino sustenta que o ente por si pode ser entendido de dois modos: primeiramente, como dividido por dez gêneros, e, de outro modo, significando a verdade das proposições. A essência deriva apenas do ente considerado no primeiro modo. Além disso, o nome de essência nas substâncias compostas significa aquilo que é composto de matéria e forma. Assim, ao se referir à natureza do ente, esta parece significar a natureza da coisa na medida em que está ordenada à operação própria da coisa. (Tomás, 2014, p. 19-20).

[28] O vocábulo alma (*anima*) designa algo em virtude do qual algo é animado (*animatum*), ou seja, um ser animado, uma coisa viva (Klima, 2009, p. 164).

[29] A lei eterna sustentada por Tomás tem seu fundamento em Agostinho, o qual diz: "para dar verbalmente, e o quanto for possível, uma breve noção da lei eterna, que trazemos impressa em nossa alma, direi que é aquela em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas" (Agostinho, 2019, I, VI.15). Assim sendo, uma vez que a lei divina está impressa na alma humana, o homem tem um conhecimento interno dela, a qual o permite ordenar sua própria razão.

causa da desordem acidental da razão[30]. Portanto, infere-se que "toda vontade discordante da razão, reta ou errônea, é sempre má"[31] (S*Th* I-II, q.19, a.5).

Mas como se manifesta tal desvio nos agentes voluntários? Seria esta uma condição imposta por Deus? Primeiramente, é importante rememorar que a vontade está concomitantemente relacionada ao fim, aos meios e à fruição do bem, quando este é possuído. Assim como existe uma inclinação natural para os entes naturais, há igualmente uma inclinação da vontade para as coisas intelectuais. Portanto, "toda inclinação da vontade surge daquilo que é apreendido pela forma inteligível conveniente e atraente" (S*CG* IV, 19).

Ora, ter inclinação[32] para algo enquanto tal é amá-lo e, consequentemente, toda inclinação da vontade – e do apetite sensitivo – deriva do amor.

Tomás também postula que o objeto amado (apetecido) não só está no intelecto do amante (agente) – como também na sua vontade –, mas diversamente (S*Th* I-II, q.12, a.1). Segundo ele, o objeto encontra-se no intelecto do agente por meio de uma semelhança específica, enquanto na sua vontade, localiza-se como o termo do movimento no princípio motor, proporcionado pela adequação e conformidade que mantém com ele. Dessa forma, pode-se arguir que, ao perceber um objeto que se adequa às suas necessidades, o indivíduo é instigado a amá-lo, resultando em uma anuência da sua vontade a esse objeto, o qual efetivamente se torna presente em si por meio desse amor.

Ante tal cenário, desponta uma distinção imprescindível entre o desejo ineficaz – ou mera complacência[33] – diante do bem apresentado ao intelecto, assim como da intenção efetiva em relação a esse bem. No tocante aos meios, no âmbito da escolha, primeiramente emergem as deliberações concernentes às diversas vias que se mostram aptas a assegurar a obtenção do bem desejado. Posteriormente, a vontade, em sua função deliberativa, seleciona um desses meios. Em seguida, ocorre a execução, que pressupõe o emprego pela vontade de outras faculdades no desempenho das tarefas a serem realizadas, e, por fim, quando o fim é alcançado, a vontade se regozija no bem adquirido.

---

[30] Para Tomás, um indivíduo jamais escolhe um mal naturalmente. Em primeiro lugar, isso ocorre porque tudo o que Deus criou é bom e, portanto, nada é mau em si mesmo. Em segundo lugar, Tomás afirma que é possível escolher bens menores em detrimento dos maiores. Por exemplo, possuir um objeto pode ser considerado um bem, mas tomá-lo à força de outra pessoa é considerado um mal, pois o valor da vida e da dignidade humana supera o valor de qualquer objeto. Porém, mesmo esse bem sendo considerado menor em relação a vida da vítima, ele continua sendo um bem. É a essa atitude que Tomás se refere quando afirma que a vontade pode desejar um mal quando a razão o propõe dessa forma.

[31] "*Voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum*".

[32] A intenção, como o próprio termo sugere, denota uma tendência para algo. Assim, a intenção, primária e principalmente, é característica do que se move em direção a um fim. Ora, uma vez que a vontade move todas as demais potências da alma para o fim, é evidente que a intenção é propriamente um ato da vontade (S*Th* I-II, q.12, a.1).

[33] Deve-se compreender esses conceitos como a vontade de que algo aconteça, mas sem a intenção ou o esforço real para concretizar essa vontade, como um desejo que permanece apenas no domínio mental e não se traduz em ação. O segundo conceito refere-se a um tipo de prazer ou aprovação interna que uma pessoa sente em relação a uma ideia ou objeto, mas sem se comprometer com ações para restringir ou preservar essa ideia ou objeto.

Essa descrição delineia a interação entre a inteligência e a vontade, as quais exercem influência recíproca uma sobre a outra (S*Th* I, q.82, a.3). No entanto, tal interação não é meramente casual, mas ordenada, condição que suscitou debates profundos ao longo da era medieval acerca do primado entre a vontade e o intelecto.

Embora houvesse aqueles que eram proponentes do primado da vontade[34], outros, por sua vez, sustentavam o primado da inteligência. Para esses, quanto mais uma entidade é simples e abstrata, mais elevada ela é (Gardeil, 2013, p. 168). Sob essa ótica, o objeto da inteligência é caracterizado por sua simplicidade e absolutismo em comparação ao objeto da vontade. Consequentemente, à medida que o modo de um objeto se torna imaterial, sua atualidade e perfeição aumentam, enquanto a potência associada a ele é despojada de potencialidade. Assim, a "quididade"[35], como objeto da inteligência, é mais abstrata e imaterial, e, portanto, mais absoluta e sublime que o objeto da vontade, que engloba o ser em toda a sua concretude.

Inclinado a essa posição, Tomás de Aquino também argumenta que o objeto cognoscível se torna imanente à própria faculdade, enquanto o objeto desejado permanece externo ao agente. Assim, é mais nobre possuir intrinsecamente algo eminente do que meramente relacionar-se com a perfeição desse algo de forma externa. Portanto, a assimilação cognitiva supera em perfeição a união afetiva (*De Veritate*, q.22, a.11). Destarte, infere-se que a felicidade suprema reside formalmente não em um ato volitivo ou na fruição afetiva, mas sim no próprio conhecimento ou visão de Deus. Logo, o prazer constitui meramente um acréscimo ao ato de contemplação (S*Th* I-II, q.3, art.4).

Existe, entretanto, uma circunstância na qual a vontade prepondera sobre a inteligência, surgindo quando o objeto por ela alcançado é superior àquele concebido pela inteligência. Este é o caso dos objetos que transcendem a esfera da alma, especialmente Deus, onde se evidencia o primado da caridade. Dessa forma, argumenta-se que o amor por Deus excede em excelência o conhecimento dEle.

Ante o apresentado, pode-se afirmar que, para Tomás, na esfera da especificação, a vontade é regida pela inteligência, contudo, no âmbito da efetividade ou da realização, é a vontade que impulsiona a inteligência (Gardeil, 2013, p. 170). Tal fenômeno deriva da disposição das faculdades hierarquizadas, onde aquela que tem como objeto o bem universal atua como propulsora das faculdades voltadas para bens particulares. Em outras palavras, enquanto a vontade se volta para o

---

[34] Para Gardeil (2013, p. 168), os proponentes do primado da vontade apresentam três argumentos fundamentais. Primeiramente, sustentam que a dignidade de uma faculdade está intrinsecamente ligada à dignidade do seu objeto. Sob tal perspectiva, o objeto da vontade é o bem, que representa o ser em sua plenitude de perfeição e, especialmente, o último ato de existência, sendo mais perfeito do que o objeto da inteligência – a verdade –, que possui uma natureza mais abstrata. Em segundo lugar, argumenta-se que ao direcionar a inteligência, a vontade parece exercer domínio sobre ela, uma vez que a vontade tem como objeto o bem ou o fim, que é a primeira causa. Por fim, sustenta-se que, no contexto sobrenatural, o hábito mais perfeito é a caridade, que reside na vontade.

[35] Do latim "*quidditas*", que responde à questão *quid sit*, o que é? Nesse sentido, a quididade exprime a essência ou a definição de uma coisa (Gardeil, 2013, p. 536).

bem e o fim considerados universalmente, as demais faculdades se ocupam exclusivamente com bens que lhes são próprios. Assim, a vontade, corroborada pela experiência, incita as demais faculdades à ação. Inicialmente, esse impulso se manifesta sobre a inteligência e seus atos, onde, na ótica do bem universal, a verdade emerge singularmente como um bem particular - aquele atinente à esfera da inteligência. Logo, a vontade instrumentaliza a inteligência para seus desígnios, guiando-a na busca dos meios para alcançar tais bens, deliberando sobre eles, emitindo juízos a respeito da preferência e, por fim, determinando os meios de ação para adquiri-los. Nesse contexto, a inteligência ostenta primazia sobre a vontade.

No que concerne ao pecado, já foi dito que o mesmo é um ato desordenado. Essa desordem é a consequência da causa mesma do ato, pois,

> "a vontade, carecente da direção da regra racional e da regra da lei divina, e aspirando a algum bem mutável, causa um ato pecaminoso em si mesmo, causando, porém, a desordem do mesmo, por acidente, e extra-intencional, pois, a falta de ordem no ato provém da falta de direção da vontade"[36] (S*Th*, I-II, q.75, a.1).

Assim, a vontade, desprovida da orientação racional ou da norma divina, emerge como a causa do pecado, cuja essência pode ser deduzida a partir do próprio ato. Esta causa pode ser discernida entre causa interior *imediata* e *mediata* do ato humano. Para Tomás, a causa imediata reside na vontade, pela qual o homem é investido de livre-arbítrio. Por outro lado, a causa mediata (ou remota) abrange a apreensão da parte sensitiva e também o apetite sensitivo. Dessa forma, a causa interna do pecado pode estar associada tanto à vontade e à razão, onde, no primeiro caso, o ato pecaminoso encontra sua plenitude, e, no segundo, se desvia da norma apropriada, assim como pode surgir a partir da imaginação ou do apetite sensitivo.

Ainda é cabível questionar se uma causa extrínseca pode ser a gênese do pecado, mas, para o Aquinate, essa indagação deve ser refutada. Embora o ser humano possa ser tentado por influências externas, elas não movem necessariamente a razão e nem os objetos externos movem necessariamente o apetite sensitivo (S*Th* I-II, q.75, a.3). Isso salienta que, embora uma causa instigadora ao pecado possa ser externa, ela não é suficiente para incitar o agente a perpetrar o ato pecaminoso. Tendo em vista que o ato de deliberar sobre a norma da razão humana e divina surge intrinsecamente na própria criatura, nada externo induz o ser humano a pecar imperativamente, salvo sua própria volição de ceder a esse desejo.

Como, então, justificar essa propensão ao erro? Pela exposição até agora delineada, atinamos que a fonte do mal moral reside em um certo "defeito" da vontade, que se manifesta na sua falta de

---

[36] "*Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate*".

adesão constante à norma da razão humana e da lei divina. Este defeito, embora voluntário, não é intrinsecamente malévolo, uma vez que não carrega consigo a natureza de culpa ou de pena (*De Malo*, q.1, a.3, ad.6)[37].

Para Tomás, tal defeito emana da própria prerrogativa da liberdade das criaturas providas de vontade. Em outras palavras, em decorrência de sua liberdade, tais criaturas possuem a faculdade de optar por aderir ou não à norma da razão e da lei divina, sendo precisamente essa capacidade de discernimento que define sua liberdade. Logo, a liberdade implica na possibilidade de cometer erros, e, por conseguinte, em um universo povoado por criaturas dotadas de livre-arbítrio, a existência do mal moral torna-se uma possibilidade inerente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto, é possível atinar que o mal é uma privação de um bem devido a determinado ente em virtude da sua própria natureza. Nesse sentido, o mal não tem uma existência ontológica, mas existe em função do próprio bem, o qual ele parasita e o priva da sua perfeição devida.

Diante disso, a perspectiva tomista desvela que o mal nunca é buscado por um ente em si mesmo, mas sim de modo acidental. Disso se segue que é possível um ente escolher bens menores em detrimento de bens maiores, mas jamais optar pelo mal enquanto mal. Essa possibilidade é patente na vida de seres dotados de liberdade que podem apetecer determinado objeto e tem os meios necessários para definir os mecanismos de ação para a obtenção do mesmo.

Porém, não há nada externamente que force indivíduo a obter qualquer fim apetecido, visto que, em função da sua razão, ele pode decidir se o objeto e os meios disponíveis são adequados, ou não, para a tomada da posse desse objeto. Assim sendo, uma vez que o pecado resulta no afastamento da ordem querida por Deus, não pode ter sua existência fundamentada nele. Resta, portanto, a causa do pecado é fruto da corrupção da reta razão resultante do afastamento da lei divina, a qual se dá de modo voluntário e intencional.

## REFERÊNCIAS

ABBANANO, Nicola. ***Dicionário de filosofia***. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

[37] Isso porque, se o "defeito" da vontade fosse considerado um mal natural, todas as ações seriam essencialmente imorais, pois seria da natureza da vontade cometer erros. Por outro lado, se fosse um mal moral, não poderia ser a origem do mal moral, já que isso implicaria em explicar um mal moral a partir de outro mal moral, resultando em uma regressão infinita. Para evitar tal regressão, deve-se admitir a existência de um defeito que seja a causa primária do mal moral, sem ser, ele próprio, um mal moral. Portanto, o "defeito" da vontade não pode ser classificado como um mal em si.

AGOSTINHO. ***Confissões***. Tradução Brian Gordon Lutalo Kibuuka. Londrina: Editora Penkal, 2021.

_____. ***Sobre o livre-arbítrio***. Tradução de Everton Toresim. Campinas: Ecclesiae, 2019.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia e metafísica**. Tradução de Cristiane Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Ètienne. ***O espírito da filosofia medieval***. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Matin Fontes, 2020.

KLIMA, Gyula. **Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect**. *Philosophical Investigations,* Vol. 32, N. 2, 2009, pp. 163-182. Disponível em: < https://philpapers.org/rec/KLIAOT>. Acesso em: 12 ago. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. ***Compêndio de Teologia***. Tradução de O. Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

_____. ***O ente e a essência***. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. ***O mal e o pecado*****: sobre o mal – questões 1 – 7**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2024.

_____. ***Questões disputadas sobre a alma***. Tradução: Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações Editora, 2017.

_____. ***Questões disputadas sobre a verdade***. Campinas: Ecclesiae, 2023.

_____. ***Suma Contra os Gentios***. Tradução de Odilão Moura. 2 Ed. São Paulo: Permanência, 2017.

_____. ***Suma Teológica***. Tradução A. Correia. 4 ed. São Paulo: Permanência, 2016. 5 vols.

# O PROBLEMA DA FORMA SEPARÁVEL NA OITAVA APORIA DO LIVRO B DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

# THE PROBLEM OF THE SEPARABLE FORM IN THE EIGHTH APORIA OF BOOK B OF ARISTOTLE'S METAPHYSICS

Francisco Messias C. de Medeiros
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG-2024). Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE-2017).
ORCID: https://orcid.org/0009-0004-3898-5236
E-mail: messiascandidoln@hotmail.com

## RESUMO:

O presente artigo tem por objetivo analisar a oitava aporia do livro B da *Metafísica* de Aristóteles, bem como verificar o desenvolvimento do problema da separabilidade da forma esboçada em tal impasse e sua solução. Em B1 Aristóteles se propõe a desenvolver sobre se existe algo além da matéria e que seja causa por si mesma, se tal coisa poderia ser separada ou não e se além do composto existe algo ou não. Esse programa metodológico da prévia de B1 não segue a mesma ordem ou as mesmas nuances do desenvolvimento da oitava aporia em B4. Pretendemos demonstrar que o intuito não seria tão somente problematizar a questão no livro B, mas igualmente fazer perceber sua presença e relevância nas discussões acerca da separação não somente como um problema platônico, mas propriamente do interesse de Aristóteles. O filósofo, a partir da compreensão que temos de outros textos importantes (ZHΘ), traça sua estrutura acerca dos princípios hilemórficos (forma e matéria) e consegue, desse modo, apontar as soluções necessárias para o esclarecimento da oitava aporia. Outrossim, observamos que o problema circunscrito à oitava aporia que envolve separação, reaparece no livro K da *Metafísica* com nuances distintivas e, além disso, apresentamos três principais sentidos de separação na filosofia de Aristóteles.

**PALAVRAS-CHAVE:** Aristóteles. Metafísica. Oitava aporia. Separação. Forma.

## ABSTRACT:

The present article aims to analyze the eighth aporia of Book B of Aristotle's *Metaphysics*, as well as to examine the development of the problem of the separability of form as outlined in this impasse and its solution. In B1, Aristotle sets out to discuss whether there exists something beyond matter that is a cause in itself, whether such a thing could be separate or not, and whether, besides the composite, anything else exists. This methodological program outlined in the preview of B1 does not follow the same order or the same nuances as the development of the eighth aporia in B4. We intend to show that the aim was not merely to problematize the issue in Book B, but also to highlight its presence and relevance in the discussions concerning separation, not only as a Platonic problem but also as one genuinely of Aristotle's own interest. The philosopher, based on our understanding of other important texts (ZHΘ), outlines his framework concerning the hylomorphic principles (form and matter) and is thus able to indicate the necessary solutions for clarifying the eighth aporia. Furthermore, we observe that the problem circumscribed to the eighth aporia, which involves separation, reappears in Book K of the *Metaphysics* with distinctive nuances; in addition, we present three main senses of separation in Aristotle's philosophy.

**KEYWORDS:** Aristotle. Metaphysics. Eighth aporia. Separation. Form.

## INTRODUÇÃO

Os impasses de *Metafísica* B tem o intuito de esclarecer ao próprio Aristóteles e seus ouvintes os problemas relativos à sua inquirição acerca da ciência que está buscando (filosofia primeira). Isso é, com efeito, a abertura de *Metafísica* B: "Com respeito à ciência que procuramos, é necessário começarmos abordando as dificuldades que devem ser examinadas em primeiro lugar" (*Metaph*. B1, 995a24-25).[1] Se isso não ocorrer, a investigação não acontece, pois de que maneira é possível iniciar uma pesquisa sem levantar as dificuldades que servem como motivação para aprofundar a investigação? Esse método é dito diaporemático, pois incide numa sistematização percorrendo um impasse e seus desdobramentos e consiste não somente em apresentar uma lista de dificuldades, mas de desenvolvê-las de modo a examinar com minúcias duas posições: uma favorável e outra contrária, divergentes entre si, mas que são relativas a um único problema. Portanto, qualquer possibilidade de solução (*euporia*) passa pelo exame prévio desses impasses.

À medida que essas dificuldades vão sendo resolvidas, a pesquisa da ciência buscada vai se constituindo, de tal modo que o livro B torna-se, como nomeou Xavier (2017, p. 95), "um guia mestre dessa ciência". Não se deve esperar, contudo, que em B Aristóteles apresente alguma solução (*euporia*) para os problemas e impasses. Ao contrário, o intuito é acentuar ao máximo as dificuldades tomando uma tese e uma antítese que são, ambas, dificultosas. Dentre essas aporias de *Metafísica* B, pensamos que a oitava possa ajudar, de algum modo, na compreensão da separação da substância, e da substância entendida como forma, para a qual deve ser encontrada uma resolução. Assim, pretendemos demonstrar e verificar neste artigo que o problema da separação da forma (*to eidos*), atestada pelo Estagirita em algumas passagens (*Metaph.* Δ8, 1017b24-26; H1, 1042a28-29; *Ph.* II 1, 193b3-5), já se encontra esboçado na oitava aporia do livro B da *Metafísica* o que reforça a ideia de que não é um problema que surge somente quando se depara com o assunto no livro Z, por exemplo. Assim, é possível asseverar que isso constituiria não somente uma dificuldade circunscrita ao âmbito platônico, mas igualmente ao próprio círculo de Aristóteles como um impasse que ele precisaria desenvolver posteriormente, sobretudo nos livros ZHΘ.

## A PRÉVIA DA OITAVA APORIA

Em B1 Aristóteles apresenta uma lista mais sucinta das aporias e, ao longo do restante do livro, faz o exame de cada uma delas de modo mais elucidativo. A oitava aporia se apresenta na lista de B1 como uma prévia do impasse do seguinte modo e que, por razões metodológicas, a nomearemos de [PA8]:[2]

[1] As traduções do texto da *Metafísica* são da Profa. Vivianne de Castilho Moreira (2024) com modificações.
[2] [PA8]: Prévia à Aporia 8.

> [PA8] E uma investigação importante, que deve, aliás, ser minuciosa, (1) é se há alguma causa por si mesma além da matéria, ou não; (2) se seria separada ou não (*chôriston ê ou*); se seria numericamente uma só ou mais de uma; (3) e se, além do composto (digo composto quando algo for predicado da matéria), há algo ou nada, ou se em alguns casos há, em outros não; e quais seres teriam essa característica (*Metaph*. B1, 995b32-36).

Esse impasse, formulado desse modo, daria margem a que fosse equiparado com a quinta aporia e poderia parecer que Aristóteles está se repetindo. De fato, a quinta aporia pretende discutir se só existem as substâncias sensíveis ou se, além destas, existem outras (*Metaph*. B1, 995b13-15). Contudo, isso não parece ser o caso aqui na oitava aporia. A quinta aporia, com efeito, é levantada de um ponto de vista distinto. Nela parece haver bem mais um motivo histórico que orienta Aristóteles a discutir dificuldades de teorias relativas a outrem, especialmente dos platônicos. Em se tratando da oitava aporia, conforme a passagem acima [PA8], há muito mais uma questão sistemática circunscrita ao próprio Aristóteles e seu círculo e que está, de certo modo, evidenciada no próprio texto. Isso se mostra assim, pois primeiro não há referência a quaisquer defensores de tal questão nem em B1 tampouco em B4 em que a aporia é mais desenvolvida. Além disso, a própria linguagem utilizada poderia assegurar que diz respeito a uma questão propriamente aristotélica, embora em várias passagens do *corpus* as Formas platônicas sejam sempre colocadas em oposição às substâncias sensíveis.

Na linha numerada por (1) de [PA8] acima, Aristóteles quer saber se algo além da matéria é uma causa por si só ou não. Claramente, esse "algo além da matéria" pode ser uma alusão à "forma". Se isso é uma causa *por si* (*kath'hauto*), parece estar implícito que tal causa não poderia ser dependente da matéria. No entanto, se não for uma causa *por si* ela é exclusivamente dependente da matéria ou de outra coisa. O termo *por si*, nessa perspectiva, é importante, pois se ele for tomado a partir do terceiro sentido de *por si* que Aristóteles aponta nos *Segundos Analíticos* I 4, 73b2-9, qual seja, "[é *por si*] o que não se diz de algum outro subjacente", faz ainda mais sentido que o item numerado por (1), bem como seus desdobramentos, esteja se referindo à forma ou à substância, haja vista que esta é a forma primeira em Z. Ora, se estiver correto que Aristóteles possa ter em mente aqui esse sentido de *por si*, aquilo que existe como causa por si mesmo é determinado pela sua capacidade de ter uma realidade independentemente de outro subjacente (na passagem a matéria funciona como tal) e isso conduz diretamente à nota da separabilidade. Consequentemente, esse sentido de *por si* tem um estreito vínculo com o item (2), qual seja, a separação.[3]

[3] Para Johannes Hübner (2000, p. 99-100), por exemplo, esses dois itens, (1) e (2), não estão em sintonia. Não estaria, para ele, implícito que essa causa seja separada e, portanto, não realizada por qualquer outra palavra, de tal modo que, a separação é a mera continuação do problema. No entanto, quando se considera em qual sentido Aristóteles poderia está querendo significar o *por si*, percebe-se que essa falta de conexão não é de todo completa.

Com efeito, a separação presente no item (2) também é uma questão que interessa a Aristóteles, pelo menos na prévia de B1. É como se ele estivesse se perguntando: "Este algo que pode existir além da matéria, a forma, além de ser ou não uma causa por si mesma, é também separável ou não?". Com essa pergunta formulada a partir da prévia de B1, é evidente que Aristóteles postula a separabilidade da forma, embora rejeite a suposição platônica de Formas separadas. Ora, a ocorrência da terminologia da separação na prévia de B1 pode ser um vínculo satisfatório com o problema de fundo que envolve o impasse. Com efeito, para Aristóteles, o ponto nevrálgico da questão das Formas platônicas era a separação, mais propriamente o modo como seus adversários a postulavam, ou como o Estagirita entendeu essa separação (de modo equivocado ou não). Ele como que translada a separação platônica, aos seus moldes interpretativos, para dentro de sua filosofia e se permite pensar na possibilidade de a forma ser de algum modo separável. O que confirma esse postulado da forma ser separável são escassas passagens no *corpus* em que isso é dito (*Ph.* II 1, 193b3-5; *Metaph.* Δ8, 24-26; H1, 1042a28-29). O fato de esse aspecto sobre a separação não ser explicitamente mencionado no desenvolvimento do impasse em B4, acarreta uma divergência em relação à previa de B1. Entretanto, isso não significa que Aristóteles tenha abandonado completamente essa questão. Se ele, na prévia de B1 em [PA8] acima, fez menção da possibilidade de esse algo existir além da matéria (a forma) e de que seja separável, isso já pode constituir um forte indício de que a questão era importante para ele e que necessitava de explicação.

Contudo, sabe-se que em *Metafísica* B Aristóteles não se compromete completamente com uma solução (*euporia*).[4] Ele esboça o impasse com uma tese e uma antítese que conduz, de certo modo, a uma verdadeira dificuldade não apontando saídas para o problema. Quando se observa a aporia 8 formulada tanto em B1 como desenvolvida em B4, sua estrutura escapa a esse esquema, dado ser um pouco mais complexa. A questão principal do impasse, ou seja, saber se existe algo além da matéria que seja causa por si mesma (1), desdobra-se em outras questões, numa espécie de árvore com problemas subordinados ao primeiro. E, pelo menos em B1, o problema da separação (2) seria um dos ramos dessa árvore. Não fica claro a que Aristóteles se refere no item (2) quando diz que esse algo além da matéria é também um ou mais de um em número. Uma possível tentativa de resposta será esboçada no desenvolvimento em B4, mas ainda não como solução.

O último ramo dessa árvore complexa, ainda na prévia de B1, é saber se existe algo além do composto ou não. "Composto" é o termo que traduz *synolon* que, por sua vez, significa "um todo unido". Assim, composto para Aristóteles, o sabemos por Z3, é o que resulta da união de matéria e forma: por exemplo, matéria seria o bronze, forma a estrutura e a configuração formal

[4] Essa constitui, na verdade, uma das regras que Crubellier e Laks (2009, p. 8) apresentam como característica entre três principais das aporias em *Metafísica* B, qual seja, Aristóteles não fornece nenhuma indicação quanto à sua própria preferência por uma tese ou por outra. No caso da aporia 8 em questão, é notável que ela não contém apenas argumentos *pro et contra*.

(essência/quididade) e o composto a estátua que resulta disso. Na própria passagem de B1, ele diz que entende composto quando algo é predicado da matéria. O que isso significa? Pode-se dizer que isso é possível sem uma forma que a determine? Parece ser difícil determinar o que Aristóteles está querendo dizer ou o que tenha em mente quando afirma: "entendo por composto quando algo se predica da matéria". É difícil pensar que Aristóteles imaginasse um composto sendo predicado somente da matéria. Sabe-se, evidentemente, que na sua filosofia não se pode predicar somente da matéria sem uma forma que a determine. Mas aqui em B1 isso não fica explícito, pois é uma informação que se tem a partir de outros textos, provavelmente bem posteriores como, por exemplo, Z e H e que são, de certo modo, a *euporia* desse e de outros impasses. Tanto em B1 quanto em B4 não há uma tomada de posição explícita em relação aos problemas, embora a primeira opção seja razoável e atraente (de que nessa predicação da matéria estaria implícita uma referência platônica), é mais atraente ainda supor que nenhuma das posições são claramente tomadas.

Termos importantes nessa prévia orientam a aporia, tais como, *matéria*, *forma* (implicitamente contida), *composto* e *separação*. Os três itens da passagem acima são importantes e sintetizam, por assim dizer, os interesses do filósofo:

1) Existe algo além da matéria e que seja causa por si (forma)?
2) Isso é separável ou não?
3) Existe algo além do composto?

Em H1, um dos livros que compõem o núcleo duro da *Metafísica*, Aristóteles aponta o modo que o composto e a forma são separados (*Metaph.* H1, 1042a28-31). Embora isso, de certo modo, só seja possível em vista dos argumentos e objetivos deste artigo, é certo que não está claramente esboçado em B1 nenhuma referência à relação hilemórfica (matéria/forma), pois essa será a alternativa adotada por Aristóteles em B4 e na *euporia*, por exemplo, em Z e H. Quando se volta o olhar para o desenvolvimento da aporia em B4 percebem-se algumas divergências em vários aspectos relativos à previa de B1. Como visto pela passagem acima [PA8], esse "algo além da matéria" é apresentado como uma possível causa *per si* e segue-se a questão de entender a sua separação. A oitava aporia desenvolvida em B4, 999a24-b24 não menciona explicitamente essa causa, tampouco a separação. Outra divergência importante é um contraste, em moldes hilemórficos, entre a prévia de B1 e B4. Em B1, por exemplo, levanta-se a questão de "algo além da matéria" numa perspectiva hilemórfica do vir a ser substancial. Já em B4, a oitava aporia é desenvolvida em um conjunto de termos distintos, embora ainda se apresente na perspectiva do hilemorfismo. Ou seja, por um lado há uma questão inicial sobre como é possível o conhecimento (*epistêmê*), já que não há nada além das coisas individuais e estas são infinitas e isso é assim porque conhecemos na medida em que se dá algo único, unitário e idêntico, ou seja, universalmente (*Metaph.* B4, 999a25-29); por outro lado, tem a questão de que modo o vir a ser é possível se não há nada de eterno, ou seja, se não há nada além

das coisas sensíveis (*Metaph*. B4, 999a5-6). E parece é, justamente, esse contraste, como se apresenta nessas linhas, que está ausente na prévia de B1.

## O DESENVOLVIMENTO DA APORIA EM B4 E SEUS DESDOBRAMENTOS

Metafísica B4 inicia com uma questão sobre o conhecimento (*epistêmê*). Até pelo menos B4, 999b12 Aristóteles se concentra numa questão de cunho mais epistemológico do que hilemórfico. Como justificar que ele não inicie a questão diretamente pelo item (1) na prévia de B1, ou seja, sobre se existe algo além da matéria e se isso é separável ou não? A razão mais plausível para que Aristóteles introduza a oitava aporia com essa questão sobre o conhecimento das coisas particulares ou das coisas universais, reside nas últimas linhas da aporia precedente (sétima aporia).[5] Tanto é que o texto de B4 começa afirmando que existe uma aporia que segue à precedente e que é a mais difícil de todas e necessita de explicação (*Metaph*. B4, 999a24-25). Assim, já no final da sétima aporia, que não discutiremos aqui, está colocado não só o problema da separação, que é fundamental para as questões e querelas posteriores, mas também a chave para entender o início da oitava aporia em B4. Esse vínculo estabelece, entre outras coisas, que o problema da oitava aporia é, ao mesmo tempo, uma questão que tem como pano de fundo dificuldades sobre separação com os platônicos, mas também uma questão propriamente do interesse de Aristóteles.

Portanto, faz sentido que Aristóteles inicie B4 com uma questão de ordem epistemológica: se não existe nada além das coisas individuais, e se estas são infinitas, como é possível conhecê-las? Tal conhecimento, na verdade, é impossível, pois conforme Aristóteles coloca, o conhecimento só se dá na medida em que existe algo uno, idêntico e universal (*Metaph*. B4, 999a26-29). É como se ele dissesse que as coisas individuais, por serem múltiplas e infinitas, não pudessem ser conhecidas caso não sejam reduzidas a algo uno e que seja universal. Sabe-se que, para Aristóteles, o conhecimento em sentido estrito tem por objeto o que é universal em contraste com a percepção, por exemplo.[6] Isso pode permitir, ao que parece, obter o seguinte raciocínio; na medida em que a substância, por exemplo, carrega em si um aspecto universal, haja vista que detém uma prioridade lógica e esta permite transpor a pergunta "o que é o ser?" para "o que é a substância?", o conhecimento seria da substância em vista de sua universalidade. Obviamente que aqui não se trata da substância primeira

[5] Já desde Alexandre de Afrodísia, essa problemática do conhecimento que inicia B4 está conectada com as últimas linhas da sétima aporia no final de B3: "Depende do que foi dito acima sobre gêneros e espécies, e está ligada à aporia anterior [...]" (Alessandro di Afrodisia, 2007, p. 463, tradução nossa). Igualmente, Tomás de Aquino (2017, p. 285) segue com a ligação à sétima aporia. No Symposium sobre *Metafísica* B, Sarah Broadie (2009, p. 140) seguiu o mesmo raciocínio sobre o início de B4.

[6] Várias passagens atestam isso: *APo* I 31, 87b33-38; 33, 88b30-33; *De An.* II 5, 417b22; *Metaph.* K2, 1060b20-23; M9, 1086b5; *EN* VI 6, 1140b31-32.

no sentido de *Categorias* (composto), mas no sentido que lhe dá *Metafísica* Z, isto é, enquanto forma e, por sua vez, enquanto essência.

A demanda epistêmica continua, embora brevemente interrompida pela questão acerca do item (3) da prévia de B1 sobre se existe algo à parte do composto (*para to synolon*) e, em caso afirmativo, se existiria para todas as coisas ou somente para algumas (*Metaph*. B4, 999a32-b1). O filósofo voltará a isso adiante em 999b17-24. A questão epistêmica, contudo, é vista agora com a exigência de que exista algo inteligível à parte das coisas individuais. Caso contrário, se tudo for sensível, não haverá conhecimento, a menos que a percepção seja conhecimento (*Metaph.* B4, 999b1-4). Aristóteles, nas linhas 4-6 (999b), esboça uma ideia a partir da qual chegará, posteriormente, à afirmação de que deve haver algo eterno e que, o sabemos por Z7-9, são os princípios da geração das substâncias sensíveis (subtraindo, nesse caso, do primeiro movente imóvel). Para que algo venha a ser ou seja gerado, é necessário que aquilo do qual ele vem a ser também seja algo. Contudo, nessa cadeia de geração, o último desses termos deve ser ingênito (*agenêton* – 999b7).

Aristóteles esboça a questão desse modo, pois para ele é impossível um processo ao infinito (este não pode ser conhecido a não ser potencialmente), bem como é impossível a geração a partir do não-ser. Aristóteles não deixa claro no texto a que coisa se refere "o último desses termos" (*toutôn to eschaton* – 999b7) que deve ser ingênito. Contudo, a suposição mais clara e aceita, a partir do que ele dirá linhas à frente (999b11-12), é que isso se refira à matéria.[7] Aqui se encontra a chave que Aristóteles usa para transpor a questão epistemológica à questão hilemórfica, sobretudo a partir de 999b12. Pode soar, igualmente, como uma espécie de virada ontológica no contexto da oitava aporia. Ora, Aristóteles reconhece que as coisas sensíveis se corrompem e estão em contínuo movimento (999b4-5) e, por isso mesmo, não são acessíveis ao conhecimento em sentido estrito. Então, seguindo a esteira platônica, com evidentes nuances distintivas, ele parece sentir a necessidade de postular uma espécie de "princípio separado" sem que isso signifique sua adesão às Formas platônicas separadas. Ao contrário, a separação deve ser entendida de tal modo que aquilo que é separável seja, ao mesmo tempo, um princípio das coisas concretas, das coisas sensíveis nas próprias coisas sensíveis. Isso é plausível a partir da possibilidade que ele levanta no final da sétima aporia: "O que é princípio e causa deve estar para além dos fatos dos quais é princípio (*para ta pragmata hôn archê*) e ter a possibilidade de ser separado deles (*chôridzomenên autôn*)" (*Metaph*. B3, 999a17-19). Desse modo, a virada ontológica justifica a necessidade aristotélica de também postular princípios (claramente a matéria e

[7] No texto grego de Bekker (1831), bem como no de Ross (1924), não aparece o termo *aidios* para referir-se à matéria em 999b 12-13. Essa emenda é usada somente na edição de Reale (1993; 2002) que a tomou, segundo ele, de Christ (Reale, 2002, p. 135). De tal modo que em sua tradução italiana aparece assim: "*[...] se la materia è eterna [...]*" (Reale, 1993, p. 109). A suposição da eternidade da matéria, embora ausente nessas linhas, é suposta, ao nosso ver, pelo que Aristóteles vem argumentando, ou seja, se não existe nada de *eterno*, não poderia existir o devir (*"ala mên ei ge aidion mêthen estin, oude genesin einai dynaton"*). E ele, ao que parece, tenta mostrar que existe algo eterno que seria o último dos termos e que não é suscetível de geração.

a forma) que gozam de *certa* separação, mas não ao modo platônico (sabemos por Z3 que Aristóteles admite que a matéria não é separada).

Na continuação da aporia, Aristóteles estabelece esses dois princípios fundamentais para a questão da geração. Esse aspecto, como resultado da passagem de um procedimento conceitual para um procedimento físico, é importante para o problema da separabilidade da forma. Vejamos de que modo e, por razões metodológicas, chamaremos a passagem seguinte de [PF8ª].[8] Aristóteles diz o seguinte:

> [PF8ª]: E se o que houver além dos singulares for a matéria em virtude de ser ingênita, por mais forte razão o será a substância (*tên ousian*), que, afinal, é no que culmina, em algum momento, a matéria na geração. Se nem uma nem outra forem, absolutamente nada o será. E se isso for impossível, é necessário haver algo além do composto (*para to synolon*): a forma e a espécie (*Metaph*. B4, 999b12-16).

Essas linhas são fundamentalmente importantes e nelas estão contidas teses aristotélicas relevantes que, ulteriormente, serão desenvolvidas por ele. A prova de que a matéria é eterna (999b5-8) torna-se uma espécie de preliminar que permite a Aristóteles afirmar igualmente a eternidade da forma. Ora, se a matéria é ingênita, a qual é identificada com o último dos termos no processo de geração, com muito mais razão também será ingênita a substância, isto é, a essência. Embora em 999b14 não seja usado o termo *eidos*, mas *ousia*, sabe-se, não somente pelo final da passagem, mas também pela doutrina do livro Z que Aristóteles identifica a substância em sentido primeiro com a forma/essência. Isso também fica claro a partir daquilo que a matéria vem a ser, ou seja, uma determinação que lhe é dada pela forma (Z-H). Aristóteles chega a dizer que isso que se diz da matéria (não ser gerada) deve ser dito com mais razão da substância (essência/*forma*) (999b13-14), mas na passagem não fica claro qual o motivo de se dizer isso *com mais razão* da forma. Alguma justificativa, então, deve ser dada.[9]

Na problematização da aporia, em 999b9-12, Aristóteles já apresenta uma justificativa plausível. Ao dizer, por exemplo, que se existe geração e movimento, é necessário que haja também um limite, ou seja, uma meta final no processo de geração, seria possível identificar tal limite com a forma. De fato, ela própria não poderia estar sujeita a esse processo de geração, pois "não há como ser gerado aquilo para o que é impossível ter sido gerado; e o gerado, por seu turno, necessariamente é já o primeiro instante em que foi gerado" (*Metaph*. B4, 999b11-12). Outra possível hipótese *a*

[8] [PF8ª]: Passagem sobre a Forma na Oitava Aporia.

[9] Conforme Madigan (1999), não está imediatamente claro por que o caso da essência (é assim que ele traduz *ousia*) deve ser mais forte do que o caso da matéria. Ele afirma: "Em Z e H a forma domina a matéria, e não vice-versa, mas não há necessidade de supor que no contexto dialético de B Aristóteles simplesmente assume a doutrina estabelecida de Z e H. Talvez o argumento seja direcionado aos platônicos ou outros que reconhecem que vir a ser requer um princípio material, mas não tem clareza sobre a natureza desse princípio" (Madigan, 1999, p. 86, tradução nossa).

*fortiori* é que, já implicitamente, Aristóteles tenha em mente a primazia da forma em relação à matéria. Em Z, por exemplo, ele afirma que a essência, identificada posteriormente com a forma, é aquilo que faz tal coisa ser o que é, ou seja, a essência de cada coisa é o que ela é por si mesma (*Metaph*. Z4, 1029b14-16). O *"que é"*, nesse sentido, significa a substância e algo determinado (*tode ti*) (*Metaph.* Z4, 1030a19) e, desse modo, é possível compreender por que *com mais razão* se pode dizer acerca da forma o que se disse da matéria. Na verdade, para ele algo tem seu ser pela forma, pela sua essência e não simplesmente pela sua matéria. Nesse sentido, é a forma que determina o ser de algo que também é composto de matéria. É importante reiterar que Aristóteles não rejeita a matéria como substância ou como princípio (Z3, Λ3). Mas a forma exerce tal primazia a ponto de ser ela a causa por excelência do ser das substâncias sensíveis. Por isso, com mais razão se pode dizer acerca da forma aquilo que é dito da matéria (na oitava aporia, seu aspecto de ser ingênita).

Em *Metafísica* Z8, Aristóteles apresenta uma análise acerca da geração das substâncias sensíveis em que desenvolve esse aspecto ingênito da forma e da matéria. O que se gera, para ele, é o composto que é denominado a partir da forma; e em tudo o que é gerado está presente também a matéria, de tal modo que, o que é gerado por um lado é matéria e por outro é forma (*Metaph*. Z8, 1033b17-19). Outra razão implícita pode ser a de que não é a matéria que permanece inalterável, dado que ela se transforma. Ao contrário, é a forma que permanece. Em Z8, Aristóteles está discutindo que algumas coisas, depois que são geradas, acabam recebendo o nome por aquilo de que se geram, isto é, por sua matéria (*Metaph.* Z8, 1033a5-6). Assim, uma estátua não é bronze, mas *de* bronze, e uma casa não é tijolos e pedras, mas *de* tijolos e *de* pedras. A geração, nesse sentido, provém seja da privação seja do subjacente, isto é, da matéria. Da privação ocorre, por exemplo, quando o ser humano passa de enfermo a sadio e quando isso se dá não diz que é enfermo (privação), mas que é ser humano sadio (forma). Quando a privação não é evidente ou não tem um nome, no caso de ela vir de um subjacente (matéria), por exemplo, a privação de uma estátua que está no mármore (se diria *potencialmente*), ela recebe uma designação adjetiva: *de* mármore.

Isso permite a Aristóteles reconhecer primazia à forma que a torna apta a transformar a matéria e permanecer ela mesma inalterável: "[...] são geradas ao mudar, e não ao permanecer, aquilo a partir de que são geradas" (*Metaph*. Z7, 1033a21-22). Embora Aristóteles esteja falando sobre aquilo que vem a ser pela técnica (artefatos), a primazia que é dada à forma é clara. Isso quer dizer, entre outras coisas, que a forma assumida pela matéria traz modificações a esta que não permite mais à coisa ser designada por ela, mas a partir dela (*de* madeira, *de* pedra etc.). Importante entender com clareza que a matéria, nessa perspectiva, funciona como subjacente. E é o subjacente que muda de um contrário a outro permanecendo a forma sem mudança. Isso é atestado, igualmente, em *Metafísica* Λ2 quando Aristóteles está discutindo os princípios do vir a ser. Ao dizer que a substância sensível está sujeita à mudança e que essa mudança ocorre entre contrários (forma e privação), algo deve funcionar como

subjacente (*hypokeimenon*) que muda de um contrário ao outro. Esse subjacente é a matéria e, por isso, "necessariamente, o que muda é a matéria que é em possibilidade ambos os contrários" (*Metaph*. Λ2, 1069b14-15). Outra razão pela qual se compreende que "com maior razão" isso seja dito da forma, é que a matéria carrega um aspecto de indeterminação (*Metaph*. Z3, 1029a20-21; H1, 1042a27-28), pois o que a determina é, justamente, uma forma específica. Essas razões fazem compreender o que Aristóteles diz sobre a matéria e que, com mais razão, aplica-se à substância (forma).[10]

A sequência da passagem acima [PF8ª] é extremamente importante. O argumento de Aristóteles é que se nem a substância (essência/forma) e nem a matéria existissem nada existiria. Isso é assim porque todos os entes sensíveis são compostos de matéria e forma de tal modo que, não existindo um deles, nada poderia existir. Mas isso é impossível, porque as coisas sensíveis estão aí e são geradas. E na problematização da aporia o Estagirita conclui que deve haver algo à parte do composto e esse algo é a configuração e a forma (*Metaph*. B4, 999b16). O composto, no entanto, é justamente a forma *na* matéria. Assim, a qual configuração e forma (*tên morphên kai to eidos*), à parte do composto, Aristóteles estaria se referindo? Primeiro, vejamos a expressão "à parte do composto" (*para to synolon*).

Inicialmente, seria plausível admitir que a preposição grega *para* (παρά) poderia ser um uso primitivo por parte de Aristóteles que sinaliza, embora nem sempre, a separação, sobretudo das Formas platônicas. Seu uso, por vezes, reforça a crítica aristotélica aos seus adversários. O termo *chôristos*, por vezes semelhante em seu sentido com *para*, provavelmente foi introduzido por Aristóteles posteriormente.[11] Nos textos do *Órganon*, *chôristos* e seus cognatos não aparece nenhum vez, mas *para* ocorre algumas vezes.[12] No entanto, nem sempre *para* em Aristóteles tem as implicações ontológicas fortes que tem *chôristos*. Em Λ2, por exemplo, o sentido de *para* é claramente de diferença. O filósofo está discutindo os princípios do devir e diz que a mudança ocorre entre os opostos. Para que isso aconteça, isto é, para que algo mude de um contrário a outro, de uma privação a uma forma, é necessário um subjacente: "Por conseguinte, há, além dos contrários, algum terceiro item, que é a matéria" (*Metaph*. Λ2, 1069b8-9). Isso não sugere, como se poderia pensar, que a matéria é um dos opostos, mas ela é o subjacente, uma terceira coisa, além da privação e da forma, a qual sofre a mudança. Esse sentido é guardado quando *para* vem acompanhando *chôristos* e, nesse

[10] As razões que Broadie (2009, p. 145) fornece são muito relevantes. Para ela, a matéria está *no* todo do composto e não tão obviamente além dele. Além disso, a essência, mas não a matéria, não é afetada metafisicamente pelo vir a ser do todo concreto. Nada precisa acontecer com determinado composto para permitir que outro venha a ser com a mesma forma. Ela diz, inclusive, que a forma é como a sarça ardente, não se consome.

[11] Donald Morrison (1985), inclusive, chega a sugerir que o termo *chôristos* tenha sido cunhado por Aristóteles. Sua ausência em textos como *Categorias*, *Tópicos*, *Geração e Corrupção* é indício de que o filósofo não tem o hábito de usar a palavra.

[12] Cf. *APo*. I 11, 77a5-9; I 24, 85a31-b3.

caso, não há uma distinção específica entre ambos. Por exemplo, em *Metafísica* Z16, quando Aristóteles ainda está reverberando sua tese de que o universal não pode ser substância, ele diz explicitamente: "Resulta claro, pois, que nenhum dos universais é separado (*para ta... chôris*) para além dos singulares" (*Metaph*. Z16, 1040b26-27). Desse modo, é preciso certa cautela ao lidar com esses termos, pois, no mais das vezes, eles estão associados à crítica aristotélica aos platônicos, mas também afirmam teses do próprio Aristóteles. Na passagem citada da oitava aporia (999b16), no entanto, o termo *para* sugere uma espécie de sinonímia com a separação apontando a possibilidade de haver algo separado do composto, além dele, fora dele, diferente, à parte dele. Como visto, na prévia de B1 aparece tanto o termo *para* (referindo se há algo além, tanto da matéria quanto do composto), e se esse algo além da matéria é separável (*chôriston*). No desenvolvimento da aporia em B4 o termo *chôristos* não aparece uma vez sequer, mas em seu lugar aparece *para* que, neste caso, teria o mesmo sentido de *chôristos*. Esse algo *para to synolon* Aristóteles diz que é a configuração e a forma que existiria à parte do composto, isto é, separável dele.

A qual configuração e forma (*tên morphên kai to eidos*) à parte do composto Aristóteles estaria se referindo? Evidente que ele não faz alusão aqui às Formas platônicas, pois sua crítica virá em seguida, tampouco àquela sua forma *na* matéria como um dos itens elementares do composto. É mais provável que aqui ele se refira à forma produtiva, isto é, à forma agente distinta da forma presente no composto, pois se fosse semelhante a ela, de algum modo também preexistiria sendo eterna. Claramente, configuração que é a forma (o *kai* nesse sentido seria explicativo) indica a essência, mas também a espécie. Esta, para o Estagirita, não existe separada do composto, mas ao mesmo tempo é distinta dele e isso é assim porque ela, de certo modo, preexiste ao composto. Em Z8 ele diz: "É evidente também, em alguns casos, que o gerador é tal qual o gerado. Ele certamente não é o mesmo que o gerado nem são eles numericamente um, mas são um em espécie, como nos casos naturais" (*Metaph*. Z8, 1033b29-32). Ou seja, não é uma Forma separada ontologicamente (dos platônicos) de ser humano, por exemplo, que é a causa de um ser humano concreto, mas a forma (diga-se, a espécie humana) presente em um ser humano determinado que é a causa de sua existência. E tal forma é transmitida, segundo Aristóteles, pela reprodução sexual. Quando tal substância morre não é a forma que morre (ela nem se gera nem se corrompe!), pois tal forma continua existindo na espécie humana. E, outrossim, é neste sentido que somente há definição da forma enquanto espécie e não enquanto indivíduo particular. É o pai que gera o filho e, assim, ele é causa eficiente, mas também é causa formal, pois tem a forma (espécie) humana que é transmitida e, para que isso ocorra, necessita de uma matéria (sêmen e óvulo). Assim, o que é gerado, para Aristóteles é o composto e não a forma e tampouco a matéria. Nesse bloco 999b5-16, portanto, Aristóteles não está simplesmente afirmando

que a forma e a matéria existem, mas existem *para to synolon*, à parte do composto e, portanto, são distintas dele.[13]

Tomando o que fora levantado na prévia de B1, ou seja, quando Aristóteles coloca a possibilidade de algo além da matéria (a forma) ser separável (*chôriston*), e B4 em que esse problema aparece na expressão *para* (*to synolon*), é possível admitir, afinal, que a forma seja separável? Arriscamos dizer que Aristóteles teria em mente uma separação da forma, já antevista na oitava aporia, mas ela deve ser compreendida de maneira diferente do modo platônico, segundo interpreta Aristóteles, de conceber Formas separadas. Foi visto que esse "algo à parte do composto" Aristóteles pode ter em mente a forma e, além disso, um dos seus problemas é saber se isso é separável (pela prévia de B1). Isso pode mostrar, entre outras coisas que, embora Aristóteles rejeite claramente o modo pelo qual seus adversários entendem a separação disso "à parte do composto" (Formas platônicas), ele parece não rejeitar completamente essa separação, pois não é a separação como um critério que é o problema, mas o seu modo de compreendê-la ou mesmo de executá-la. Contudo, antes de enunciar uma provável hipótese para a separabilidade da forma aristotélica, admitir simplesmente que exista algo à parte do composto não é suficiente. Por isso, no final da oitava aporia, Aristóteles ainda levanta outras três perguntas relativas à configuração e a forma: 1) para quais coisas se deve admitir e para quais não (999b17-18); 2) como é possível que a substância (forma) seja uma só para todas as coisas (999b20); 3) e se serão muitas e diferentes (999b22).

O item 1) já tinha sido anunciado em 999a32-b1 e agora Aristóteles enfrenta essa dificuldade tentando resolvê-la com a nuance de que aqui a discussão é restrita aos entes hilemórficos (compostos de forma e matéria). Aristóteles é claro em asseverar que não é possível admitir uma forma (separada) para todas as coisas e os intérpretes são unânimes em concordar que, nas linhas 19-20 de 999b, Aristóteles se refere aos entes fabricados (os artefatos).[14] Isso significa dizer que não há uma forma separada para tais entes: "Afinal de contas, não admitiríamos haver alguma casa para além das que são alguma casa" (*Metaph*. B4, 999b19-20). Isso pode ser uma crítica aos adversários platônicos, embora tal teoria não esteja presente nos diálogos do mestre da Academia.[15] Ele usa dessa negação das Formas de artefatos para sugerir que não está claro se algo, de fato, tem uma Forma à parte. Os entes naturais, que vem a ser por geração, têm uma forma como princípio que, embora presente nas coisas, é ao mesmo tempo distinta delas. Em Z7 Aristóteles distingue entre vir a ser por geração e vir a ser por produção. No primeiro caso, obviamente referente a organismos vivos, aquilo por obra do que tudo se gera é natureza (*physis*) no sentido de forma, da mesma espécie do que é gerado. É nesse

[13] Cf. Madigan (1999, p. 86).
[14] Cf. Alexandre (Alex. Aphr. *In Metaph*. 216, 20-30; 2007, p. 475); Ross (1924, p. 242); Madigan (1999, p. 87); Broadie (2009, p. 146).
[15] Cf. *Metaph*. A9, 991b3-9; H3, 1043b18-23; Λ3, 1070a13-19.

sentido que se entende que um ser humano gera outro ser humano. Ambos são distintos numericamente, mas o mesmo pela espécie (forma). No caso da produção, a forma está presente na mente do artífice e Aristóteles não precisa de nenhuma Forma de casa, por exemplo, que exista em si e por si, separada que "enformasse" a casa sensível. A forma de casa, sua essência, está presente na mente de quem vai construí-la. Observe-se que na frase (*para tas tinas oikias*) não aparece a nomenclatura técnica da separação (*chôristos*), mas novamente a preposição *para* sem que isso, contudo, signifique outra coisa senão a separabilidade.[16]

Sobre o item 2), a possibilidade da substância (*ousia*) ser uma só para todas as coisas, e o item 3), sobre serem muitas e diferentes, ambas as alternativas são consideradas absurdas por Aristóteles. Primeiro, a respeito de 2), como seria possível que a substância de todas as coisas fosse uma só, por exemplo, dos seres humanos? Se isso fosse assim, só haveria um único ser humano. Por essa razão "isso soa absurdo, visto serem um só todos aqueles cuja essência é uma só" (*Metaph*. B4, 999b21-22). Mas não existe um só ser humano e sim vários, logo a substância não poderia ser uma só para todos os homens dado que todos se fundiriam em uma única entidade. Os seres humanos sendo diversos teriam, consequentemente, formas individuais, a forma própria de cada indivíduo. Aristóteles levanta sua objeção contra a possibilidade de ser apenas uma substância (forma) para todas as coisas a partir da sua compreensão da forma substancial: ela é individual, única e pessoal. Essa é a tese que ele vai assumir em Z13 e Z16. "Em primeiro lugar porque", diz Aristóteles, "ao passo que de cada qual a substância é o que lhe é próprio e não pertence a outro, o universal é o que é comum" (*Metaph*. Z13, 1038b, 9-11). Mas também em Z16 ele continua: "[...] que é uma a substância do que é um, e que aqueles cuja substância é numericamente uma são numericamente um [...]. Pois a substância não pertence a nada, mas inversamente outros pertencem a ela e àquilo que a encerra e do qual ela é substância" (*Metaph*. Z16, 1040b, 17-24). Assim, tanto no contexto de Z13 quanto no de Z16, *ousia* entende-se como "forma individual".

Isso, no entanto, leva ao item 3) que, por consequência, seria igualmente absurdo com a nuance da diversidade e da multiplicidade. Ora, se a substância não é uma só para indivíduos da mesma espécie, já que só haveria um e não muitos, a possibilidade de ser muitas e diferentes se impõe, mas também não se sustenta. Para Aristóteles é descabido que algo múltiplo seja substância, pois como elas se diferenciariam umas das outras? O Estagirita informa que a diferença se dá pela matéria e não pela substância (forma) (*Metaph*. Z8, 1034a5-8).[17] No entanto, um problema se coloca nessa

[16] Madigan (1999, p. 87) argumenta que 999b 17-20 pode ser reformulado como uma crítica a 999b8-12 que argumentava que vir a ser exigia uma forma não particular.

[17] A interpretação de Reeve (2016) dessa segunda objeção é distinta das interpretações tradicionais, mas também relevante "Portanto, se forem muitos e diferentes, haverá o homem em $si_1$, o homem em $si_2$ e assim por diante. Aristóteles não explica por que isso seria estranho, mas uma suposição razoável é que é porque leva ao Terceiro Homem (A9, 990b 17)" (Reeve, 2016, p. 327, tradução nossa).

perspectiva: se isso é assim, como Aristóteles afirma que a matéria é indeterminada já que uma qualquer determinação seria um sinal de diferença com aquilo que é comum? Aqui, entra-se numa querela aparentemente sem *euporia* ou muito complexa de solucionar. A impossibilidade de ambas as posições parece ocorrer porque, talvez por uma estratégia dialética, Aristóteles torna o termo *ousia* ambíguo, pois no item 2) *ousia* claramente significaria "substância individual" e no item 3) "essência universal". Isso conduz ao dilema que ele coloca na última aporia do livro B: os princípios de substancialidade são individuais ou universais? (*Metaph*. B6, 1003a5-17). Esse é, fundamentalmente, o ponto central em que recai Aristóteles, mas que não analisaremos aqui. Pretendemos tão somente ver a possibilidade de esboçar a presença da separabilidade da forma já na oitava aporia do livro B da *Metafísica*.

Dito de outro modo, Aristóteles não pensa nem em uma única forma substancial para tudo, nem em uma multiplicidade de formas. Pela doutrina contida no livro Z é plausível afirmar que o Estagirita concebe a forma (*protê ousia*) de um único modo que vem a ser substanciada na matéria produzindo, assim, a multiplicidade de indivíduos. A forma, portanto, embora pertença a cada indivíduo particular é única pela espécie. Nessa perspectiva, é necessário admitir um princípio *para to synolon*, isto é, *separável* que permite a cognoscibilidade dos entes naturais. O nó da oitava aporia, como a entendemos, embora gravite em torno da separação desse princípio (forma substancial), também acarreta no problema acerca da sua individualidade e/ou universalidade. Isso se resolve pela investigação esboçada em Z. Aristóteles não está disposto a abrir mão do critério imprescindível da substância de ser algo determinado (*tode ti*) detendo a prioridade ontológica, já presente em *Categorias* e que se estende em Z. Mas, ao mesmo tempo, a forma como substância primeira também é universal na medida em que é a forma da espécie, garantindo, desse modo, também a prioridade lógica que permite o conhecimento e a definição, pois estes são do universal. Assim, tendo a forma como substância primeira, o Estagirita concilia a anterioridade ontológica com a lógica, mostrando ser ela anterior em todos os sentidos (*Metaph*. Z1, 1028a32-33).[18]

## A OITAVA APORIA EM K2 E A NOÇÃO DE SEPARAÇÃO DA FORMA

Toda essa problemática que envolve a oitava aporia de B4 reaparece em Metafísica K2, 1060a3-27 (se este for tomado como posterior a B). Este capítulo de K parece mais uma mescla de algumas aporias, mas com elementos mais semelhantes com a oitava de B4.[19] Aristóteles começa levantando a pergunta se se deve supor algo à parte dos indivíduos particulares (para ta kath' hekasta) ou não. E, na formulação da aporia em K2, a terminologia predominantemente forte é a da separação

[18] Para melhor aprofundamento sobre esse ponto, cf. a tese de doutorado do Prof. Gabriel Xavier (2017).
[19] Entre essas aporias estão a quarta, quinta, oitava e nona. Cf. Madigan (1999, p. 154-155).

(chôristos). Ele diz que, em termos gerais, a aporia é a seguinte: deve-se supor que exista alguma substância separada à parte das substâncias sensíveis ou não (Metaph. K2, 1060a7-9). Essa formulação é semelhante, em maior aspecto, à quinta aporia (Metaph. B2, 997a34-998a19), mas seu desdobramento contém mais elementos paralelos com a oitava. Por exemplo, em K2, 1060a13-18 a questão é para qual substância sensível se deve postular alguma outra substância não sensível. Dizer que existem Formas de algumas coisas (em K2: alguns animais), mas não de outras não é razoável, bem como dizer que existem Formas de todos os tipos de coisas. Na oitava aporia isso aparece na questão de saber para quais coisas existe tal coisa e para quais não (*Metaph*. B4, 999b17-18). Do mesmo modo, quando em K2 ele diz que a configuração e a forma são mais princípios que a matéria, com a distinção de que esta só existe em potência, isso remete a B4, 999b12-16: a conclusão é a mesma em ambos os textos. Contudo, uma passagem em K2 que aparece como sendo a mais complexa e, ao mesmo tempo, importante é a seguinte: "Um princípio ainda mais fundamental do que a matéria pareceria ser a configuração, isto é, a forma. Ela, porém, é corruptível, de sorte que não haveria nenhuma substância eterna separada, isto é, por si" (*Metaph*. K2, 1060a21-24). A forma, nesse contexto, também é mais princípio que a matéria como em B4. Mas ela não poderia ser princípio, pois aqui em K2 é dito que ela é corruptível (*phtharton*), algo ausente na oitava aporia. Em que sentido é possível dizer que a forma é corruptível? O mais razoável é que o autor do texto estivesse pensando na forma *na* matéria, isto é, na forma materializada. E, nessa perspectiva, ela seria perecível quando indivíduo *X* morresse, por exemplo, mesmo não sendo sujeita ao processo de perecer se forma for também a espécie.[20] Talvez o mais interessante, no final do bloco K2, 1060a3-27 é a conclusão de que é absurdo não haver uma substância separada (que não seriam, pelos argumentos vistos, nem a matéria e tampouco a forma). Embora K2 (autêntico ou não!) discuta a questão da separação da substância, parece claro que seu fio condutor recai nos desenvolvimentos de *Metafísica* Λ7-10 sobre a existência de uma substância separada em si mesma, ato puro que é a causa de todas as coisas. Desse modo, conscientes de que a discussão da oitava aporia, em certa medida, está presente em dois lugares, é plausível supor que em K2 a questão esteja mais direcionada para o primeiro movente. Em B4 há o mérito de que Aristóteles não descarta a forma como aquilo que existe *para to synolon*, muito embora ele levante questões adicionais a isso sem, contudo, apresentar sua *euporia*. A admissão de uma forma de algum modo *separável*, que não recaia na separação efetiva do primeiro movente imóvel, pode ser uma questão complexa, mas Aristóteles a admitiu.

O maior desafio para o discípulo de Platão, portanto, é o de responder em que medida isso que é a substância primeira (forma) é *separável*, mas não separada. Importante não perder de vista que Aristóteles não aceita que a forma seja separada, existindo à parte daquilo do qual é forma. Assim,

[20] Cf. Ross (1924, p. 311). Ele apresenta inclusive a distinção entre forma pura e forma materializada a partir de *Metaph*. Z15, 1039b 20-23 e *Cael*. I 9, 278a 9-15.

não há necessidade de Formas para explicar as coisas, por exemplo, uma esfera separada das sensíveis, um pai separado do pai sensível e assim por diante. O problema em si não é a separabilidade da forma, mas o seu modo de compreendê-la que não pode ser o platônico. Assim, a forma aristotélica deve ser entendida de modo diferente desse modelo que ele tanto rejeita. Mas alguma separabilidade ele admite para a forma e algumas passagens no *corpus* acerca disso o confirmam: *Ph.* II 1, 193b3-5; *Metaph*. Δ8, 1017b24-26 e H1, 1042a28-29. Esse tipo de separação é diferente da do composto que é simplesmente separável (*chôriston haplôs* – *Metaph*. H1, 1042a30-31), ou seja, ao modo do sentido que fornece *Categorias* e Z1, essa separação do composto é dita ontológica. Já a separação da forma, Aristóteles afirma que ela é separável *kata ton logon* (*Metaph.* H1, 1042a28-29) isto é, separável pela razão, por um processo mental ou epistêmico que permite compreendê-la como que abstraindo da matéria.

Nessa perspectiva, é preciso agora esclarecer, brevemente, alguns sentidos importantes de separação para Aristóteles. De fato, um dos objetivos principais deste artigo, além de corroborar que o problema da separação não está circunscrito ao núcleo duro da *Metafísica* (ZHΘ), haja vista que se encontra presente no livro dos impasses, é reforçar que tal temática não era uma questão limitada aos platônicos, mas igualmente presente dentro do círculo de estudos filosóficos de Aristóteles. Dessa maneira, dizer que a forma é separável, por exemplo, conduz necessariamente à seguinte pergunta: qual o sentido ou os sentidos de separação para Aristóteles?

Em várias passagens do *corpus* há inúmeras ocorrências do adjetivo *chôristos* (*-hê, -on*) e seus cognatos. Quanto ao modo de traduzir, geralmente, são duas as maneiras que podem determinar o modo de interpretar as passagens em que o termo ocorre. *Chôristos* pode ser *"separado"*, mas também *"separável"*. Por um lado, se aplicarmos o termo ao caso da substância, dizer que ela é *separada* implica que ela o é de fato ou é separada em ato, efetivamente separada. Mas mesmo com essa opção de tradução a separação ainda parece obscura, pois, afinal, o que para Aristóteles significa que algo é separado, colocado à parte? Por outro lado, dizer que a substância é *separável* implica que ela é potencialmente separada, não o sendo efetivamente. Essa última variante se aplicaria mais adequadamente à forma (*to eidos*), pois é difícil sustentar que, em Aristóteles, a forma seja *separada* dado que isso implicaria admitir uma forma, algo que o Estagirita não aceita, existente em si e por si separada das coisas da qual é forma. É consenso entre a maioria dos tradutores e intérpretes que *separável* é a melhor opção.[21] Todavia, é importante ressalvar que Aristóteles não é rígido quanto a este conceito. Ora *chôristos* (*-hê, -on*) pode ser separado, ora pode ser separável. Se o ser se diz

[21] Bostock (1994) sustenta que "separável" é a melhor tradução para *chôriston* no contexto da substância em *Metafísica* Z1. A maioria das traduções do texto utiliza "separável", como a de Angioni (2005) e a de Berti (2017). Já a tradução espanhola de Martínez (1994) e a italiana de Reale (1993) optam por "separada". A tradução mais distinta continua sendo é a de Ross (1924): *"exist independently"*.

segundo a potência e o ato, por qual razão a separação também não poderia ser dita em ato e em potência? Desse modo, separação não se diz univocamente na filosofia aristotélica assim como o ser.

Serão indicadas, portanto, três noções de separação presentes em algumas passagens de Aristóteles a saber, separação pelo lugar, separação ontológica e separação segundo a razão (separação noética). Antes, contudo, de explorá-los é relevante dizer que a terminologia da separação está relacionada com a dependência ou independência ontológica[22] que, por sua vez, está relacionada com um tema importante e recorrente na filosofia de Aristóteles, a saber, o da prioridade. O tema da prioridade sempre implica algo que é anterior e algo que é posterior e ambos sempre são distintos entre si, pois, caso contrário, não se poderia falar na anterioridade ou prioridade de um em relação ao outro. Em *Metafísica* Z1, por exemplo, Aristóteles diz que a substância (*ousia*) é anterior (*prôton*) em três sentidos: segundo a definição (*logos*), o conhecimento (*gnôsis*) e o tempo (*chronôs*). Nessa perspectiva da prioridade, não faria sentido algum dizer que *X* é anterior se não se estabelece um correlato ao qual ele é anterior. Se *X* é anterior é porque há um *Y* ao qual ele é anterior, de tal modo que, a expressão correta seria: *X* é anterior a *Y*, ou ainda: *X* tem prioridade em relação a *Y*.

Diferentemente de Platão, Aristóteles deu um sentido bem mais técnico a *chôrismos* e seus derivados. Pensamos que podemos iniciar essa sucinta elucidação de alguns sentidos de *chôrimos*, pelo sentido mais basilar e fundamental colocado por Aristóteles, qual seja, o sentido oposto a "estar junto" que seria uma espécie de *separação local*. Com efeito, na linguagem comum, dizemos que algo está separado quando não está junto. Por exemplo, quando se diz que determinado casal não está mais junto é porque os indivíduos se separaram um do outro, de tal modo que não convivem mais juntos, não frequentam os mesmos lugares juntos etc. Ou mesmo quando dizemos que tal livro não está junto com outro na estante querendo dizer que está separado. Isso se verifica, por exemplo, em *História dos Animais* (II 12, 504a5-8) quando Aristóteles descreve a anatomia das aves em que "separado" significa simplesmente "não está junto com" (os dedos entre si são separados). Nesse caso, não é propriamente uma separação local, mas trata-se daquele sentido mais comum de "estar junto com" podendo ser, assim, uma separação no sentido mais físico.

Esse sentido de separação local encontramos, por exemplo, na *Física*: "Diz-se que as coisas estão juntas quando estão em um lugar primeiro, separadas (*chôris*) quando estão em lugares distintos" (*Ph.* V 3, 226b21-23).[23] Ainda na *Física*, falando sobre o contínuo e seu aspecto de ser infinitamente divisível, Aristóteles diz: "Pois o que é contínuo tem partes distintas e pode ser dividido

[22] Em outros contextos, *chôriston* não aparece relacionado com o aspecto ontológico, por exemplo, em *História dos Animais* 504a8: "separado" significa simplesmente "não está junto com" (colado aos outros dedos).

[23] Traduções da *Física* de Reeve (2018) com modificações cotejadas com a de Ross (1936). Essa mesma formulação aparece em *Metafísica* K12, 1068b 26-27.

nessas partes, que são então distintas dessa maneira, isto é, separadas pelo lugar (*topo kechôrismena*)" (*Ph*. VI 1, 231b4-6).[24] Também em *Geração e Corrupção* ocorre tal menção a essa separação:

> E uma vez que há uma matéria da substância corpórea, mas que é já matéria de um corpo determinado [...], ela é também a mesma da grandeza e da afecção, e é separável por definição, mas não é separável quanto ao lugar (*topo d' ou chôristê*), a não ser que também as afecções sejam separáveis (*GC* II 5, 320b22-25).[25]

Nesse sentido, seria possível dizer que *A* é localmente separado de *B* quando *A* é tal que pode estar em algum lugar em que *B* não está. Desse modo, se o item do qual *A* é localmente separado não for especificado, essa separabilidade de *A* é sua capacidade de estar sozinho em um lugar. É, portanto, necessário que haja uma relação entre dois polos a partir do qual se possa determinar qual item é separado localmente. Disso tudo poderíamos extrair o seguinte corolário: a separação local é um critério importante da substância sensível sem que isso, no entanto, substancie as partes separadas do todo. Se pensarmos em um dedo decepado e, assim, separado do corpo, ele continua sendo dedo apenas por homonímia (cf. *Metaph*. Z10, 1035b23-25).[26]

Outro tipo de separação que é bastante importante para nossos intentos é a *separação ontológica*. A maioria dos intérpretes está de acordo em afirmar que, quando Aristóteles fala da separação não especificada, isso quer significar a separação ontológica e, consequentemente, a independência ontológica.[27] Evidentemente o Estagirita não usa essa nomenclatura, mas suas formulações levaram os comentadores a postularem-na. O principal texto no *corpus* bastante utilizado pelos intérpretes em que Aristóteles estaria mencionando essa separação ontológica está em *Metafísica* Δ11: "Alguns são anteriores e posteriores sob essa acepção, e outros segundo a natureza e a substância. Trata-se daqueles para os quais é logicamente possível ser sem outros, enquanto outras não podem ser sem aquelas. Essa divisão já era empregada por Platão" (*Metaph*. Δ11, 1019a1-4). Na verdade, na passagem não consta a terminologia da separação, mas tão somente da prioridade *kata physin kai ousian*, de tal modo que a separação ontológica estaria numa íntima relação com esse tipo de prioridade. Numa formulação padrão, essa independência ontológica seria expressa do seguinte modo: *A* é ontologicamente anterior a *B* se *A* é independente de *B* ("ser sem" – *einai aneu*), ou seja, *A* existe sem que *B* exista necessariamente. A independência, nesse sentido, é do item anterior/primeiro, no caso *A*.[28] Transpondo para a separação, a formulação padrão ficaria assim: *A* é

---

[24] Outro texto, em que há claramente uma referência à essa separação, é o *De Anima* II, quando o filósofo fala sobre as capacidades da alma e deseja saber se elas são uma alma ou parte desta (*De An.* II 2, 413b 14-16).

[25] Traduções de *Geração e Corrupção* de Francisco Chorão (2009). Outras referências a separação pelo lugar cf. *EN* 1157b 8; *Metaph*. 1016b 2; 1052b 17; 1068b 26; 1092a 19; *Ph*. 209b 23, 27, 30; 211a 3; 214b 21, 26, 27; 216a 25; 231b 6; *Po*. 1452b 16.

[26] Nessa perspectiva, concordamos com Defour (1995).

[27] Cf., por exemplo, Witt (1989), Fine (2003), Vigo (2006), entre outros.

[28] Essa visão padrão é chamada de "separação ontológica fraca" (*weak ontological separation*) por Emily Katz (2017).

*separado* de *B*, isto querendo significar que *A* é ontologicamente anterior a *B*, mas não o contrário. Essa relação assimétrica pode esbarrar no problema da dependência e independência ontológica que, por sua vez, aplicado às substâncias na sua relação com as não-substâncias, torna-se mais clara. E, para isso, vejamos uma passagem importante de *Metafísica* Z1:[29]

> Eis por que se pode indagar se caminhar, convalescer ou se sentar, assim como outras expressões desse tipo, significam cada qual ser, dado que nenhuma delas é por si mesma naturalmente e tampouco tem a possibilidade de ser separada da substância. Antes, estão mais dentre os seres – se é que estão dentre os seres – caminhante, sentado e convalescente (*Metaph*. Z1, 1028a20-25).

Assim, por exemplo, cor sempre é cor em determinada superfície que, nesse caso, funcionaria como um subjacente; ser músico se diz em referência a alguém (uma substância); qualidade é qualidade de algo, bem como quantidade etc. Se, ao contrário, tais itens não são entes como, então, explicaríamos a afirmação "o leão está andando", ou mesmo, "o leão está saudável"? Se isso fosse assim, parece que tudo seria eliminado exceto a substância. A solução dada por Aristóteles na passagem é que não é "caminhar" que é um ente, mas "o caminhante". É dito que "caminhar" ou "estar saudável" não pode existir independentemente de uma substância e, na passagem, essa independência se apresenta pela nota da separabilidade: "[...] e tampouco tem a possibilidade de ser separada da substância" (l. 24). A maioria dos intérpretes estabelece a passagem de Metafísica Z1, 1028a33-34, em que Aristóteles fala sobre a separação da substância, como sendo o vínculo que conecta com a prioridade ontológica de Metafísica Δ11. Tal vínculo determinaria, portanto, a explicitação da separação ontológica. No entanto, surge uma dificuldade a partir desse elo. De fato, existe uma dificuldade textual, já que o que contém numa passagem, está ausente na outra e vice-versa. Em Z1, é dito que a substância é anterior segundo a definição, o conhecimento e o tempo e que esta última prioridade é justificada pela nota da separação (Metaph. Z1, 1028a33-34). Já na outra, Δ11, é dito de que modo algo é anterior/primeiro segundo a natureza e a substância (Metaph. Δ11, 1019a1-4). Se o vínculo direto entre essas duas passagens fosse plenamente satisfatório, ou Z1 deveria conter a prioridade ontológica nos termos de Δ11, ou em Δ11 tal prioridade deveria vir apresentada, de um modo ou de outro, pelo termo chôriston ou seus cognatos. No entanto, não é o que ocorre. Grosso modo, dizer que algo é separado ontologicamente é dizer que existe de forma independente. Mas isso acarreta, outrossim, alguma dificuldade. Na verdade, se essa ideia padrão quer expressar que a substância, em termos de condições de existência, é primeira e, consequentemente, separada das demais categorias, seria preciso verificar se isso se aplicaria em todos os casos e o exemplo a seguir demostra a fragilidade dessa ideia padrão. Por exemplo, entre dois itens, em que A designa a

[29] Outro texto importante que elucida essa separação ontológica é *Categorias* 2, 1a 20; 22-25; ele marca a presença da prioridade ontológica e sua relação com a separação em um texto juvenil de Aristóteles.

umidade e B, as plantas, qual teria prioridade em termos de condição de existência em relação ao outro? Nesse caso, a umidade seria anterior e teria independência em relação às plantas, pois a umidade pode existir independentemente das plantas, mas não o contrário, dado que nenhuma planta poderia existir sem umidade. Contudo, umidade não é uma substância e, nesse caso, seria anterior a um amplo gênero de substâncias (as plantas). Sem o intuito de aprofundar essa discussão e seus impasses, tenha-se no horizonte da discussão o significado da separação ontológica que é, por assim dizer, a mais debatida no meio acadêmico sobre o assunto.

Por fim, diga-se uma breve palavra acerca da separação pela razão ou pelo pensamento que é aquele tipo que é mais cabível ser dito acerca da forma (*to eidos*).[30] Para entendermos melhor essa separação tomemos um texto de *Física* II 2 que, quiçá, possa ser a única ocorrência clara e explícita no *corpus* dessa separação com os termos que nela se apresentam. O texto diz:

> Ora, (1) o matemático também se ocupa com essas coisas, embora não enquanto cada uma delas seja o limite de um corpo natural, nem tenha uma compreensão teórica dos atributos dos corpos naturais enquanto tais. (2) É por isso que ele os separa. Pois *no pensamento eles são separáveis do movimento* (*chôrista gar tê noêsei kinêseôs esti*), e assim o fato de estarem separados não faz diferença, nem resulta disso qualquer falsidade (*Ph*. II 2, 193b31-35, grifo nosso).

A primeira informação importante que a passagem nos fornece é a distinção entre a ciência da natureza e a matemática, ou mais precisamente, no método de cada uma. O item (1) estabelece essa distinção, sobretudo no método e não nos objetos em si mesmos. Em seu comentário a essa passagem, Simplício explica o motivo pelo qual Aristóteles precisaria estabelecer uma distinção entre elas. Ele diz que se o cientista da natureza conduz suas investigações acerca das substâncias dos corpos e suas propriedades, e o astrônomo apenas sobre estas, a astronomia também parece ser um ramo da ciência da natureza. E, dessa maneira, "[...] tanto a matemática quanto a astronomia estariam muito próximas das ciências naturais, razão pela qual precisava apresentar a diferença entre elas" (Simpl. *In Ph*. 290, 24-26).[31] Ou seja, a diferença é no modo como cada ciência lança o olhar sobre as propriedades dos itens a serem considerados. Nessa perspectiva, enquanto os entes matemáticos são separáveis do movimento, os entes físicos são não-separáveis. Aqui, é o movimento que é considerado, mas isso não torna menos importante a separação feita a partir dele pelo pensamento/razão. O matemático, como bem esclarece Aristóteles, interessa-se em conhecer a figura, a esfericidade, os sólidos, as superfícies e os pontos não enquanto eles são atributos dos corpos naturais enquanto naturais.

---

[30] Seria interessante trazer alguma possível distinção entre esses conceitos (*logos* e *noêsis*). No entanto, com vistas a compreender o sentido de separação não serão distinguidos ambos sentidos, embora se prefira dizer "separação pela razão".

[31] Tradução nossa do comentário de Simplício em inglês de Barrie Fleet (1997).

O item (2) refere-se à separação propriamente dita e nos diz que é em si mesmo que o matemático visa conhecer tais atributos, isto é, pelo exercício dessa separação *noêsei*, uma vez que tais atributos são subtraídos dos corpos naturais, ou, são "separáveis do movimento". Evidentemente que essa separação não se dá efetivamente nos entes físicos. Com efeito, não é possível separar a linha do corpo subjacente que a detém a não ser mentalmente, pela via do pensamento num processo de subtração (*aphairesis*). Os corpos têm formatos, são sólidos, têm linhas, esfericidade etc. e nenhum desses atributos podem ser separados ontologicamente, ou de fato, dos corpos porque os corpos como substâncias existem primariamente. Recordemos sempre que a primazia é da substância. Essa noção de separabilidade do objeto da matemática introduzida aqui por Aristóteles, não é suficientemente esclarecida. Antes de tentarmos explicar o que Aristóteles propõe, façamos uma breve observação a respeito dos termos utilizados por ele no texto.

Na passagem, Aristóteles se utiliza novamente da terminologia da separação (*chôrista*) e, como visto, esse termo pode ter vários significados (local, ontológica além de definicional e sem qualificação) o que torna bem difícil quando ela não vem especificada, embora a maioria dos intérpretes concordem que nesses casos Aristóteles se refira à separação ontológica. Todavia, algo distinto aparece no texto: essa separação é claramente especificada, pois *chôrista* é acompanhado por um *noêsei*, no dativo. Os tradutores não estão de acordo quando traduzem *noêsis/nous* e variam, por exemplo, entre *pensamento, entendimento, inteligência* ou mesmo *razão*. No entanto, todas essas palavras, segundo nosso modo de entender, encontram-se no mesmo campo temático não constituindo, portanto, um grande problema optar por qualquer um deles. O ponto mais fundamental é o estilo ou o tipo de separação que Aristóteles introduz na passagem. Os termos usados não são *logos* (razão) nem *horismos* (definição), por exemplo, mas é um termo que poderá introduzir outra noção (*noêsei*). Pelo texto fica claro que tais itens (os atributos que o matemático, mas também o cientista da natureza, investigam) são separáveis, a saber, do movimento (*kinêsis*). Aristóteles ainda não definiu movimento, pois o fará somente no livro II da *Física*. Importa aqui saber que o movimento, parafraseando o título de um importante artigo de Puente (2010), é a essência da natureza. E que ele se encontra no modo, por exemplo, como Aristóteles define um ente natural como sendo aquele que tem em si e por si princípio de *movimento* e repouso (*Ph*. II 1, 192b13-14).

Como Aristóteles concebe essa separação para compreensão mais clara? O matemático e o cientista da natureza se ocupam dos mesmos corpos, dos mesmos entes, mas o primeiro interessa-se em conhecer os atributos não enquanto eles são atributos dos corpos naturais *enquanto* naturais. Quando Aristóteles diz que "o matemático os separa [atributos]" (*Ph*. 193b33-34), ele está querendo dizer que, na medida em que o matemático analisa atributos quantitativos subtraídos do subjacente natural a que pertencem, os considera em si mesmos, ou dito de outro modo, à parte das propriedades

que fazem um ente natural ser ente natural. E essa separação é operada pelo pensamento ao que poderíamos chamar de separação noética, ou mental, racional.[32]

Que esse método de separação embutido na passagem de *Física* II 2, 195b22-35 esteja presente no pensamento inicial de Aristóteles e que foi adquirindo um sentido mais técnico com o amadurecimento de sua filosofia, associado com a matemática, não está em questão aqui. Todavia, parece ser estranho que no *corpus* haja somente esta ocorrência de separação pelo pensamento, como se isso pudesse significar que ela não fosse relevante para o Estagirita. Um ponto bastante relevante de considerar é que os conjuntos de atributos, ou os objetos tanto da física quanto da matemática, não estão separados, para Aristóteles, dos corpos físicos compostos de forma e de matéria. A distinção não está nos objetos em si mesmo, mas no modo ou na maneira como são estudados, de tal forma, que o físico olha para os compostos sensíveis sob uma perspectiva que não é a mesma perspectiva do matemático.

Assim, a separação pelo pensamento, que o matemático faz, diz respeito não necessariamente a uma separação do tipo ontológica, na perspectiva da existência independente, tampouco está associada à separação local, pois tais entes matemáticos são desprovidos de movimento e, consequentemente, de lugar. Essa separação epistemológica só é possível a partir de uma perspectiva lógica.

Entendida desse modo, a separação pelo pensamento poderia ser a melhor opção a ser adotada para definir aquele tipo de separação que Aristóteles não explicou em *Metaph*. Z1. Da mesma maneira, considerando a compreensão e interpretação densa dos últimos anos sobre esse assunto e o que tentou-se argumentar anteriormente, tal é o sentido de separação que poderíamos tipificar também na oitava aporia explorada acima. E isso constitui não somente uma dificuldade circunscrita ao âmbito platônico, mas ao próprio círculo de Aristóteles como um impasse que ele precisaria desenvolver posteriormente.

[32] Philippe Marie-Dominique (1948) aponta para essa "separação" que a distingue de outros vários sentidos identificados no *corpus*. Ele distingue que, em alguns casos, "separar" significa separar realmente (*séparer réellement*), no nível físico e metafísico, em outros significa separar formalmente (*séparer formellement*), aludindo à passagem de *Física* II 2 que estamos discutindo.

## REFERÊNCIAS


_____. *Aristotle's* Physics: a revised text with introduction and commentary. Oxford: Oxford University Press, 1936.

_____. *Geração e Corrupção*. Trad. Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

_____. *Metafísica VII e VIII*: tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2005.

_____. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

_____. *Metafisica*: traduzione, introduzione e note di Enrico Berti. Roma: Laterza, 2017.

ALESSANDRO DI AFRODISIA. *Commentario alla* Metafisica *di Aristotele*. A cura di Giarcalo Movia. Milano: Bompiani, 2007.

AQUINO, Tomás. *Comentário à* Metafísica de Aristóteles: I-IV. Trad. Paulo Faitanin e Bernado Veiga. v. 1. Campinas: Vide Editorial, 2017.

ARISTOTELE. *Metafisica*: testo greco a fronte a cura de Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1993.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Vivianne de Castilho Moreira. Petrópolis: Vozes, 2024.

ARISTOTELIS. Metaphysica. *In*: BEKKER, I. (org.). *Aristotelis Opera*. Berlim: Reimer, 1831. p. 980a21-1093b29.

ARISTOTLE. *Physics*. Translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2018.

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

BROADIE, Sarah. Aporia 8. *In:* CRUBELLIER, Michel; LAKS, André. *Aristotle's* Metaphysics *B*. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 135-150.

CRUBELLIER, M.; LAKS, A. *Aristotle's* Metaphysics *B*: symposium aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2009.

DEFOUR, Richard. La Séparation chez Aristote. *Les Études Philosophiques*, Paris, n. 1, p. 44-65, 1995. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20849234. Acesso em: 07 ago. 2028.

FINE, Gail. *Plato on Knowledge and Forms*: selected essays. Oxford: Clarendon Press, 2003.

HÜBNER, Johannes. *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit*: der begriff des εἶδος χωριστόν. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.

KATZ, E. Ontological Separation in Aristotle's Metaphysics. *Phronesis*, Leiden, v. 62, n. 1, p. 26–68, 7 dez. 2017. DOI 10.1163/15685284-12341318.

MADIGAN, Arthur. *Aristotle* Metaphysics: books B and K 1-2. Oxford: Clarendon Press, 1999.

MARIE-DOMINIQUE, Philippe. Ἀφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζει dans la Philosophie d'Aristote. *Revue Thomiste*, Paris, v. 48, p. 461-479, 1948.

MORRISON, D. Χοριστός in Aristotle, *Harvard Studies in Classical Philology*, Harvard, v. 89, p. 89-105, 1985. DOI 10.2307/311270.

PUENTE, Fernando E. de B. Rey. Por que o movimento é a essência da natureza? *Kryterion*, Belo Horizonte, n. 122, p. 505-519, dez. 2010. DOI 10.1590/s0100-512x2010000200011. Disponível em: https://www.scielo.br/j/kr/a/rbhc4rMWSgQ5dkkDxZbG4Js/?lang=pt. Acesso em: 15 mai. 2024.

REALE, G. *Aristóteles* Metafísica: sumários e comentários. São Paulo: Loyola, 2002.

REEVE, C. D. C. *Aristotle*: Metaphysics. Translated with introduction and notes. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2016.

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

SIMPLICIUS. *On Aristotle Physics 2*. Translated by Barrie Fleet. London: Bloomsbury, 1997

VIGO, A. G. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.

WITT, Charlotte. *Substance and essence in Aristotle:* an interpretation of *Metaphysics* VII-IX. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.

XAVIER, Gabriel Geller. *Τίς ἡ οὐσία; (Que é a substância?)*: o problema da substância a partir da última aporia de Beta da *Metafísica* de Aristóteles. 2017. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185485. Acesso em: 22 de maio de 2024.

# MARX NARÓDNIK:
# OS POPULISTAS RUSSOS, O COMUNISMO E O FUTURO DA REVOLUÇÃO

# MARX NARÓDNIK:
# THE RUSSIAN POPULISTS, THE COMMUNISM AND THE FUTURE OF THE REVOLUTION

Carlos Prado
Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9260-6517
E-mail: carlosprado1985@hotmail.com

**RESUMO:**

A presente resenha tem como objetivo apresentar e analisar a obra *Marx Naródnik: os populistas russos, o comunismo e o futuro da revolução*, publicada recentemente por Michael Löwy e Paul Guillibert pela editora Boitempo. O livro aborda um tema de grande relevância, mas ainda pouco explorado no interior da tradição marxista: os escritos de Marx sobre a Rússia e sua relação com os populistas russos (*naródniks*). Os autores desenvolvem sua análise a partir dos rascunhos e da carta de Marx a Vera Zassúlitch, bem como do prefácio à segunda edição russa do *Manifesto do Partido Comunista*. Com base nesses textos, defendem a tese de que o contato de Marx com a comuna rural russa levou a importantes reformulações em sua concepção da história, contribuindo para o afastamento de uma perspectiva eurocêntrica e para o reconhecimento da possibilidade de trajetórias revolucionárias originadas em países periféricos. Além disso, Löwy e Guillibert examinam a repercussão e o "esquecimento" dessas reflexões no interior do marxismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Marx. Materialismo Histórico. Populistas Russos. Revolução.

**ABSTRACT:**

The current review aims to present and analyse the work *Marx Naródnik: os populistas russos, o comunismo e o futuro da revolução* [*Marx Naródnik: the russian populists, the communism and the future of the revolution*], recently published by Michael Löwy and Paul Guillibert through the Boitempo publisher. The book addresses a highly relevant theme yet little explored within the marxist tradition: Marx's writings on Russia and his relationship with the russian populists (*naródniks*). The authors base their analysis on Marx's drafts and letter to Vera Zassúlitch, as well as the preface to the second Russian edition of the *Manifesto of the Communist Party*. Drawing on these texts, they defend the thesis that Marx's engagement with the rural commune led to important reformulations of his conception of history, contributing to the moving away from an eurocentric perspective and to the recognition of the possibility of revolutionary trajectories originating in peripheral countries. Furthermore, Löwy and Guillibert examine the repercussion and "forgetfulness" of these reflections within marxism.

**KEYWORDS:** Marx. Historical Materialism. Russian Populists. Revolution.

Em *Marx Naródnik: os populistas russos, o comunismo e o futuro da revolução*, Michael Löwy e Paul Guillibert apresentam uma obra que tem como eixo central o combate ao fatalismo histórico. A crítica ao marxismo de ordem determinista e etapista desenvolve-se a partir da análise de textos pouco conhecidos e frequentemente negligenciados da produção marxiana. O objeto central de estudo de Löwy e Guillibert são os rascunhos e a carta-resposta de Marx a Vera Zassúlitch, em 1881, bem como o prefácio à segunda edição russa do *Manifesto do Partido Comunista*.

A obra de Marx e Engels possui dimensões monumentais. A edição da *Marx-Engels-Gesamtausgabe 2* (MEGA2) ainda busca concluir o trabalho de publicação integral dos escritos dos pensadores alemães, tornando acessível ao público e aos pesquisadores a totalidade de sua produção. Diante dessa vasta documentação, não surpreende a existência de textos, cartas e manuscritos que permanecem pouco conhecidos ou insuficientemente estudados. Os escritos de Marx sobre a Rússia, contudo, não são propriamente desconhecidos. Ao contrário, o prefácio à segunda edição russa do *Manifesto do Partido Comunista* é um texto amplamente acessível desde sua publicação, enquanto os rascunhos e a carta a Vera Zassúlitch já ultrapassaram um século desde sua primeira divulgação. Mais recentemente, esses materiais receberam uma edição em português pela Boitempo, sob o título *Lutas de classes na Rússia*, organizada por Michael Löwy e publicada em 2013. Apesar disso, tais escritos não suscitaram grandes debates entre os pesquisadores brasileiros. Embora existam estudos relevantes sobre o tema, eles ainda são relativamente escassos.

Nesse contexto, *Marx Naródnik* apresenta-se como uma obra necessária para impulsionar o debate em torno desses escritos. Ao longo do livro, Löwy e Guillibert evidenciam uma concepção de marxismo que rompe tanto com o eurocentrismo quanto com a lógica iluminista do progresso linear. Ao se depararem com as particularidades históricas e sociais da Rússia, Marx é confrontado com uma questão decisiva: seria possível que a Rússia, apoiando-se na organização comunal camponesa, avançasse diretamente para formas socialistas sem atravessar as mazelas do capitalismo? Em outras palavras, a Rússia deveria seguir o mesmo percurso histórico das sociedades europeias ou a comuna rural russa, baseada na propriedade coletiva e na divisão periódica da terra, poderia constituir a base de uma futura organização socialista? Essas questões possuem enorme relevância, não apenas do ponto de vista histórico, mas sobretudo político, pois colocam em debate a necessidade, ou não, de os países periféricos passarem por uma etapa "democrático-burguesa" antes de uma transformação socialista, ou a possibilidade de avançarem diretamente para uma revolução de caráter socialista.

Essas e outras questões são discutidas pelos autores ao longo de oito capítulos. Nos quatro capítulos iniciais, Löwy e Guillibert apresentam uma contextualização histórica do populismo russo, examinam os primeiros contatos de Marx com os *naródniks* e analisam os rascunhos e a carta a Vera Zassúlitch, bem como o prefácio à segunda edição russa do *Manifesto do Partido Comunista*. Nos capítulos seguintes, o foco desloca-se para a repercussão desses escritos no contexto da Revolução Russa. Por fim, o oitavo capítulo traz uma discussão particularmente instigante sobre as relações entre José Carlos Mariátegui, os *naródniks* e o pensamento de Marx.

Como se observa, a proposta da obra é oferecer um panorama amplo. Não se trata apenas de apresentar e analisar os textos de Marx, mas também, e sobretudo, de discutir sua recepção e seus desdobramentos teóricos e políticos, evidenciando como esses escritos foram apropriados,

reinterpretados ou simplesmente ignorados ao longo da tradição marxista. Para aprofundar essa discussão, abordaremos a seguir alguns dos principais argumentos desenvolvidos em cada capítulo.

No primeiro capítulo, intitulado *Naródnaia Vólia (os populistas russos)*, Löwy e Guillibert apresentam uma breve caracterização histórica do populismo russo. Esse movimento surgiu no contexto das transformações desencadeadas pela abolição da servidão, decretada em 1861 pelo tsar Alexandre II. Segundo os autores, o populismo russo apoiava-se em três fundamentos teórico-políticos centrais. O primeiro consistia na oposição ao autoritarismo tsarista e na defesa da construção de um federalismo comunal camponês. O segundo compreendia as comunas rurais como formas de organização protossocialistas, capazes de abrir caminho para um socialismo de base agrária. Por fim, o terceiro sustentava a possibilidade de uma via particular ao socialismo, que não pressupunha necessariamente o desenvolvimento prévio do capitalismo.

Após essa caracterização, os autores destacam a presença de um elemento "romântico" na concepção *naródnik*. Em linhas gerais, trata-se de uma crítica à sociedade burguesa e capitalista que busca inspiração em formas sociais pré-modernas, assumindo, em muitos casos, um caráter nostálgico e retrógrado. No entanto, argumentam que, no caso dos populistas russos, esse traço se manifesta como um "romantismo revolucionário". Diferentemente de uma simples idealização do passado, essa perspectiva não propunha um retorno a formas sociais extintas, mas a construção de uma nova sociedade inspirada em elementos comunitários preservados pela tradição agrária russa. Assim, o objetivo era partir das estruturas comunais camponesas existentes para impulsionar uma transição ao socialismo.

Após essas considerações iniciais, os autores passam, no segundo capítulo, intitulado *"Marx e os naródniks"*, à análise das correspondências e das referências que Marx e Engels dedicaram aos populistas russos. Um primeiro aspecto, considerado pelos autores como "surpreendente", é a admiração e a simpatia que ambos demonstraram em relação às ações armadas e aos atentados promovidos pelos *naródniks*. Naquele contexto, tais práticas eram percebidas como única forma possível de resistência ao regime tsarista. Marx chegou a caracterizá-las como "um modo de ação historicamente inevitável". Além disso, Löwy e Guillibert também destacam a importância da correspondência de Marx com Nikolai Danielson, futuro editor da edição russa de *O Capital*, cuja interlocução contribuiu significativamente para aprofundar o interesse do revolucionário alemão pela realidade social e econômica da Rússia.

Em seguida, os autores examinam o contato de Marx com a obra de Nikolai Tchernichévski, considerado um dos principais precursores do populismo russo. Para o líder populista, a comuna rural, fundada na posse coletiva da terra, possuía potencial para evoluir diretamente para formas modernas de propriedade coletiva e organização socialista, sem a necessidade de atravessar a etapa da propriedade privada capitalista. Segundo Löwy e Guillibert, essa concepção não linear e não

eurocêntrica da história exerceu forte influência sobre Marx, levando-o a introduzir modificações importantes na edição francesa de *O Capital*, publicada em 1872. Nessa revisão, a expropriação dos camponeses deixa de ser apresentada como um processo historicamente inevitável em termos universais e passa a ser caracterizada como uma dinâmica específica dos "países da Europa Ocidental". Desse modo, uma interpretação universalista da história cede lugar a uma perspectiva mais atenta às particularidades históricas e às múltiplas possibilidades de desenvolvimento social.

Os autores também dedicam atenção à resposta de Marx à resenha escrita por Nikolai Mikhailóvski sobre *O Capital*. Embora elogiasse a obra, Mikhailóvski criticava aquilo que considerava ser seu caráter excessivamente eurocêntrico, sustentado por uma concepção universal da história. Segundo o crítico russo, a trajetória histórica da Rússia não poderia ser compreendida a partir do modelo de desenvolvimento descrito por Marx para a Europa Ocidental. Em oposição a esse modelo, defendia a existência de uma via especificamente russa para o socialismo, fundada na comuna rural. Em sua resposta, Marx rejeita explicitamente a ideia de ter formulado uma teoria universal do desenvolvimento histórico.

É nesse ponto que Löwy e Guillibert apresentam uma das hipóteses mais provocativas do livro: a de que Marx teria efetivamente reformulado aspectos importantes de sua compreensão histórica sob a influência dos populistas russos. Em outras palavras, o contato com as reflexões desses autores sobre a comuna rural e sobre a possibilidade de uma transição não capitalista ao socialismo teria levado Marx a reconsiderar o caráter supostamente universal de algumas de suas formulações anteriores. Como observam os autores, ao responder às críticas de Mikhailóvski, Marx não recorre à primeira edição de *O Capital*, de 1867, mas à edição revista de 1872, na qual já havia introduzido a ressalva de que a análise da acumulação primitiva dizia respeito especificamente à experiência da Europa Ocidental.

O terceiro capítulo, intitulado *A carta a Vera Zassúlitch*, constitui o núcleo da obra e, possivelmente, sua seção mais instigante. Nele, os autores reconstroem o contexto da descoberta da carta e de seus rascunhos preparatórios, além de analisarem os motivos políticos e ideológicos que levaram ao "esquecimento" dessa correspondência. Na carta, a revolucionária russa questiona Marx sobre a possibilidade de a comuna rural russa servir de base para uma futura sociedade socialista ou se estaria inevitavelmente condenada ao desaparecimento diante da expansão das relações capitalistas. Segundo Löwy e Guillibert, tanto os rascunhos quanto a resposta definitiva de Marx revelam sua proximidade com as concepções dos populistas russos, uma vez que ele não descarta a hipótese de que a comuna rural pudesse constituir o ponto de partida para a "regeneração social" da Rússia.

Não obstante, os autores também destacam as divergências existentes entre Marx e os populistas quanto ao caráter e às possibilidades históricas da comuna rural. Nos rascunhos

preparatórios, Marx enfatiza o "dualismo inerente" dessa forma social, expresso, de um lado, pela propriedade coletiva da terra e, de outro, pelo trabalho parcelado e pela apropriação individual dos produtos. Embora a comuna tenha preservado a propriedade comum da terra, ela também assimilou elementos individualistas característicos das modernas relações de propriedade privada. Nesse contexto contraditório, a propriedade comunal poderia prevalecer sobre as tendências individualistas e abrir caminho para uma transição ao socialismo, ou, ao contrário, sucumbir ao avanço da propriedade privada, consolidando um desenvolvimento propriamente capitalista. O desfecho desse processo dependeria tanto das condições econômicas quanto da luta política. Para Marx, o advento de uma revolução poderia permitir que a comuna rural russa incorporasse as conquistas técnicas e produtivas do capitalismo sem ter de atravessar suas "forcas caudinas".

Ainda nesse capítulo, Löwy e Guillibert procuram demonstrar que a correspondência com Zassúlitch representa uma importante "ruptura" na concepção histórica de Marx. Tomando como referência o controverso *Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), os autores argumentam que esse texto comporta uma interpretação materialista de caráter economicista, linear e progressista da história, leitura que posteriormente serviria de fundamento para versões positivistas do marxismo, particularmente durante o período stalinista. Segundo eles, contudo, a partir da década de 1860, Marx teria iniciado uma revisão dessas posições, influenciado sobretudo por seus estudos sobre as comunidades ditas "arcaicas". Essas investigações permitiram-lhe identificar "o mais moderno no mais antigo", isto é, reconhecer potencialidades emancipatórias em formas sociais pré-capitalistas. O interesse de Marx por essas comunidades indicaria, portanto, uma tentativa de reformular o materialismo histórico, superando os limites economicistas e eurocêntricos presentes no prefácio de 1859.

Essa reformulação é denominada por Löwy e Guillibert de materialismo histórico "multilinear" ou "possibilista". Nessa perspectiva, a história deixa de ser concebida como um processo necessariamente progressivo e evolucionista, orientado por um modelo universal de desenvolvimento que teria o capitalismo como etapa necessária. Em seu lugar, reconhece-se a existência de múltiplas trajetórias históricas possíveis. Além disso, a revolução deixa de ser compreendida como resultado das contradições entre forças produtivas e relações de produção, passando a ser pensada no interior de uma totalidade sócio-histórica mais ampla. Por conseguinte, o grau de desenvolvimento das forças produtivas deixa de ser o fator determinante do caráter de uma revolução, abrindo espaço para a possibilidade de processos socialistas em países considerados "atrasados".

Nessa concepção "multilinear" do materialismo histórico, as revoluções democrático-burguesas deixam de ser entendidas como etapas necessárias do desenvolvimento histórico, assim como a Europa deixa de figurar como modelo universal a ser seguido pelos países periféricos. As

revoluções socialistas, portanto, não precisariam iniciar-se necessariamente nos países mais desenvolvidos do capitalismo industrial. Elas poderiam emergir também em formações sociais menos desenvolvidas, embora seu sucesso dependesse da articulação com processos revolucionários em países capitalistas avançados.

Por fim, em uma das teses mais polêmicas da obra, Löwy e Guillibert sustentam que essa concepção abre espaço para a ampliação dos sujeitos históricos da transformação social. Embora reconheçam a centralidade da classe operária, os autores argumentam que as revoluções socialistas não precisariam ser exclusivamente "operárias", podendo também assumir um caráter "camponês". Tal possibilidade decorreria do fato de que Marx teria identificado uma espécie de "homologia estrutural" entre as formas arcaicas de propriedade coletiva e o comunismo moderno, pós-capitalista.

O quarto capítulo dedica-se à discussão do prefácio à segunda edição do *Manifesto do Partido Comunista*, publicado em 1882, isto é, um ano após a correspondência com Zassúlitch. Nesse texto, Marx e Engels apontam para uma mudança substancial no cenário europeu entre 1848 e 1882. Enquanto, no final da década de 1840, a Rússia era apresentada como o principal sustentáculo da reação europeia contra o avanço da classe trabalhadora, três décadas depois ela passava a ocupar a vanguarda de uma possível revolução no continente. Segundo Löwy e Guillibert, nesse prefácio, Marx e Engels reconhecem e saúdam o papel desempenhado pelos populistas russos no enfraquecimento do poder czarista. Além disso, a comuna rural russa é apresentada, de forma ainda mais explícita do que nos textos anteriores, como um possível "ponto de partida" para a revolução mundial. Nesse sentido, a Rússia deixa de ser vista como referência conservadora para assumir uma posição central na luta revolucionária. Contudo, os autores ressaltam que, sem o apoio de uma revolução nos países europeus mais desenvolvidos, uma possível revolução russa correria o risco de sucumbir ao isolamento e às suas próprias contradições internas.

No quinto capítulo, intitulado *Os marxistas russos contra os naródniks,* os autores abordam um tema relevante, mas ainda pouco explorado pela bibliografia: a relação entre os marxistas russos e os populistas. O primeiro aspecto destacado refere-se ao "esquecimento" dos rascunhos e da carta de Marx à Zassúlitch. Segundo Löwy e Guillibert, a negligência em relação a esses documentos decorre do fato de que eles pareciam pouco compatíveis com a interpretação ortodoxa do marxismo e do materialismo histórico. A carta rompia com concepções amplamente difundidas entre os marxistas da época e, por essa razão, acabou sendo relegada ao esquecimento. Processo semelhante ocorreu com o prefácio de 1882, também raramente comentado pelos marxistas russos.

Na segunda parte do capítulo, os autores analisam as referências aos populistas russos presentes nas obras de Plekhánov, Lênin, Trótski e Rosa Luxemburgo. No caso de Plekhánov, embora tenha integrado inicialmente uma organização populista, após sua adesão ao marxismo tornou-se um crítico contundente dos *naródniks*. Sua crítica não se limitava à ausência de um projeto político

voltado para a conquista do poder estatal e à falta de centralidade atribuída à classe operária; estendia-se também à própria comuna rural russa, que, em sua interpretação, estaria condenada ao desaparecimento diante do avanço da acumulação individual e das relações capitalistas.

Em relação a Lênin, os autores destacam que suas críticas aos populistas aparecem, sobretudo, em *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* (1898). Nessa obra, Lênin argumenta que o campo russo já se encontrava inserido em um processo de desenvolvimento capitalista, marcado pela proletarização crescente do campesinato e pela concentração da propriedade fundiária nas mãos de uma camada reduzida de camponeses abastados.

Quanto à relação entre Trótski e os *naródniks*, Löwy e Guillibert observam que o tema ocupa um espaço bastante reduzido em sua obra. Os populistas estão ausentes de textos centrais, como *Balanço e perspectivas* (1906) e *História da Revolução Russa* (1932). Algumas referências, contudo, podem ser encontradas em sua biografia de Lênin (1936), na qual destaca tanto o crescente distanciamento entre os populistas e as massas populares quanto a ideia de que o assassinato de Alexandre II representou o fim das atividades do movimento. Os autores observam ainda que chama a atenção o silêncio de Trótski em relação à comuna rural russa e às potencialidades transformadoras que Marx lhe atribuía.

Por fim, o capítulo examina as considerações de Rosa Luxemburgo. Embora ela tenha se dedicado à análise das teorias econômicas dos populistas russos, demonstrou pouco interesse pelas possibilidades revolucionárias da comuna rural destacadas por Marx. Sua preocupação principal concentrava-se nas características específicas e nas particularidades do desenvolvimento capitalista na Rússia.

O capítulo seis, *A evolução dos naródniks*, um dos mais curtos da obra, os autores abordam brevemente a reorganização dos populistas russos no Partido Socialista Revolucionário (SR); destacam que a organização se caracterizava como uma coalizão instável, cuja plataforma política defendia a República Democrática e relegava o projeto de "socialismo agrário" a uma etapa posterior. Além disso, apontam que a Revolução de Fevereiro provocou uma divisão interna entre os SRs de direita e de esquerda. Após a Revolução de Outubro de 1917, a ala direita passou a se opor ao processo revolucionário, enquanto a ala esquerda apoiou o governo soviético. Contudo, a aliança entre os bolcheviques e os SRs de esquerda mostrou-se frágil e não se sustentou por muito tempo, culminando em seu rompimento no final de 1918.

O capítulo sete, também bastante breve, discute se a Revolução Russa de 1917 confirmou ou não a análise de Marx acerca do papel da comuna rural russa. Löwy e Guillibert observam que, à primeira vista, a revolução parece não corroborar as teses marxianas, uma vez que se tratou de um processo fundamentalmente urbano e operário. Não obstante, argumentam que as tradições comunitárias do campo exerceram influência na formação dos sovietes e que, nesse sentido, existe

uma continuidade entre as formas de organização dos conselhos rurais e os conselhos operários. Tal continuidade se explica, em parte, pelo fato de que grande parcela dos trabalhadores urbanos tinha origem camponesa.

Os autores destacam ainda um aspecto que consideram particularmente relevante: a confirmação da hipótese de que um país economicamente atrasado poderia assumir a vanguarda de uma revolução de caráter operário e socialista. Nessa perspectiva, identificam importantes convergências entre o materialismo "multilinear" de Marx, a teoria da Revolução Permanente de Trótski e as Teses de Abril de Lênin, uma vez que todas essas formulações reconheciam a possibilidade de uma revolução socialista na Rússia, apesar de seu desenvolvimento capitalista tardio.

No oitavo e último capítulo, os autores apresentam uma discussão particularmente instigante ao estabelecerem um diálogo entre a obra de José Carlos Mariátegui e as propostas dos populistas russos. Segundo Löwy e Guillibert, Mariátegui formulou uma concepção de socialismo "indo-americano", enraizada nas tradições indígenas e comunitárias dos povos andinos. Em oposição à ortodoxia stalinista, o marxista peruano não considerava a revolução nacional-democrática a única alternativa para os países latino-americanos, então caracterizados pela III Internacional como sociedades semifeudais. De modo semelhante aos *naródniks*, Mariátegui sustentava que as tradições comunitárias do campesinato andino poderiam constituir um ponto de partida para a construção de um socialismo latino-americano.

Nesse sentido, Mariátegui buscava no chamado "comunismo inca" uma referência histórica para a luta anticolonial e para a construção de uma alternativa socialista. Conforme destacam os autores, Mariátegui reivindicava o "comunismo inca", e não o "comunismo do Império Inca"; isto é, valorizava formas comunitárias de organização da terra e da produção que antecediam a consolidação de um Estado centralizado. Löwy e Guillibert lembram ainda que, mesmo sem conhecer a correspondência entre Marx e Zassúlitch, o pensador peruano formulou teses bastante próximas daquelas desenvolvidas por Marx em seus escritos tardios.

Para concluir, podemos afirmar que, ao recuperar textos frequentemente marginalizados e situá-los no interior dos debates políticos e teóricos de seu tempo, Löwy e Guillibert oferecem uma interpretação consistente e provocativa da trajetória intelectual de Marx em seus últimos anos. Ainda que algumas de suas hipóteses, especialmente aquelas relativas à existência de uma ruptura mais profunda no pensamento marxiano, possam suscitar controvérsias, o livro tem o mérito de recolocar em discussão questões fundamentais acerca da pluralidade dos caminhos para a revolução socialista. Por essas razões, *Marx Naródnik* afirma-se como uma referência importante para todos aqueles que desejam compreender as múltiplas possibilidades históricas presentes na tradição marxista para além de suas interpretações mais ortodoxas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LENIN, V. I. *Obras escolhidas.* Tomo 2. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.

LÖWY, Michael; GUILLIBERT, Paul. *Marx Naródnik*: os populistas russos, o comunismo e o futuro da revolução. São Paulo: Boitempo, 2026.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. *Lutas de classe na Rússia.* São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Para a crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

TROTSKY, Leon. *A teoria da revolução permanente.* São Paulo: Sundermann, 2011.