

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA

FRANCIS DENIS PACHECO DA SILVA

**O CLINAMEN DE EPICURO COMO PROBLEMA DA FILOSOFIA OCIDENTAL:
DA ANTIGUIDADE GREGA À PRIMEIRA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT**

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

FRANCIS DENIS PACHECO DA SILVA

**O CLINAMEN DE EPICURO COMO PROBLEMA DA FILOSOFIA OCIDENTAL:
DA ANTIGUIDADE GREGA À PRIMEIRA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT**

Porto Alegre

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

FRANCIS DENIS PACHECO DA SILVA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Anselmo Guilherme

Porto Alegre

2024

Ficha Catalográfica

S586c Silva, Francis Denis Pacheco da

O clinamen de Epicuro como problema da filosofia ocidental : da antiguidade grega à primeira geração da Escola de Frankfurt / Francis Denis Pacheco da Silva. – 2024.

101.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Anselmo Guilherme.

1. filosofia. 2. determinismo. 3. liberdade. 4. teoria crítica. I. Guilherme, Alexandre Anselmo. II. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

RESUMO

O presente trabalho aborda o conflito entre as perspectivas deterministas e indeterministas da história, com foco na tradição marxista ocidental. O objetivo central é analisar o *clinamen* de Epicuro - retomado por Marx em sua tese de doutorado - como tema filosófico relevante ao longo da história ocidental, desde a Antiguidade Grega até a primeira geração da Escola de Frankfurt. Para isso, o questionamento sobre a possibilidade da liberdade é retomado ao longo da história da filosofia ocidental, culminando em algumas reflexões sobre o tema feitas na Escola de Frankfurt. Considerando que esta temática também foi importante na física do século XX, a dissertação incorpora uma análise da questão do determinismo na física contemporânea como continuação da questão física levantada pela filosofia antiga. Por fim, é também um dos objetivos desta dissertação a reflexão sobre a complexidade inerente à determinação da verdadeira natureza da liberdade, que, ainda que carecendo de certeza, sugere a importância de uma concepção pragmática e ética da liberdade como possibilidade.

Palavras-chave: Filosofia; determinismo; liberdade; Teoria Crítica.

ABSTRACT

This paper addresses the conflict between determinist and indeterminist perspectives on history, with a focus on the Western Marxist tradition. The central objective is to analyze the clinamen of Epicurus - taken up by Marx in his doctoral thesis - as a relevant philosophical theme throughout Western history, from Greek Antiquity to the first generation of the Frankfurt School. To this end, the question of the possibility of freedom is revisited throughout the history of Western philosophy, culminating in some reflections on the subject by the Frankfurt School. Considering that this theme was also important in 20th century physics, the dissertation incorporates an analysis of the question of determinism in contemporary physics as a continuation of the physical question raised by ancient philosophy. Finally, it is also one of the aims of this dissertation to reflect on the complexity inherent in determining the true nature of freedom, which, although lacking certainty, suggests the importance of a pragmatic and ethical conception of freedom as a possibility.

Keywords: Philosophy; determinismo; freedom; Critical Theory.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	UMA BREVE HISTÓRIA DO ESPECTRO QUE RONDA O MARXISMO... 16	
2.1	ANTIGUIDADE.....	18
2.2	PATRÍSTICA E ESCOLÁSTICA	24
2.3	MODERNIDADE	25
2.4	HEGEL E O ATOMISMO ANTIGO	28
2.5	MARX, DEMÓCRITO E EPICURO.....	30
2.6	CONTEMPORANEIDADE E MARXISMO	33
3	A QUESTÃO NA CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA.....	43
3.1	ORIGEM DO PROBLEMA.....	43
3.2	INCERTEZA.....	48
3.3	VIDA.....	58
4	A QUESTÃO NA PRIMEIRA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT..	66
4.1	CONTEXTO	66
4.2	HORKHEIMER	70
4.2.1	Teoria Crítica: uma documentação.....	71
4.2.2	Eclipse da Razão	76
4.3	BENJAMIN.....	81
4.4	ADORNO.....	83
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
	REFERÊNCIAS	98

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é apresentar a temática da contingência no marxismo, na ciência contemporânea e na teoria crítica como um desdobramento da questão da possibilidade da aleatoriedade no mundo físico e, portanto, do problema do determinismo sob uma perspectiva materialista. Para empreender essa apresentação, o que será visto nas próximas páginas é a retomada do tema do ponto de vista histórico, baseada em pesquisa bibliográfica. A reflexão começa com Marx e Engels e retrocede ao início da filosofia ocidental, para então seguirmos a ordem cronológica do desenvolvimento da temática, culminando na teoria crítica, especificamente nos autores da primeira geração da Escola de Frankfurt.¹

O ponto de partida das reflexões e inquietamento que deram ensejo à pesquisa foi a percepção de que havia no círculo de pensamento marxista uma divisão acerca da compreensão da história como estritamente teleológica ou francamente aberta. Por este motivo, esta introdução inicia-se a partir de reflexões que apareceram no ocidente em meados do século XIX.

Em 1848, Karl Marx e Friedrich Engels iniciaram o Manifesto do Partido Comunista com a afirmação de que “um espectro ronda a Europa - o espectro do comunismo”. Logo depois, após o primeiro título, afirmaram que “a história de toda sociedade até nossos dias é a história da luta de classes” (Marx; Engels, 2001, p. 22). Iniciava-se com estas palavras o movimento comunista mundial de orientação marxista, iniciava-se o marxismo como corrente de ação política prática e, paralelamente, o marxismo como fundamentação teórica de expressiva parcela dos atores políticos cuja preocupação principal fosse o desenvolvimento social igualitário.

Curiosamente, parafraseando os autores citados, é possível identificar que a história de todo o marxismo até nossos dias é a história da luta entre crentes no futuro inexorável e os devotos da possibilidade da liberdade. Nestes dois grupos podemos incluir praticamente todos os estudiosos de Marx e encontrar em ambos os lados hostilidades para com o grupo diverso.

¹ Nome genérico para designar um grupo de filósofos e pesquisadores alemães que, unidos por amizade no início dos anos 30, emigraram com o advento do nazismo, só retornando à Alemanha depois da guerra: Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas etc. A pretensão básica do grupo foi a de elaborar uma teoria crítica do conhecimento, de um lado, aprofundando as origens hegelianas de Marx, e, de outro, introduzindo um questionamento no sistema de valores individualistas. Assim, a escola de Frankfurt elucidou o caráter contraditório de conquista racional do mundo, pois a racionalidade científica e técnica consegue o feito de converter o homem num escravo de sua própria técnica. Procedeu ainda, de modo mais ou menos radical, segundo os autores, a uma crítica da “massificação” da indústria cultural, dos totalitarismos, da concepção positivista do mundo etc (Japiassu, 2008, p. 150).

Ao observarmos o mundo material que nos cerca, facilmente constatamos que tudo está em movimento, e que há um processo constante de transformação. Eis o Devir dos gregos, o processo ininterrupto de transformação de todas as coisas. Mesmo assim, ao observarmos a natureza em movimento, podemos questionar acerca das causas de todos os movimentos da matéria. Os pensadores da antiguidade já se ocupavam disso, os pensadores da modernidade se ocuparam disso e Karl Marx também esteve preocupado com essa questão.

Muitas pessoas podem passar a vida inteira sem desenvolver preocupações com a causalidade. Porém, qualquer pessoa que tenha a pretensão de mudar o mundo, mudar sua comunidade ou simplesmente decidir se vai beber água ou limonada, provavelmente terá suas pretensões baseadas na ideia de que há a possibilidade da liberdade. Neste sentido, cabe lembrar como pensadores de todos os tempos se ocuparam da questão.

Na antiguidade ocidental, quando Demócrito propõe os átomos, imagina que o processo de desenvolvimento do mundo material, composto de átomos, envolvia a queda das partículas no vazio. No entanto, de acordo com a concepção mais difundida, Demócrito entendia que a matéria (os átomos) seguia leis. A queda dos átomos ocorreria em uma trajetória necessária, uma trajetória natural da qual o átomo não teria a capacidade de desviar.

A possibilidade de desvio, não pensada por Demócrito, na tradição filosófica ocidental é chamada de *clinamen*. O *clinamen* foi proposto por Epicuro, posteriormente, imaginando a simples possibilidade de que os átomos, em sua queda permanente, pudessem, em algum momento, desviar de sua rota, aleatoriamente, ao acaso, de forma caótica. Esta aleatoriedade poderia ser a gênese, o fundamento, a causa mais profunda da possibilidade da mudança livre. Aristóteles se ocupou da questão quando, ao perceber o movimento constante no mundo, isto é, ao constatar o Devir, busca na racionalização dos movimentos e de suas causas a conclusão de que todo o movimento do Cosmos deveria ter uma causa causante incausada. Aristóteles se dá conta de que as relações causais necessárias devem ter uma causa inicial, um primeiro motor imóvel, semelhante ao que a tradição Judaico-Cristã chama de Deus.

No ocidente, desde a antiguidade, podemos perceber a divisão entre as duas posições citadas anteriormente, independentemente da aceitação da realidade como puramente material, dual ou idealista. Alguns pensadores aproximam suas reflexões do determinismo democrítico, outros se afastam de Demócrito e proclamam a liberdade, a aleatoriedade, o caos, as probabilidades, ou outras denominações diversas para a negação de que tudo que ocorre seja consequência de processos necessários.

Quem vê relações causais em tudo o que já ocorreu, enxerga a necessidade por toda a parte, enxerga os acontecimentos exatamente da única maneira que poderiam acontecer. Desta

ótica, só se pode vislumbrar o futuro como sendo um. Afinal, se tudo o que já houve, só houve como poderia ter havido; tudo o que ocorrerá, só poderá ocorrer como precisa ocorrer. Em uma concepção democrática e determinista da realidade, não há a possibilidade de dois futuros: as coisas foram como foram e serão como tiverem que ser. Neste sentido, o pensamento de Demócrito nos leva para um futuro inexorável. Posteriormente, poderemos constatar que essa visão é justamente alinhada com a percepção hegeliana do desenvolvimento da história através da realização do Espírito, embora, obviamente, Hegel não tenha sido um materialista como Demócrito.

A existência das duas correntes de pensamento citadas, da antiguidade à contemporaneidade, permeia as reflexões filosóficas sem importar a filiação ideológica de seus autores, e no marxismo não poderia ser diferente.

O primeiro grupo, dos crentes no futuro inexorável, interpreta a análise que Marx faz da sociedade capitalista ocidental, isto é, do desenvolvimento do capitalismo, como a descoberta das leis gerais de funcionamento das sociedades humanas. Tal concepção naturaliza o esforço de adequar-se intelectualmente as histórias das sociedades às categorias utilizadas por Marx no esclarecimento de como o ser humano saiu da pré-história, quando vivia sob o comunismo primitivo, e chegou ao capitalismo, passando pelo escravismo antigo e pelo feudalismo.

Por exemplo, o historiador da filosofia, Giovanni Reale, ao apresentar o conceito de história em Marx, apresenta o autor como defensor da necessária passagem do capitalismo ao socialismo, apresentando Marx exatamente como a ortodoxia soviética:

Com a mesma fatalidade que preside os fenômenos da natureza, diz Marx, a produção capitalista gera sua própria negação. E é assim que se passa da sociedade capitalista para o comunismo. Mas essa não é passagem que se faz através de "pregações moralizadoras", que para nada servem: "A classe operária não tem nenhum ideal a realizar". Trata-se de passagem necessária para uma sociedade sem propriedade privada e, portanto, sem classes, sem divisão do trabalho, sem alienação e, sobretudo, sem Estado (Reale, 2005, p. 182-183).

Este grupo, dos defensores do determinismo marxiano², encontra em várias passagens da obra de Marx elementos que corroboram sua tese e aproximam a visão histórica de Marx

² É comum no círculo de estudos sobre Marx diferenciar-se a produção teórica e a atividade política influenciadas por Marx da produção teórica do próprio autor. Desde o período em que Marx estava vivo, havia diferentes maneiras de referirem-se ao seu partido e à obra dele próprio. Bakunin, o anarquista russo, foi provavelmente o primeiro a usar o termo "marxiano". Marx chegou a afirmar que não era um marxista. Estes termos se consolidaram entre os analistas de Marx da maneira que estão sendo abordados nesta dissertação, ou seja, marxista aqui se refere ao movimento iniciado por Marx e continuado por diversas vertentes teórico-práticas,

com a de Hegel, identificando em ambos a tendência à uma teleologia, ou, pelo menos, a uma coincidência entre sistemas. Na qual ambos os pensadores observam um sentido na história, independentemente da base material ou espiritual que possam dar movimento à história. Sentido que conduziu a História da barbárie à civilização europeia do século XIX.

Em 1857 e 1858 Marx produziu um manuscrito que posteriormente foi publicado com o título de *Grundrisse der Kritik der Politischen ökonomie* (esboço da crítica da economia política). Esse manuscrito é normalmente entendido como elaboração individual preparatória para a produção de *O Capital*. No entanto, contém trechos, raciocínios e elementos que não aparecem em *O Capital*, mas dão boas noções sobre o pensamento de Marx naquele momento da vida. Vejamos alguns que reforçam as teses do grupo do determinismo marxiano:

Há crianças mal-educadas e crianças precoces. Muitos dos povos antigos pertencem a esta categoria. Os gregos foram crianças normais. O encanto de sua arte, para nós, não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que cresceu. Ao contrário, é seu resultado e está indissolavelmente ligado ao fato de que as condições sociais imaturas sob as quais nasceu, e somente das quais poderia nascer, não podem retornar jamais (Marx, 2011, p. 64).

Aqui a antiguidade grega aparece como infância da história da civilização, nada estranho para a historiografia ocidental tradicional. Mas, mais do que a infância da humanidade, aqui aparece a ideia de normalidade, o que demonstra uma expectativa para as fases do desenvolvimento. Em parágrafos próximos podemos ainda ver um exemplo de Marx para a situação “precoce” apresentada pela sociedade inca:

Por outro lado, pode ser dito que há formas de sociedade muito desenvolvidas, embora historicamente imaturas, nas quais se verificam as mais elevadas formas da economia, por exemplo, cooperação, divisão do trabalho desenvolvida etc., sem que exista qualquer tipo de dinheiro, p. ex. o Peru (Marx, 2011, p. 56).

Ainda nos *Grundrisse*, podemos constatar a percepção da sociedade europeia ocidental como sendo a mais desenvolvida da história, evidenciando-se que outras formações sociais, distantes no tempo e no espaço, não serem consideradas como diferentes, mas inferiores:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte

como o leninismo ou o gramscianismo, por exemplo; marxiano, por sua vez, se refere àquilo que pode ser encontrado na obra do próprio Karl Marx.

dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte que nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. (Marx, 2011, p. 58).

Estes são alguns elementos que permitem ao grupo que interpreta o marxismo como determinista produzir no mundo todo tentativas de encaixe da história de povos originários e sociedades coloniais na linha do tempo criada para explicar o capitalismo. Nesta lógica, indígenas do Brasil são vistos como comunistas primitivos, os estados estabelecidos na América pré-colombiana são vistos como escravistas antigos, procura-se feudalismo nas relações econômicas coloniais e as revoltas coloniais são obviamente comparadas com as revoluções burguesas que estão no alicerce político do capitalismo. Para exemplificar estas afirmações podemos buscar na obra do historiador Nelson Werneck Sodré a maneira do marxismo ortodoxo de interpretar a fase de desenvolvimento na qual se encontravam os nativos brasileiros:

O índio vivia no regime da comunidade primitiva, em organização tribal; o português, em regime feudal; o africano, no regime da comunidade primitiva ou no regime escravista. Cada uma dessas correntes humanas carrega essa cultura anterior para o Brasil, onde se encontram. Disso decorre um processo que a sociologia empírica batizou, e a antropologia consagrou, como “aculturação” (Sodré, 1981, p. 5-6).

Regime de comunidade primitiva foi aquele em que os europeus encontraram os indígenas, no Brasil, no século XVI. Essa espécie de organização social e sua incompatibilidade com o regime escravista instaurado pelos colonizadores é que motiva a prolongada luta que leva ou à dizimação dos indígenas ou à sua fuga para o interior (Sodré, 1968, p. 4).

No início da obra citada, o historiador ligado ao Partido Comunista, deixa clara sua filiação à corrente de pensamento que via a explanação de Marx e Engels sobre o desenvolvimento do capitalismo ocidental como a descoberta das únicas fases possíveis pelas quais as sociedades devem passar:

[...] a sociedade, ao longo do tempo, conheceu diversos regimes de produção: a comunidade primitiva, o escravismo, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo. O estudo do processo histórico da sociedade brasileira, objeto deste livro, mostra não só a vigência aqui, da descoberta aos nossos dias, de cada uma daquelas formas, de cada um daqueles regimes de produção, salvo o último [...] (Sodré, 1968, p. 4).

Por outro lado, há pensadores que entendem que o materialismo de Marx produziu uma explicação do capitalismo que se restringe ao processo histórico que culminou no capitalismo da Europa ocidental, havendo assim espaço para diferentes interpretações da história, com outras leis e categorias. Para estes pensadores o futuro não está pronto, mas será resultado das ações humanas do presente. Não há aqui a certeza do triunfo da revolução proletária. Em

consequência disso, há uma profunda responsabilização dos indivíduos para com os rumos da história.

No Brasil, para responder às afirmações de Sodré, podemos encontrar na obra de Caio Prado Júnior exemplo da maneira não mecanicista de abordar a história econômica e política da humanidade:

A ideia de que a evolução histórica da humanidade se realiza através de etapas invariáveis e predeterminadas é inteiramente estranha a Marx, Engels e demais clássicos do marxismo cujas atenções, no que nos interessa aqui, se voltaram sempre exclusiva e particularizadamente para o caso dos países e povos europeus. É deles que se ocuparam, e não generalizaram nunca as suas conclusões acerca das fases históricas percorridas por aqueles países e povos (Prado Jr., 2014, p. 37).

Neste contexto, como podemos ver exemplificado na citação anterior, há um debate sobre a posição do próprio Karl Marx sobre o tema. Alguns entendem que há uma deturpação do sentido original de sua obra, que seria desde o começo uma afirmação da liberdade, uma afirmação da máxima de que os homens fazem a própria história. Outros, no entanto, criticam Marx por pregar uma nova fé, baseada na suposta descoberta de leis universais do desenvolvimento social, leis que levariam a humanidade para o socialismo da mesma forma que a gravidade da Terra traz para o solo a pedra lançada ao ar.

Além disso, há ainda quem entenda que Marx mudou de discurso ao longo da vida, tendo iniciado sua vida intelectual como um humanista, partidário da liberdade, e terminado como um físico da sociedade. Apesar do autor ter demonstrado não ser este o caso em suas últimas correspondências, como veremos adiante.

Estas especulações sobre como pensava Marx sobre a inevitabilidade do futuro socialista, ou sobre a liberdade dos indivíduos e da sociedade, encontram paralelo na obra do jovem Marx, quando este, após a conclusão do curso de Direito, empenha seus esforços mentais na filosofia.

Karl Marx, em sua tese de doutorado, apresentada em 1841 à Universidade de Jena, tratou das diferenças na filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro, fazendo, como Hegel, um resgate da filosofia antiga pré-socrática e dando-lhe nova importância no pensamento ocidental. O fundamental na referida tese é a apresentação de uma diferença profunda nas concepções de dois pensadores atomistas do passado. De um lado, e primeiramente, do ponto de vista cronológico, fica Demócrito, acreditando que tudo o que existe é feito de átomos em queda, e que estes seguem as únicas trajetórias possíveis, sem espaço para a aleatoriedade, ou, muito menos, para a deliberação de suas trajetórias. Epicuro, ao contrário, teria, como mostrou

Marx, uma concepção da realidade em que há espaço para o contingente, o que pode ser, o aleatório.

De acordo com Marx,

Demócrito emprega como forma de reflexão da realidade a necessidade, Aristóteles diz que ele deriva tudo da necessidade. Diógenes Laércio relata que a voragem dos átomos, causadora da gênese de tudo, é a necessidade democrática (Marx, 2018. p. 47).

Acima, uma afirmação da necessidade como realidade fundamental de Demócrito. Só uma das diversas afirmações do autor que demonstra sua percepção da diferença básica entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro, apresentada em sua tese que segundo José Paulo Netto *é uma amostra qualificada e original de sóbria e refletida crítica textual, realmente surpreendente como elaboração de um pensador que nem sequer completara 23 anos* (Netto, 2020. p.56).

Além disso, ainda segundo José Paulo Netto, a tese doutoral de Marx apresenta elementos que posteriormente serão cruciais para a ruptura de Marx com os jovens hegelianos:

na dissertação, esboçam-se traços de uma nova concepção do desenvolvimento histórico da filosofia, direcionados para a formulação materialista e com implicações políticas que apontavam para um posicionamento que, transcendendo parâmetros liberais, conduziam a um democratismo radical. Vale dizer: o Marx que se habilitava agora para o magistério universitário já não era exatamente aquele Marx que, em 1839, Bauer estimulava a abraçar a carreira docente; Marx estava passando por ponderáveis mudanças, assim como o próprio Bauer: a esquerda hegeliana, em face da conjuntura política que estava prestes a emergir, começava a se diferenciar e a se dividir visivelmente. (Netto, 2020. p.56)

Note-se que Netto aponta uma tendência de democratismo radical no jovem Marx, o que faz muito sentido quando pensamos na defesa de um raciocínio que privilegia a possibilidade da liberdade. Afinal, só pode haver deliberação democrática se houver possibilidade de deliberar, isto é, liberdade. O que parece ser pura especulação filosófica metafísica é algo que está no âmago da questão política. A inquietação com a possibilidade de mudar o real estava na realidade atômica tanto quanto estava no contexto social.

A questão que inquietou Marx na Alemanha da primeira metade do século XIX é algo que de tempos em tempos reaparece, muitas vezes sob palavras, raciocínios e categorias diferentes, mas sempre com o questionamento sobre a possibilidade da liberdade.

Entre fins de 1839 e todo o ano de 1840, Marx mergulha de maneira especial, mas não exclusiva, na história da filosofia grega pós-aristotélica (ele nutria já grande admiração por Aristóteles) (Netto, 2020. p.54).

Na pista dos estudos feitos por Marx, podemos buscar na obra de Aristóteles a questão, e perceberemos, por exemplo, que o filósofo estava atento à questão, como podemos observar no livro II da Física:

E poder-se-ia indagar por que, afinal, nenhum dos antigos sábios, ao enunciar as causas concernentes a geração e corrupção, nada delimitou a respeito do acaso, mas, ao que parece, tampouco eles julgaram haver algo por acaso. Mas isso é, de fato, espantoso, pois muitas coisas vêm a ser e são por acaso e pelo espontâneo (Aristóteles, 2009. p. 51).

Curiosamente, na citação acima, o filósofo assume a posição de quem observa uma realidade com muitos acasos e espontaneidades. No entanto, não se pode esquecer que o pensador em questão é o mesmo que conclui a necessidade do primeiro motor imóvel, sugerindo uma compreensão da realidade que inclui uma sequência de relações causais necessárias. Não há aqui uma contradição? O presente texto existe em função deste tipo de situação que causa a quem o escreve a intuição de que uma compreensão do mundo como rigorosamente determinístico ou uma compreensão do mundo como um lugar de possibilidades, não passa de crença, ou, de uma tomada de posição sobre algo que nossa razão não alcança.

2 UMA BREVE HISTÓRIA DO ESPECTRO QUE RONDA O MARXISMO

Para seguir a trilha da questão do *clinamen* ao longo do tempo, no entanto, para que seja possível compreender o problema abordado de maneira mais séria, torna-se necessária a compreensão do mesmo imbricado no desenvolvimento histórico da filosofia ocidental. Então, aparece a necessidade da explanação sobre como exatamente está definida a filosofia ocidental aqui, e já no início temos a complexidade da multiplicidade de narrativas e abordagens para o tema da origem da filosofia ocidental e suas questões filosóficas. Pois, apesar de ser quase unânime no ocidente atual que a filosofia ocidental é um construto autóctone dos gregos antigos, essa quase unanimidade se constituiu recentemente.

Foi somente a partir do século XIX que se consolidou na Europa o entendimento de que a filosofia é uma produção da Grécia antiga. Essa tradição atribui ao século VI a.C. uma condição muito especial que por diversos fatores permitiu aos gregos produzir um novo tipo de conhecimento que viria a se transformar na filosofia ocidental e transformar todo o ocidente. Nessa perspectiva estão, por exemplo, os italianos Reale e Antiseri, conhecidos filósofos e historiadores da filosofia na transição do século XX para o século XXI.

A filosofia, como termo ou conceito, é considerada pela quase totalidade dos estudiosos como criação própria do gênio dos gregos. Efetivamente, enquanto todos os outros componentes da civilização grega encontram correspondência junto aos demais povos do Oriente que alcançaram elevado nível de civilização antes dos gregos (crenças e cultos religiosos, manifestações artísticas de natureza diversa, conhecimentos e habilidades técnicas de vários tipos, instituições políticas, organizações militares etc.), no que se refere à filosofia, encontramos-nos, ao invés, diante de um fenômeno tão novo que não só não encontra correspondência precisa junto a esses povos, mas tampouco nada tem de estreita e especificamente análogo (REALE, 2003, p. 4).

Apesar desta ser a visão de uma tradição reforçada a partir do século XIX, há também quem traga outras explicações para esta origem. Como exemplo podemos citar a obra *Atenea Negra*, de Martin Bernal, que trata da possibilidade dos gregos terem herdado dos egípcios os elementos necessários para a produção de sua filosofia. Como se pode ver abaixo, Bernal aponta desde o início de seu trabalho que a visão de que a originalidade dos gregos é uma invenção recente.

Muitas pessoas consideram surpreendente o fato de o modelo ariano, em cuja veracidade a maioria de nós foi levada a acreditar, só se ter desenvolvido na primeira metade do século XIX. Na sua forma inicial ou "lata", este novo modelo negava a autenticidade das povoações egípcias e punha em causa as dos fenícios. O que eu chamo de modelo ariano "radical", que floresceu no auge do anti-semitismo, ou seja, durante a última década do século passado e

durante as décadas de 1920 e 1930, negava até mesmo a existência de uma influência cultural fenícia. Segundo o modelo ariano, teria havido uma invasão vinda do norte - da qual a tradição antiga não dá provas - que teria dominado a cultura local "egeia" ou "pré-helénica". A civilização grega é considerada o resultado de uma mistura entre os helenos, que falavam uma língua indo-europeia, e os povos indígenas que tinham subjogado. É a criação deste modelo ariano que me leva a intitular este volume A invenção da Grécia Antiga, 1785-1985 (Bernal, 1993, p. 29-30)

Na posição de militante oposto já encontramos em Diógenes Laércio a informação de que na própria antiguidade grega havia quem defendesse a percepção de que a produção cultural grega fora herdeira da cultura de outros povos. Laércio é uma importante referência na história da filosofia e, apesar de ser por vezes apontado como tolerante com algumas imprecisões, foi muito usado pelos europeus modernos na redescoberta da antiguidade clássica. Pouco se sabe sobre o autor que viveu no século III de nossa era. Sua obra mais conhecida é "*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*", onde o historiador compila as vidas dos filósofos gregos antigos, de Tales a Epicuro, portanto, dos pré-socráticos ao período helenístico. Nas primeiras palavras da referida obra Laércio já posiciona contra pensadores (não identificados) que atribuíam em seu tempo a filosofia aos bárbaros. Então, apesar de Laércio ser uma importante referência, não é possível negar que mesmo entre os helenos havia quem entendesse a origem da filosofia fora da Grécia.

Segundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros. Esses autores sustentam que os persas tiveram seus Magos, os babilônios ou assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas; além disso entre os celtas e gálatas encontram-se os chamados Druidas ou Veneráveis, de acordo com o testemunho de Aristóteles em sua obra O Mágico e de Sotíon no Livro XXIII de sua obra Sucessões dos Filósofos. As mesmas autoridades dizem que Mocos era fenício, Zâmolxis era trácio e Atlas era líbio. Para os egípcios Héfaistos era filho do Nilo, e com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes e profetas seus principais expoentes.

Esses autores ignoram que os feitos por eles atribuídos aos bárbaros pertencem aos helenos, com os quais não somente a filosofia mas a própria raça humana começou (Laértios, 2008, p.13).

No entanto, o próprio Diógenes Laércio, ao apresentar a biografia de Tales de Mileto, o tradicionalmente conhecido primeiro filósofo, afirma que o mesmo só tivera como professores sacerdotes egípcios:

Tales disse que o princípio do universo é a água, e que o mundo é dotado de alma e repleto de divindades. Segundo consta ele teria identificado as estações do ano e o teria dividido em 365 dias. Ninguém lhe deu lições, com a única exceção de sua viagem ao Egito onde passou algum tempo com os sacerdotes (Laértios, 2008, p.19).

Contudo, a questão sobre a origem afro-asiática do pensamento grego não é tema desta dissertação, apesar de ser citada neste momento inicial para estabelecermos a consciência do quão movediço pode ser o solo sobre o qual construímos nosso edifício teórico. Então, conscientes da controvérsia, segue-se pelo modelo ocidental tradicional (desde o século XIX) que atribui aos gregos o surgimento da filosofia ocidental.

2.1 ANTIGUIDADE

Partindo do contexto exposto anteriormente, costuma-se entender que a filosofia ocidental nasceu no século VI a.C. como tentativa de explicar o mundo, de explicar a realidade objetiva da natureza, fora da mente humana. Como já exposto acima, Tales de Mileto é tido como o primeiro filósofo. Ele integra um grupo de filósofos que é habitualmente chamado de filósofos da natureza, ou físicos, ou simplesmente pré-socráticos.

Depois destes, por óbvio, temos Sócrates como referência para um novo período, o período clássico da filosofia grega antiga. No qual se destacam os nomes de Sócrates, Platão e Aristóteles. Neste período, filosofia se consolida como uma ciência humana, se formos aplicar as definições atuais para dividir as áreas do conhecimento, o que não ocorria na antiguidade.

Vejamos sinteticamente alguns dos principais pré-socráticos e suas ideias sobre a *arché*, (o princípio de tudo, aquilo do qual tudo é feito). Afinal, basicamente é disso que se trata quando o assunto são os pré-socráticos, e os mesmos são citados nesta dissertação pela aproximação que fazem do tema da mesma. Pois, ao tentarem explicar o mundo sobre suas bases materiais, os pré-socráticos se deparam com o problema da possibilidade da matéria se over de maneira aleatória ou estritamente determinada. Neste contexto, a busca pela *arché* também inclui a busca pelo fundamento último da liberdade.

Segundo a tradição, Tales de Mileto (625-558 ac), de origem fenícia, foi o pioneiro da reflexão filosófica. Ele foi o primeiro a romper com as explicações mitológicas da realidade e é desde a antiguidade identificado como ateu, apesar da concepção atribuída a ele de um mundo repleto de divindades, como visto na última citação. Para ele, a matéria-prima básica do universo, a *arché*, é a água. Considerando a geografia grega, com suas diversas ilhas e a aparente infinitude do mar, torna-se compreensível que tenha afirmado que a terra repousa sobre a água e provém dela. Soma-se isso ainda a percepção de que tudo o que é vivo é úmido. Não há, atualmente, fragmentos diretos da obra de Tales. Conhecemos suas ideias a partir de exposições feitas por outros pensadores

A questão do *clinamen* ainda não aparece naquilo que conhecemos das ideias de Tales. No entanto, é possível presumir que ao atribuir à água a condição de arché, Tales supõe que nela está o princípio da liberdade. Isto se considerarmos que para os gregos, e Tales se inclui nisto, a atribuição de divindade a elementos da natureza dava-lhes em seu imaginário a condição de autonomia, dotava estes elementos de vontade e, portanto, de liberdade. Esta afirmação pode ser encontrada, por exemplo nas palavras de Hegel, traduzidas pelo professor Ernildo Stein para a edição brasileira de Os Pensadores: “os gregos consideram o sol, as montanhas, os rios, etc. como forças autônomas, honrando-os como deuses, elevados pela fantasia a seres ativos, móveis, conscientes, dotados de vontade” (Souza, 2000, p.42).

Anaximandro (610 - 545 ac) foi discípulo e continuador da escola de Tales. É tido como o primeiro a registrar de forma escrita o pensamento filosófico. Segundo Diógenes Laércio, Anaximandro

afirmou que o princípio e elemento era o infinito, sem defini-lo como ar, ou água, ou qualquer outra coisa. Disse também que as partes sofrem mudanças, porém o todo é imutável; que a terra, esférica quanto à forma, fica no meio, ocupando o lugar central; que a lua não brilha com luz própria, derivando sua luminosidade do sol; além disso, o sol é tão grande quanto a terra e se compõe do fogo mais puro (Laércio, 2008, p. 47).

Dos poucos fragmentos que restaram de sua obra, abaixo está reproduzido o fragmento registrado por Simplicio, seu doxógrafo.

Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo (Souza, 2000, p.42).

Novamente, podemos apenas especular a questão do *clinamen* na concepção de pensadores que ainda não haviam dedicado, até onde sabemos, reflexões específicas sobre a questão. Para especular a problemática em Anaximandro, podemos ver a interpretação de Nietzsche sobre o indeterminado de Anaximandro, e aqui, pelo menos na língua portuguesa podemos pensar na questão da indeterminação como tendo dois sentidos, primeiramente como aquilo do qual não podemos saber o suficiente para determinar o que é; e, em segundo lugar, como aquilo que não está sujeito à causalidade absoluta:

“Por que, então, tudo o que veio a ser já não foi ao fundo há muito tempo? De onde vem o fluxo sempre renovado do vir-a-ser? Ele só sabe salvar-se dessa pergunta por possibilidades místicas: o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem

no ser eterno, as condições para o declínio daquele ser em um vir-a-ser na injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas tem desde sempre uma índole tal que não se pode prever nenhum término para aquele sair dos seres isolados do seio do “indeterminado” (Souza, 2000, p.54).

Ora, se não é possível, de acordo com Nietzsche que Anaximandro vislumbrasse uma previsão de término do vir-a-ser. Podemos especular que Anaximandro também está na lista de pensadores que imaginam uma realidade não estritamente teleológica, e, portanto, como um partidário do *clinamen*.

Anaxímenes (585-528 ac) é o terceiro e último elemento do grupo dos milésios, os filósofos de Mileto ligados ao pensamento de Tales. Anaxímenes não sustentou a ideia da água como princípio nem o infinito de Anaximandro. Sua *arché* era o ar, que, na sua concepção poderia se apresentar menos ou mais condensado, mais ou menos quente e assim produzir a multiplicidade.

Anaxímenes ensinou que a substância originária não poderia ser a água (como acreditava Tales) nem tampouco o apeiron (como dissera Anaximandro), mas o ar infinito (o pneuma ápeiron) que, através da rarefação e da condensação, forma todas as coisas. O ar recobre toda a ordem do universo como um elemento vivo e dinâmico. Como a alma humana, ele é como um sopro, um hálito que informa toda a matéria: “Da mesma maneira que nossa alma, que é ar, nos mantém unidos, também o sopro e o ar mantêm o mundo inteiro” (Japiassú, 2008, p.20).

Para identificar se Anaxímenes seguia os outros milésios na concepção da realidade como suscetível de aleatoriedade ou liberdade, podemos ver mais uma vez o comentário de Hegel sobre as ideias do pensador pré-socrático: “Simplicio diz expressamente que “para Anaxímenes o ser originário foi uma natureza infinita e una, como para Anaximandro, só não, como para ele, uma natureza infinita, mas uma determinada, a saber o “ar”, que ele, porém, parece ter concebido como algo animado”(Souza, 2000, p. 58).

Então, se entendermos que algo animado é algo dotado de espírito e vontade, podemos incluir Anaxímenes nos partidários da liberdade, obviamente de forma indireta, aqui, com base na autoridade de Simplicio e Hegel.

Heráclito de Éfeso (540-470 ac) é famoso por sua teoria do *Devir*, isto é, sua teoria de que tudo está em constante transformação, de que tudo é um constante fluir, um vir-a-ser incessante. O Devir seria a *arché* de Heráclito. Tal concepção introduz uma novidade na forma de encarar o princípio fundamental da natureza. Heráclito é provavelmente o primeiro grego a atribuir a um processo, isto é, a algo abstrato, a condição de princípio fundamental da natureza material.

Numa série de aforismos, Heráclito enfatiza o caráter mutável da realidade, repetindo uma tese que já surgira nos mitos arcaicos e, com dimensão filosófica, desde os milesianos. Mas em Heráclito a noção de fluxo universal torna-se um mote insistentemente glosado: "Tu não podes descer duas vezes no mesmo rio, porque novas águas correm sempre sobre ti" (Souza, 2000, p. 25).

Heráclito entendia que o Devir era resultado da luta entre forças contrárias que atuavam por toda parte, o tempo todo. À primeira olhada parece fácil defini-lo como dotado de uma concepção não determinista da realidade, porém, não é fácil nem possível fazê-lo. Pois, a complexidade de sua concepção da realidade como realização de um *logos* é transmitida à tradição dialética e chega a Hegel. Essa complexidade de definição para a dialética de Heráclito ou Hegel no que se refere ao determinismo ou ao *clinamen* será retomada rapidamente nas páginas seguintes, mas aqui já deve ficar claro que não há nesta dissertação elementos e análises suficientes para afirmar com clareza e distinção se Heráclito e Hegel podem ou não ser entendidos como deterministas.

Ao contrário de Heráclito, para quem o ser era uma ilusão, Parmênides de Eleia (530-460 ac) afirmava o ser, e com isso afirmava a verdade da razão sobre a aparência captada pelos sentidos. Por motivos lógicos, o ser de Parmênides era uno, indivisível e imóvel. Por suas afirmações de conteúdo lógico, puramente formal, é possível perceber que sua filosofia se distanciava da experiência sensível. Sua escola manteve essa característica. Por exemplo, o famoso paradoxo em que Aquiles e uma tartaruga disputam uma corrida, usado na escola eleata para negar o movimento, é uma óbvia afirmação do distanciamento que sua filosofia se propunha a manter da concepção de que os sentidos seriam capazes de captar a realidade do mundo. Neste sentido, Parmênides também se inclui no grupo de pré-socráticos que não identificam diretamente, a partir do conhecimento sensível, na natureza o princípio fundamental da mesma.

Historicamente, o que Parmênides faz é extrair do fundo das primeiras cosmogonias filosóficas seu arcabouço lógico, centralizado na noção de unidade. Ao mesmo tempo, tratando essa noção com estrito rigor racional, mostra que ela parece incompatível com a multiplicidade e o movimento percebidos. "O que é", sendo "o que é", terá de ser único: além do "o que é" apenas poderia existir, diferente dele, "o que não é" — o que seria absurdo, pois significaria atribuir existência ao não-ser, impensável e indivisível. Pelo mesmo motivo — simples desdobramento do princípio de identidade —, o ser tem de ser eterno, imóvel, finito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível. A esses atributos Parmênides acrescenta o da corporeidade, exprimindo uma constante na concepção da realidade até esse momento — e que justamente então começa a entrar em crise (Souza, 2000, p. 21).

Na questão do determinismo ou da liberdade, parece plausível supormos que Parmênides não possa ser um partidário da liberdade. Pois, se o pensador nega o movimento. Se entende que o Ser real é imóvel no tempo e no espaço, não há como imaginar uma aproximação deste com a declinação, isto é, com o *clinamen*.

Demócrito (460-370 ac), um dos principais nomes desta dissertação, nasceu em Abdera, uma cidade jônica da Trácia. Foi um dos pensadores com produção escrita mais numerosa da antiguidade. Diógenes Laércio afirmou que o filósofo deixou cerca de noventa obras. Sucessor de Leucipo na escola atomista de Abdera, sua filosofia teria sido ignorada em Atenas por um longo período de tempo. Sobre Demócrito e o atomismo de sua escola cabe reforçarmos o entendimento da filosofia materialista conectada com seu contexto e problemas advindos do estudo de filósofos anteriores, especialmente quando nos referimos às diferenças entre Heráclito e Parmênides. Pois, embora partindo de um princípio diferente, os atomistas, e especialmente Demócrito, apresentam uma teoria que possibilita a coexistência do *Ser* de Parmênides com o *Devir* de Heráclito. E esta dissertação o que mais interessa da obra dos atomistas é o fato de que a escola propunha um mundo composto de átomos, partículas invisíveis, muitíssimo pequenas, indivisíveis, que compunham todas as coisas.

Repetindo a afirmação acima, a proposta dos átomos pela escola atomista, por um lado, conflitou com Parmênides, para quem o ser era um, mas, por outro lado, também tornou possível conciliar as noções de Devir de Heráclito com as noções da escola eleata de Parmênides, onde o ser é imutável. É como se o átomo, apesar de ser múltiplo, fosse cada um Ser, uma espécie de simbiose entre a concepção de Parmênides e a concepção de Heráclito sobre a realidade. O atomismo traz a possibilidade do movimento juntamente com a possibilidade da compreensão do Ser, obviamente não de forma unânime entre os pensadores, mas há esta possibilidade de percepção: o atomismo inclui na sua noção de realidade a noção de espaço, diferente de Parmênides, que entendia que o ser é; e que sobre o não ser, nada poderia ser dito (não há vazio, espaço). Para os atomistas que entendem o movimento dos átomos no espaço, há os átomos e há o espaço, que é algo, mas algo vazio, que torna possível o movimento.

Partindo de colocações do eleatismo — particularmente de que a afirmação do movimento pressupõe o não-ser —, Leucipo e Demócrito teriam concluído que exatamente porque o movimento existe (como mostram os sentidos), o não-ser (corpóreo) existe. Afirma-se, assim, pela primeira vez, a existência do vazio. E nesse vazio é que se moveriam os átomos, partículas corpóreas, insecáveis (indivisíveis fisicamente, embora divisíveis matematicamente). Os átomos apresentavam ainda outras características: seriam plenos (sem vazio

interno); em número infinito; invisíveis (devido à pequenez); móveis por si mesmos; sem nenhuma distinção qualitativa; apenas distintos por atributos geométricos — de forma, tamanho, posição (como N se distingue de Z) e, quando agrupados, distintos pelo arranjo (como AN se distingue de NA). Todo o universo estaria, portanto, constituído por dois princípios: o contínuo incorpóreo e infinito (o vazio), e o descontínuo corpóreo (os átomos). Rompe-se, desse modo, o monismo corporalista, que vinha sendo um pressuposto das diversas cosmogonias e cosmologias gregas (Souza, 2000, p. 31).

Epicuro de Samos (341-270 ac), em Atenas, no ano 306 a.C., fundou uma escola filosófica que foi alvo de ataques de diversos pensadores, dentre os motivos das hostilidades provavelmente está o fato da escola epicurista aceitar a diversidade dentre os alunos, que podiam ser homens, mulheres, ou estrangeiros, por exemplo.

Epicuro retomou o atomismo do passado e apresentou uma condição nova para os átomos. Geralmente há referência de que a escola atomista de Leucipo e Demócrito tinha uma concepção de realidade na qual os átomos só podiam se mover de acordo com as leis da natureza. Na verdade, não se falava nesta época desta forma, “leis da natureza”, mas, pelo que se sabe, a escola de Leucipo e Demócrito entendia que o movimento dos átomos só se dava de acordo com a razão, pela necessidade, só havia uma possibilidade de movimento. Demócrito chegou a afirmar que não havia em cima e embaixo na natureza os átomos estariam infinitamente dispersos e se movendo de acordo com a razão, em movimentos necessários que muitas vezes se apresentariam como turbilhões, vórtices que antecipam a percepção do movimento semicircular dos astros, causado pelas forças gravitacionais.

Epicuro, no entanto, tem uma concepção de que os movimentos existentes no mundo são ocasionados pela queda infinita dos átomos no espaço. O que diferencia o materialismo de Epicuro do materialismo de Demócrito é que Epicuro entende que na queda dos átomos há a possibilidade de um desvio a um elemento de aleatoriedade, o que poderia ser a fundamentação da liberdade humana ou da aleatoriedade na natureza. E a questão da aleatoriedade, do acaso, na natureza, e se concebermos o ser humano como essencialmente matéria natural, é fundamental para a compreensão de que há alguma liberdade.

A teoria da "declinação" dos átomos (*clinamen*) foi introduzida não só por razões físicas, mas também e sobretudo por razões éticas. Com efeito, no sistema do antigo atomismo tudo ocorre por necessidade: o fado e o destino são soberanos absolutos; mas, num mundo no qual predomina o destino não há lugar para a liberdade humana e, em consequência, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe e, portanto, também não há lugar para a vida do sábio (Reale, 2003, p. 265).

A questão do *clinamen* de Epicuro, Demócrito ou Marx também é questão para quem assume a posição dualista, seja platônica ou cartesiana, de onde ficaria muito mais fácil conceber a liberdade, bastando atribuir ao espírito a faculdade da liberdade. No entanto, mesmo a tradição dualista encontra problemas, neste caso, o *clinamen* aparece como livre-arbítrio e o determinismo pode aparecer como presciência divina. Isto é, pela lógica formal: se a divindade conhece o futuro, como podemos imaginar a liberdade? Agostinho e Tomás de Aquino respondem de forma semelhante a Aristóteles, soando incompreensíveis ao redator destas linhas.

2.2 PATRÍSTICA E ESCOLÁSTICA

No texto “sobre o livre arbítrio”, Agostinho de Hipona dialoga com seu amigo Evódio, argumentando que uma pedra em queda livre não pode ser comparada com uma alma que decide. E não há como não notar que o uso do exemplo da queda livre de uma pedra parece fazer referência à queda dos átomos conforme a concepção dos atomistas antigos.

AGOSTINHO. Você nega que o movimento pelo qual se move uma pedra é o movimento da pedra? Não estou falando do movimento por meio do qual nós a movemos, nem de uma outra força que a mova, tal como quando ela é lançada para cima, mas do movimento pelo qual, por uma tendência própria, ela se dirige para a terra e cai.

EVÓDIO. Não nego que esse movimento, por meio do qual, como você disse, a pedra se inclina e se dirige para baixo seja mesmo dela. É um movimento natural. Mas, se a alma tem um movimento desse tipo, certamente será também um movimento natural. Entretanto, o que se move naturalmente não pode ser censurado. Se assim fosse, ainda que a alma se movesse em direção à sua própria ruína, estaria sendo compelida pela necessidade de sua natureza. Mas, se não temos mais dúvida de que esse movimento é culpável, devemos negar, de todas as maneiras, que ele seja natural. Dessa maneira, não pode ser semelhante ao movimento por meio do qual, por natureza, a pedra se move (Agostinho, 2021, p. 105).

Tomás de Aquino, como já referido, responde de forma semelhante a Aristóteles, quando o filósofo do primeiro motor escreve que coisas surgem do acaso. Tomás responde em seu livro “o livre arbítrio” simplesmente que a presciência divina não é um impedimento ao livre arbítrio, ao dialogar com o próprio Agostinho.

Além do mais, é necessário ocorrer aquilo que Deus previu, pois a presciência de Deus não pode falhar. Ora, Deus previu todos os atos humanos. Logo, ocorrem por necessidade; e, assim, o homem não tem livre-arbítrio para agir.”³ Respondo, dizendo que, pela presciência de Deus, não se pode concluir que nossos atos sejam necessários com necessidade absoluta [...](Aquino, 2015, p. 60)

Então, podemos concluir que a presciência divina também não seria absoluta? Ou seja, estamos de uma forma diferente lidando justamente com a questão do *clinamen*, em um quadro onde a inexorabilidade da trajetória da queda dos átomos recebe o nome de presciência de Deus.

Mesmo tendo em consideração que as discussões medievais acerca do livre-arbítrio são muito próximas do tema deste texto, adentrar nos meandros intelectuais deste período da filosofia ocidental seria um desvio muito grande do itinerário a que esta dissertação se destina. A modernidade, pelo menos imediatamente, é mais interessante para a linha de raciocínio aqui apresentada.

2.3 MODERNIDADE

Marcando o início da modernidade, temos o exemplo de Descartes, que também se ocupou da questão e atribuiu a liberdade à alma (*res cogitans*). Sem, no entanto, negar uma condição mecânica do mundo. Pois, de acordo com Antiseri e Reale, Descartes via tudo o que não era alma como máquina:

Tanto o corpo como os organismos animais são máquinas e, portanto, funcionam com base em princípios mecânicos que regulam seus movimentos e suas relações. Em contraste com a teoria aristotélica das almas, exclui-se todo princípio vital (vegetativo e sensorial) do mundo vegetal e animal. Também nesse caso o que importa é a mudança do quadro sistemático, porque daí em diante também o corpo e qualquer outro organismo seriam objeto de análise científica no quadro dos princípios do mecanicismo (Reale, 2005, p. 301).

Diferente de Descartes, ainda no início da modernidade, Thomas Hobbes nega a *res cogitans* e pensa um mundo estritamente material, mecânico e determinista. Tal concepção de realidade pode parecer comum se tivermos em mente um contexto de valorização das ciências positivas, como no contexto pós revolução industrial, por exemplo. Mas este não era o contexto de Hobbes. Surpreendentemente, Hobbes concilia uma aceitação de um mundo estritamente

³ Aqui, trecho da obra Cidade de Deus, de Agostinho, é citado por Aquino como sendo uma pergunta.

material com a fé cristã, expressando em seus textos várias vezes a aceitação de fundamentos religiosos. O pensador inglês parece aceitar tranquilamente a contradição entre a liberdade e a onisciência, da mesma maneira que Aristóteles e Tomás, como podemos ver no trecho a seguir, extraído do *Leviatã*.

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a liberdade que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela necessidade de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso (Hobbes, 1974, p. 134).

Continuando pela trilha cronológica da filosofia ocidental, podemos pensar em Rousseau e na conhecida afirmação de que para ele "a sociedade corrompe". Essa noção não seria uma pista de uma visão não teleológica, portanto, livre, do desenvolvimento humano? Aparentemente, mesmo sem explicar como imagina a fundamentação da liberdade, Rousseau registra a atenção ao problema no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*:

A natureza comanda todo animal e o animal obedece. O homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma. A física explica de alguma maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas na capacidade de querer, ou melhor, de escolher, e no sentimento dessa capacidade encontram-se apenas atos puramente espirituais que de modo nenhum se explicam pelas leis da mecânica (Rousseau, 2013, p. 43).

Com os exemplos citados, é possível perceber o panorama geral da questão do *clinamen* se desenvolvendo pela história da filosofia anterior ao contexto da produção intelectual de Marx, seja sob os marcos do monismo materialista, seja sob a observância de preceitos religiosos.

Então, o século XIX, o século de Marx, se inicia fortemente marcado pelo positivismo materialista. No Ocidente, a cientificidade parece ser uma garantia da aceitação das teorias. Sobre a força do determinismo no século XIX é possível tomar como referência a afirmação de Reale e Antiseri:

O estudo da mecânica, como fora proposto por Galileu e Newton e como se desenvolvera posteriormente, conduziu à concepção rigidamente determinista do mundo físico e, conseqüentemente, da centralidade da mecânica em relação a toda a realidade natural. Como se sabe, a mecânica clássica baseia-se na lei da gravitação universal e nas três leis da dinâmica: em princípio, delas é possível deduzir com precisão e sem nenhuma margem de indeterminação a evolução segura de um sistema material qualquer, desde que se conheçam suas condições iniciais e suas características mecânicas. A ideia do determinismo mecanicista permeia toda a cultura do século XIX, e o personagem mais representativo do determinismo mais extremo é P. S. de Laplace (1749-1827) (Reale, 2005, p. 346).

Pierre-Simon Laplace, Marquês de Laplace, foi um cientista francês que se ocupou principalmente com a matemática e a mecânica celeste, inclusive, sua obra principal tem justamente como título “*Mecânica Celeste*”. Além desta, e de especial interesse aqui, publicou em 1814 o *Ensaio filosófico sobre as probabilidades (Essai philosophique sur les probabilités)*, onde podemos encontrar a citação abaixo, que demonstra com absoluta clareza do que se trata quando se afirma uma realidade determinística:

Uma inteligência que, em um dado momento, conhecesse todas as forças que animam a natureza e as situações respectivas dos seres que a compõem, se, além disso, fosse suficientemente vasta para submeter esses dados à análise, englobaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do mais leve átomo: nada seria incerto para ela, e o futuro, como o passado, estaria presente aos seus olhos⁴ (Laplace, 1840, p. 4).

Então, podemos concluir que a questão do determinismo ou da liberdade estava nitidamente viva no século XIX. O problema abordado por Karl Marx em sua juventude, além de ser antigo, no sentido de que já estava presente nos primórdios do pensamento ocidental, também era um problema do século XIX, era algo a ser considerado, e foi, por Hegel. Pois, a dialética idealista hegeliana esteve envolvida com a contingência, isto é, com aquilo que pode ser ou não ser.

A contingência é algo que parece uma questão simples na vida cotidiana. Porém, sob uma concepção de desenvolvimento progressivo, onde há identidade entre real e racional, fica difícil conciliar a teleologia de uma história pré-definida com a possibilidade da aleatoriedade. Seria como pensar uma progressão aritmética cuja razão permitisse que os termos pudessem ser ou não ser.

⁴ Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux.

2.4 HEGEL E O ATOMISMO ANTIGO

Hegel apresenta em *lições da filosofia da história* sua impressão sobre o atomismo de Demócrito e especialmente sua discordância com Epicuro. Pois, a declinação do átomo proposta por Epicuro é uma afronta à percepção teleológica que Hegel tem da história. Hegel percebe que a metafísica geral de Epicuro também aborda o átomo, mas acrescenta a imprecisão às concepções de Leucipo e Demócrito. Hegel aponta que Epicuro, como Demócrito, considera que a essência e a verdade das coisas se encontram nos átomos e no vazio. Sendo que os átomos não teriam qualidades, além da forma, do peso e da grandeza.

Para além de figuras diferentes, os átomos têm também movimentos diferentes, devido em particular à sua gravidade, que é a sua tendência fundamental; mas este movimento difere um pouco, na sua direção, da linha reta. De fato, Epicuro atribui-lhes um movimento curvilíneo, pois de outra forma não se poderiam entrecostar-se. Isso dá origem a uma série inumerável de aglutinações e conformações especiais; e essas são as coisas⁵ (Hegel, 1995B, p. 387).

De acordo com a leitura de Hegel, Epicuro afirmava que todas as características da matéria são suscetíveis de mudança, mas os átomos permanecem constantes. A dissolução de algo composto requer algo que seja sólido e indissolúvel, que não mude para aquilo que não é, nem para aquilo que surge do nada. Podemos ainda dizer que para Epicuro, segundo Hegel, no ser humano, o pensamento é semelhante ao que os átomos e o vazio são nas coisas, isto é, dentro delas. Portanto, os átomos e o vazio fazem parte do movimento do pensamento ou estão para ele como as coisas estão em si mesmas. O processo de pensamento baseia-se nos átomos da alma.

A filosofia epicurista, aliás, não é frequentemente mencionada de forma desfavorável; e é precisamente isso que nos obriga a determo-nos um pouco mais neste ponto. De fato, na medida em que o dissolvido disperso e o vazio é a essência, segue-se imediatamente que Epicuro nega a relação mútua entre estes átomos como algo com finalidade em si mesmo. Tudo aquilo a que chamamos plasmações e organizações e, em geral, a unidade do fim da natureza, faz parte, segundo este filósofo, das qualidades, da combinação externa das figurações dos átomos, que não é, portanto, mais do que um acontecimento fortuito e o resultado de um movimento fortuito; os átomos

⁵ Aparte de distintas figuras, los átomos tienen también distinto movimiento, debido concretamente a su gravedad que es su afecto fundamental; pero este movimiento difiere algo, en su dirección, de la línea recta. En efecto, Epicuro les atribuye un movimiento curvilíneo, ya que de otro modo no podrían entrecostarse. Esto hace nacer una serie innumerable de aglutinaciones y conformaciones especiales; y éstas son las cosas.

formam assim uma unidade puramente superficial, não lhes sendo essencial⁶ (Hegel, 1995B, p. 387-388).

Posteriormente, aplicando a racionalidade do desenvolvimento do Espírito à história, Hegel chega, como é sabido, na Europa de seu tempo, e vê nos povos germânicos a realização do *telos* histórico, isto é, a realização da liberdade, afinal, segundo ele “só os povos germânicos, através da cristandade, é que vieram a compreender que o homem é livre e que a liberdade de espírito é a própria essência da natureza humana” (Hegel, 2001, p. 63). Em oposição a isso, Hegel interpreta que os orientais não haveriam ainda alcançado o nível de desenvolvimento dos germânicos, pois, entendia que “os orientais ainda não sabem que o Espírito - o Homem, como tal - é livre. E, como não o sabem, não são livres” (Hegel, 2001, p. 63).

Há quem defenda a ideia de que Hegel conseguiu superar o dualismo entre determinismo e liberdade na sua obra. No entanto, tal compreensão aparentemente não é unânime entre os pensadores da dialética idealista nem tampouco entre os pensadores da dialética materialista. De acordo com Hector Ferreiro, por exemplo, a superação do determinismo baseado na causalidade está relacionada com a maneira como Hegel percebe a subjetividade humana:

Sendo forma autoconsciente, a subjetividade humana pode, então, ser livre em seus impulsos sensíveis e nos demais conteúdos e processos da Natureza, que em cada caso a afetem. Tal como é compreendido por Hegel, o ato específico do livre arbítrio, isto é, a decisão (*Entschluß*, *Beschließen*), apresenta-se, pois, como uma autêntica realização do conceito de causa incausada ou causa livre (Ferreiro, 2012, p. 143).

A questão da causalidade e sua implicação numa realidade determinística está presente sempre que se procura uma concepção de mundo que seja monista em que a causalidade seja tomada como regra. Mas, de qualquer maneira, ainda que se tenha uma concepção dualista da realidade e se veja o mundo dividido entre mente e natureza, a questão da causalidade volta dividida nos termos do próprio dualismo. Pois, havendo uma causalidade no mundo material, é possível pensar também em uma causalidade das ideias, se supomos que há regras para a razão, obviamente. Não é pelo fato simplesmente de haver uma dualidade entre mundo e mente que

⁶ Por lo demás, no suele hablarse desventajosamente de la filosofía epicúrea; y ello precisamente nos obliga a extendernos un poco más acerca de esto. En efecto, en cuanto que lo disperso disuelto y lo vacío es la esencia, de ello se sigue inmediatamente que Epicuro niega la relación mutua entre estos átomos como algo en sí en el sentido del fin. Todo lo que nosotros llamamos plasmaciones y organizaciones y, en general, la unidad del fin de la naturaleza, forma parte según este filósofo de las cualidades, de la combinación exterior de las figuraciones de los átomos que no es, por tanto, más que un acacimiento fortuito y el resultado de un movimiento fortuito; los átomos forman, pues, una unidad puramente superficial, no esencial a ellos.

haverá a certeza da liberdade da mente. No entanto, as teses hegelianas em geral estão ligadas à radicalização da concepção idealista da realidade, atribuindo a liberdade ao espírito. Afinal, Hegel, na introdução à filosofia da história, afirma categoricamente que “a essência da matéria é a gravidade e a essência do Espírito - sua matéria - é a Liberdade” (Hegel, 2001, p. 63).

A questão da incompatibilidade entre liberdade e causalidade aparece tanto nas concepções dualistas quanto monistas, dialéticas ou não. Neste contexto, Marx está inserido no problema da causalidade, do determinismo e da possibilidade da liberdade. Em sua tese de doutorado Marx defende a ideia de que há a possibilidade do novo. Há a possibilidade do átomo em seu decaimento não seguir uma ordem fixa regida duramente pelas leis da natureza. Hegel já havia apresentado na filosofia da história a questão que Marx vai desenvolver em sua tese:

não nos surpreende a ideia de que há Razão na natureza, de que a natureza é governada por leis universais e imutáveis - estamos habituados a isso e não lhe damos muita importância. Esta circunstância histórica também nos ensina uma lição de história: as coisas que parecem comuns para nós nem sempre estiveram no mundo; um pensamento novo como esse marca uma época no desenvolvimento do espírito humano. Aristóteles diz que Anaxágoras, como originador deste pensamento, parecia um homem sóbrio entre os bêbados. Sócrates adotou a doutrina de Anaxágoras, que daí por diante se tornou a ideia dominante na filosofia, com exceção da escola de Epicuro, que atribuía todos os acontecimentos ao acaso (Hegel, 2001, p. 50-51).

2.5 MARX, DEMÓCRITO E EPICURO

Marx inicia sua tese de doutorado expondo o fato de que a filosofia do período helenístico⁷, em geral, se ocupa muito mais da produção intelectual pré-socrática do que da filosofia helênica clássica.

O autor cita ainda que segundo, Diógenes Laércio, Epicuro é interpretado como alguém que se apropriou do atomismo de Demócrito. O que Marx procura demonstrar ser um erro, por entender que o atomismo de Epicuro apresenta uma diferença essencial em relação ao atomismo de Demócrito.

⁷ Em um sentido amplo, helenismo refere-se à influência que a cultura grega (helênica, de Hellas, ou Grécia) passou a ter no Oriente Próximo (Mediterrâneo oriental: Síria, Egito, Palestina, chegando até a Pérsia e Mesopotâmia) após a morte de Alexandre (323 a.C.) e em consequência de suas conquistas. Como um dos períodos em que se divide tradicionalmente a história da filosofia, o helenismo vai da morte de Aristóteles (322 a.C.) ao fechamento das escolas pagãs de filosofia no Império do Oriente pelo imperador Justiniano (525 d.C.). O período do helenismo é marcado na filosofia pelo desenvolvimento das escolas vinculadas a uma determinada tradição, destacando-se a *Academia de Platão, a escola aristotélica, a escola epicurista, a escola estoica, o *ceticismo e o pitagorismo. Nessa época, houve uma tendência predominante ao ecletismo e muitos filósofos sofreram a influência de diferentes escolas. O principal centro de cultura do helenismo foi Alexandria no Egito. (Japiassú, 2008, p. 164)

Seguindo sua exposição, Marx procura apresentar um breve histórico de como a relação de Epicuro com a filosofia de Demócrito é entendida ao longo da história. Por exemplo, Marx cita que Cícero⁸ acusava Epicuro de se apropriar do pensamento de Demócrito e piorá-lo. Também citando que Plutarco⁹ teria honrado Demócrito pelo pioneirismo na concepção atomista.

Sobre o período patrístico, Marx afirma que Clemente de Alexandria¹⁰ também apresenta Epicuro como alguém que roubara de Demócrito as principais doutrinas, além de advertir os cristãos contra o epicurismo nos mesmos termos que o apóstolo Paulo fizera com a filosofia em geral.¹¹

Em relação aos autores mais recentes, Marx cita, por exemplo, que Leibniz¹² entendera que Epicuro fora inclusive incapaz de citar Demócrito adequadamente, como se pode ver na citação abaixo.

enquanto Cícero faz com que Epicuro piore a teoria democrática, concedendo-lhe, no entanto, pelo menos, a vontade de melhorá-la e a acuidade para ver seus defeitos, e enquanto Plutarco lhe atribui incoerência e uma predisposição para piorar as coisas, colocando, portanto, também a vontade dele sob

⁸ Cícero (106-43 a.C.) Político, orador e filósofo romano, Marco Túlio Cícero foi um dos responsáveis pela difusão da filosofia grega no mundo latino, através de obras que influenciaram fortemente a formação e o desenvolvimento da tradição clássica greco-romana. Sto. Agostinho, p.ex., teria se interessado pelo saber e pela filosofia despertados pela leitura do Hortensius, obra de Cícero hoje perdida, que consistia em um elogio da filosofia. Cícero não possui propriamente uma filosofia original, tendo sofrido basicamente a influência do platonismo, do epicurismo e do estoicismo. Pode ser considerado um filósofo político por suas obras *De legibus* e *De republica*. Inspirando-se em Platão e no estoico Crisipo, declara que “as leis são necessariamente inerentes a toda sociedade”, o legislador devendo levar em conta, ao mesmo tempo, o ideal e as realidades, o valor e o fato. Afirma ainda que as três formas de governo (monárquica, aristocrática e democrática) são más em seu estado “puro”, devendo ser conciliadas numa república, porque o serviço da república e da pátria é um “estado de espírito” que assegura, da parte dos governos e dos governados, a qualidade das constituições (já se esboça, aqui, o papel cívico dos cidadãos). Suas principais obras são: *Sobre a natureza dos deuses*, *Sobre os ofícios* (tratando dos preceitos morais), *Acadêmica* (sobre o problema do conhecimento e o ceticismo), e inúmeras epístolas e discursos famosos por seu estilo. Cícero é responsável pela criação de todo um vocabulário filosófico em língua latina (o termo “moral” é considerado de sua autoria), e suas obras são uma fonte importante sobre o pensamento de filósofos do período antigo e do helenismo, cujas obras se perderam. (Japiassú, 2008, p.60)

⁹ Queroneia, 46 d.C. – Delfos, 120 d.C., foi um historiador, biógrafo, ensaísta e filósofo médio platônico grego.

¹⁰ Clemente de Alexandria (c.150-c.215) Um dos principais expoentes da escola platônica cristã de Alexandria. Seus ensinamentos e sua obra foram fundamentais para a síntese entre a doutrina cristã e a filosofia grega, sobretudo platônica, que se desenvolveu nos primeiros séculos da era cristã. Segundo sua visão, alguns filósofos gregos, dentre eles Sócrates, Platão e os estóicos, antecipam algumas verdades do cristianismo, ainda que de forma “encoberta” e imperfeita. Principais obras remanescentes: *Protéptico*, *Pedagogo* e *Stromata*. (Japiassú, 2008, p 65)

¹¹ O apóstolo Paulo, na epístola aos colossenses, adverte os cristãos para que não sejam iludidos pela sutileza da filosofia.

¹² Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716) O filósofo e matemático alemão (nascido em Leipzig) Gottfried Wilhelm Leibniz, além de filosofia e matemática, interessava-se também por direito, pelas questões religiosas e sobretudo por política. Sonhou com a fundação de uma confederação dos Estados europeus. Descobriu, em 1676, ao mesmo tempo que Newton, o cálculo infinitesimal. Trabalhou para a reunião das Igrejas católica e protestante. Suas obras mais importantes: *Ensaio filosófico sobre o entendimento humano* (1690), *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1704), *A teodiceia* (1710) e *A monadologia* (1714). Sua filosofia é influenciada pelo mecanicismo cartesiano e pelas causas finais de Aristóteles. (Japiassú, 2008, p. 209-210)

suspeição, Leibniz lhe nega até mesmo a capacidade de citar Demócrito com competência (Marx, 2018, p. 36).

O próximo esclarecimento de Marx que nos interessa aqui se refere à oposição entre a necessidade democrática e o acaso epicurista. Para isso, recorre a fontes como Eusébio¹³, Estobeu¹⁴, Plutarco e Simplício¹⁵. Sobre Demócrito, por exemplo, afirma:

Nas Éclogas éticas de Estobeu, foi conservada a seguinte sentença de Demócrito, que no livro XIV de Eusébio é repetida quase nos mesmos termos: os seres humanos simulam para si a imagem ilusória do acaso - manifestação de sua própria perplexidade, pois *o acaso conflita com um pensamento consistente*. Na mesma linha, Simplício interpreta como sendo de Demócrito uma passagem na qual Aristóteles fala da doutrina antiga que suprime o acaso (Marx, 2018, p.48).

Em contrapartida, para expor a posição de Epicuro, Marx cita Sêneca, além de Diógenes Laércio. Eis duas citações usadas por Marx:

A necessidade, introduzida por alguns como a senhora de tudo, não o é; algumas coisas são fruto do acaso, outras dependem do nosso arbítrio. A necessidade não pode ser persuadida; o acaso, em contraposição, é inconstante. Seria melhor, realmente, aceitar o mito sobre os deuses do que ser escravo da heimarméne dos físicos. Pois aquele permite ter esperança na misericórdia por causa da honra dos deuses, e esta, porém, é uma necessidade inflexível. Mas o que se deve pressupor é o acaso, não Deus, como crê a multidão¹⁶ (Marx, 2018, p. 49).

É uma desgraça viver na necessidade, mas viver na necessidade não é uma necessidade. estão abertos em toda parte os caminhos para a liberdade, que são muitos, curtos e fáceis. Agradeçamos, pois, a Deus que ninguém pode ser detido na vida. É permitido domar a própria necessidade¹⁷ (Marx, 2018, p. 49).

Ainda sobre isso, tomando partido a favor de Epicuro, Marx afirma que

A declinação epicurista do átomo modificou, portanto, toda a construção interna do reino dos átomos, na medida em que, por meio dela, ganhou relevância a determinação da forma e foi realizada a contradição que reside no conceito do átomo. Por conseguinte, Epicuro foi o primeiro a captar, ainda que

¹³ Conhecido como “pai da história eclesiástica” nasceu entre os anos 260-265, provavelmente em Cesaréia, na Palestina.

¹⁴ Autor macedônio que no século V compilou obras de diversos pensadores gregos.

¹⁵ Filósofo neoplatônico grego nascido na Cilícia, na costa sudeste da Turquia atual. As suas obras sobreviventes são extensos comentários sobre as obras de Aristóteles.

¹⁶ Diogenes Laercio, cit, X, 133-134 - citado por Marx

¹⁷ Seneca, epístola XII, p42 - citado por Marx

de forma sensível, a essência da repulsão, ao passo que Demócrito tomou ciência apenas de sua existência material

Em seguida, vem a explanação acerca do fato de Epicuro ter concebido os átomos com algumas diferenças em relação a Leucipo e Demócrito. Segundo Marx, após analisar diversas fontes e fragmentos, Epicuro teria incluído na concepção do átomo o peso, o que para Marx significava a inclusão de um elemento que “contradiz diretamente o conceito do átomo, uma vez que ele constitui a particularidade da matéria como ponto ideal que se situa fora dela mesma” (Marx, 2018, p. 94).

Por fim, Marx observa em sua tese que, ao explicar os astros, Epicuro opõe-se frontalmente à tradição helênica. Pois,

Enquanto Aristóteles, em consonância com os demais filósofos gregos, considera os corpos celestes eternos e imortais por se comportarem sempre da mesma maneira, atribuindo-lhes um elemento bem próprio, superior, não sujeito à força da gravidade, Epicuro afirma, opondo-se frontalmente a isso, que de fato ocorre o inverso (Marx, 2018, p. 119).

Epicuro acaba por atribuir aos corpos celestes as características que imagina nos átomos.

Os corpos celestes são, portanto, os átomos que se tornaram reais. Neles, a matéria acolheu em si mesma a particularidade. Nesse ponto, portanto, Epicuro necessariamente vislumbrou a suprema existência de seu princípio, o ponto alto e o ponto final de seu sistema. (Marx, 2018, p. 122).

2.6 CONTEMPORANEIDADE E MARXISMO

Na contemporaneidade, vemos uma versão desta discussão quando físicos discutem sobre a possibilidade de sabermos posição e velocidade de partículas subatômicas (Einstein-Bohr), como veremos de maneira mais pormenorizada no próximo capítulo. Especificamente no que se refere a Marx e ao marxismo, no entanto, podemos ver que alguns analistas da obra de Marx entendem que o Marx da juventude, humanista, produtor de uma obra ideológica de propaganda, foi suplantado na maturidade por um Marx científico e muito mais determinista. Isto é, que teria abandonado a perspectiva de Epicuro e abraçado o determinismo. Tal opção não seria a de Hegel por este ter no Espírito a explicação da liberdade. O possível monismo materialista criava problemas, então.

Michael Hardt e Antonio Negri¹⁸, por exemplo, estão atentos a isso e trazem em seu Bem Estar Comum informações sobre o fato de Louis Althusser¹⁹ se ocupar dessa ruptura na compreensão de Marx.

Louis Althusser, por exemplo, define claramente essa mudança de perspectiva, configurando-a em termos filológicos e escolásticos como uma ruptura no próprio pensamento de Marx, entre o humanismo de sua juventude e o materialismo da maturidade (Hardt; Negri, 2016, p. 38).

Indo até esta fonte (Althusser), podemos encontrar em seu Por Marx afirmações que reforçam a ênfase que o autor dá à ruptura ocorrida no pensamento marxiano:

A partir de 1845, Marx rompe radicalmente com toda teoria que funda a história e a política numa essência do homem. (...) A ruptura com toda antropologia ou todo humanismo filosóficos não é um detalhe secundário: ela é constitutiva da descoberta científica de Marx. Ela significa que, num único e mesmo ato, Marx rejeita a problemática da filosofia anterior e adota uma problemática nova. A filosofia anterior idealista ("burguesa") repousava, em todos os seus domínios e desenvolvimentos ("teoria do conhecimento", concepção da história, economia política, moral, ética etc.), sobre uma problemática da natureza humana (ou da essência do homem). Essa problemática foi, durante séculos, a evidência mesma, e ninguém sonhava em questioná-la, mesmo em suas modificações internas (Althusser, 2015, p. 188).

Sobre isto, também Alan Badiou²⁰ chamou atenção, demonstrando que podemos encontrar a expressão clara de uma concepção que vê um ponto de virada, uma quebra de paradigma na teoria marxiana, ocorrida, segundo o próprio Badiou, na década de 1850, especificamente referente ao abandono da filosofia de Hegel e do idealismo alemão:

Os primeiros textos de Althusser destinam-se sobretudo a desentranhar a diferença escondida. Restaurar a diferença significa mostrar que o problema das "relações" entre a proposta teórica de Marx e a ideologia hegeliana ou

¹⁸ Hardt, estadunidense nascido em 1960, e Negri (1933-2023), italiano, são autores influenciados tanto pelo marxismo quanto pela filosofia de Espinosa. São amplamente citados dentre os pensadores marxistas do século XXI. Suas obras produzidas conjuntamente mais conhecidas são Império, Multidão e Bem-estar comum.

¹⁹ (1918-1990). Filósofo marxista francês, desenvolveu uma interpretação original do pensamento de Marx na perspectiva estruturalista, combatendo o humanismo marxista e o marxismo-leninismo. Procurou analisar as bases teóricas do pensamento de Marx, estabelecendo diferentes etapas no desenvolvimento de sua argumentação, que caracterizou recorrendo ao conceito de Bachelard de corte epistemológico, privilegiando sobretudo a fase madura correspondente a O capital. Buscou, assim, desenvolver a teoria marxista a partir do conceito de ciência empregado por Marx, considerando entretanto a ciência não apenas como fenômeno de superestrutura, mas como produção de conhecimento, chegando inclusive a propor uma teoria do processo de produção do conhecimento. (Japiassú, 2008, p. 16)

²⁰ (n.1937), o principal filósofo francês desde a morte de Derrida. (...) Nos seus tempos de estudante, Badiou pertenceu a um círculo fortemente influenciado pelo marxismo de Louis Althusser. Desde então, tem sido um ativista político desde essa altura e, ao contrário de muitos, tem mantido uma fidelidade radical dos protestos de maio de 1968. (Audi, 2015, p.84)

pós-hegeliana é na verdade insolúvel, isto é, in formulável. In formulável precisamente porque sua formulação é a ação que escamoteia a diferença, diferença que não é nem uma inversão, nem um conflito, nem um método emprestado, etc., mas um corte epistemológico, isto é, a construção metódica de um novo objeto científico cujas conotações problemáticas não têm nada a ver com a ideologia hegeliana. A partir de 1850, muito literalmente, Marx se coloca de outro lado, onde os quase-objetos da filosofia hegeliana e suas formas de ligação — a “dialética” — não podem ser nem invertidos nem criticados, pela simples razão, de que não os encontramos mais, a tal ponto que não se poderia proceder nem sequer a sua expulsão já que o espaço da ciência se constitui com sua ausência radical. E sem dúvida o corte produz de maneira retrospectiva a outra particularidade da ciência, aquilo do qual, conforme nos ensina a epistemologia, a ciência se separa (Badiou; Althusser, 1979, p. 10).

A partir disso, como já insistentemente referido aqui, podemos identificar em diversos autores ao longo dos últimos dois séculos, a percepção de que o marxismo apresenta pelo menos duas tendências no que se refere ao determinismo histórico. De um lado um marxismo tido como mais ortodoxo, preso à fase economicista, determinista, científica, de Marx; do outro lado, a tendência mais próxima do jovem Marx, defensor do *clinamen*, isto é, defensor da tese de Epicuro sobre a possibilidade do novo, da aleatoriedade, da liberdade.

Sobre a primeira tendência, por exemplo, podemos ver explicação de Hardt e Negri:

A obra de Karl Marx constitui uma base sólida para a visão que identifica modernidade com progresso. Nos capítulos de Grundrisse dedicados à análise das “formas que antecedem a produção capitalista”, por exemplo, ele insiste nas ligações deterministas que vinculam os modos asiático e antigo (escravagista) de produção à formação do modo capitalista (Hardt; Negri, 2016, p. 101)

O contexto soviético é tido como a principal referência da tendência determinista do marxismo, e pelas conhecidas questões históricas e geopolíticas, essa referência dá ao Diamat (Materialismo Dialético da União Soviética) o status de ortodoxia. Apenas como exemplo, podemos ver que Bukharin se inseria perfeitamente na ortodoxia, fazendo oposição tida como de direita à Stalin, justamente por apoiar firmemente a concepção de que para chegar ao socialismo, a Rússia precisava desenvolver o capitalismo.

a vontade, os sentimentos e os atos do homem são sempre determinados por uma certa causa, quaisquer que sejam as condições, ordinárias ou extraordinárias, normais ou anormais; as ações humanas são, portanto, sempre “determinadas, definidas”. A doutrina do livre-arbítrio (indeterminismo) é, na realidade, a forma requintada de uma concepção semi-religiosa (forma que nada explica), que é contrária a todos os fatos e que constitui um obstáculo ao

desenvolvimento da ciência. O determinismo é a única concepção justa (Bukarin, 197?, p. 37)

Ainda sobre este assunto podemos ver em *Conceito Marxista do Homem*, de Erich Fromm²¹, – onde o referido autor se apresenta como um defensor da ideia de que Marx fora desde o princípio até o fim da vida um humanista, partidário da liberdade – uma crítica à posição do partido comunista da União Soviética e seu materialismo mecanicista:

A meta de Marx, o desenvolvimento da individualidade da personalidade humana, é negada no sistema soviético com maior amplitude ainda que no capitalismo contemporâneo. O materialismo dos comunistas está muito mais próximo do materialismo mecanicista da burguesia do século XIX, combatido por Marx, do que com o materialismo histórico deste.

O Partido Comunista da União Soviética expressou este modo de ver ao obrigar G. Lukacs, o primeiro a reviver o humanismo de Marx, a uma “confissão” de seus erros, quando ele foi à Rússia, em 1934, depois de se ver forçado a fugir dos nazistas. Analogamente, Ernst Bloch, que apresenta a mesma ênfase no humanismo marxista em seu brilhante livro *Das Prinzip Hoffnung* (O princípio da esperança) sofreu ataques severos de escritores do partido comunista (Fromm, 1962, p. 74-75).

Para reforçar a percepção de que Fromm sempre atribuiu a Marx a condição de adepto da liberdade, podemos encontrar nos comentaristas Reale e Antiseri afirmações que nos levam à ideia de que Fromm “apostava” na liberdade:

Em *A desobediência como problema psicológico e moral* (1963), Fromm afirma que durante séculos reis, sacerdotes, senhores feudais, magnatas da indústria e genitores proclamaram que a obediência é virtude e a desobediência é vício. Mas, a essa posição, Fromm contrapõe a perspectiva de que “a história do homem começou por um ato de desobediência, e é muito improvável que se conclua com um ato de obediência”. Adão e Eva “estavam dentro da natureza assim como o feto está dentro do útero da mãe”. Todavia, seu ato de desobediência rompeu o laço original com a natureza e os tornou indivíduos: “Longe de corromper o homem, o ‘pecado original’ tornou-o livre; foi o início de sua própria história. O homem teve de abandonar o paraíso terrestre para aprender a depender de suas próprias forças e tornar-se plenamente humano”. E como nos ensina o messianismo dos profetas, como nos ensina o “delito” de Prometeu (que rouba o fogo dos deuses e “constrói os alicerces da evolução humana”), como nos ensina a caminhada histórica do homem, “o homem continuou a se desenvolver mediante atos de desobediência. Não apenas seu desenvolvimento espiritual tornou-se possível pelo fato de nossos semelhantes terem ousado dizer ‘não’ aos poderes vigentes, em nome de sua própria consciência ou de sua própria fé, mas também seu desenvolvimento intelectual dependeu da capacidade de desobedecer: desobedecer às autoridades que tentassem reprimir novas idéias

²¹ Erich Fromm (1900-1980) foi membro e presidente da escola de Frankfurt. Foi um dos principais nomes da psicanálise marxista, junto com Wilhelm Reich.

e à autoridade de crenças existentes há longo tempo, segundo as quais toda mudança era desprovida de sentido”. (Reale, 2006, p. 482-483)

Seja na perspectiva de Althusser, na qual há um corte nas concepções de Marx, ou na perspectiva de Fromm, na qual Marx sempre teve em mente o humanismo e a liberdade, é fato que, como citado no início deste capítulo, Marx, no final de sua vida dá sinais de que seria importante voltar à condição inicial, ou não esquecê-la, voltar à condição de quem acredita na liberdade. Essa última afirmação é resgatada por Hardt e Negri também em Bem Estar Comum.

A ruptura de Marx com seus anteriores pressupostos de “progresso” parece consolidar-se quando ele recebe no fim da década de 1870 um pedido de decisão entre dois grupos de revolucionários russos: um dos lados, citando a obra do próprio Marx, insiste em que o capitalismo precisa ser desenvolvido na Rússia para que só então tenha início a luta pelo comunismo; e o outro vê na mir, a comuna camponesa russa, uma base já existente para o comunismo. Marx vê-se então numa posição difícil, pois embora seus principais escritos apoiem a primeira posição, seu pensamento no momento vai ao encontro desta última. Marx tenta conciliar os dois pontos de vista, alegando, por exemplo, no rascunho de uma carta a Vera Zasulich, que para contemplar a questão “precisamos descer da pura teoria para a realidade russa”. A necessidade histórica da destruição da propriedade comunal na Europa ocidental descrita por Marx no *Capital* não é, segundo explica ele em outra carta desse período, uma história universal que se aplique imediatamente à Rússia ou a qualquer outro lugar (Hardt; Negri, 2016, p. 106-107).

Sobre o mesmo evento, Isaiah Berlin²² também afirma a mudança de perspectiva em Marx:

Depois de digerir de uma ponta à outra uma imensa mole de material estatístico e histórico, Marx fez consideráveis concessões doutrinárias. Admitiu que, se uma revolução na Rússia fosse o sinal de um levantamento comum de todo o proletariado europeu, era concebível e até provável, que o comunismo na Rússia pudesse basear-se directamente na propriedade comunal semifeudal da terra pela aldeia, como existia ao tempo (Berlin, 2014, p. 237-238)

Cabe aqui uma atenção especial a esta correspondência entre Vera Zasulich e Karl Marx. Pois, nela está contida a problemática central desta dissertação e como Marx se posiciona acerca da mesma. A correspondência em questão provocou em Marx uma perceptível dificuldade. Afinal, o pensador levou vários dias para encaminhar uma resposta aos questionamentos de Vera Zasulich. Mas, não é apenas o número de dias que evidencia a dificuldade, mas também o fato de Marx ter produzido três esboços longos de resposta, e optado finalmente por enviar

²² Filósofo russo, naturalizado britânico, que combateu o marxismo. Publicou no início de sua carreira uma biografia de Marx e durante a vida escreveu principalmente sobre a liberdade no contexto do liberalismo político.

uma breve carta em que reconhece como visto acima, que sua análise se restringia ao desenvolvimento do capitalismo na Europa ocidental.

Fora do contexto soviético, ao longo do século XX e no início do século XXI, há diversas abordagens do marxismo por um viés não determinista. Além dos autores já citados, podemos ver tais abordagens passando por elaborações intelectuais bem diversas, como as de obras de Georg Lukács²³, Antonio Gramsci²⁴, pelos escritos de Mao Tsé-Tung, pela psicanálise marxista de Wilhelm Reich²⁵, pela escola de Frankfurt e pelos já citados Hardt e Negri.

Lukács, por exemplo, que em 1925, publicou uma revisão crítica do citado *Manual do Materialismo Histórico*, de Nikolai Bukharin; esteve desde o início do século XX preocupado em conciliar o materialismo marxista com a liberdade. Podemos ver sua preocupação com a afirmação da liberdade na volumosa obra, publicada postumamente, *Para uma ontologia do ser social*. Lukács atribui ao conhecimento dos nexos causais a possibilidade da liberdade, como se pode ver abaixo.

²³ Lukács, Georg (1885-1971) Filósofo marxista húngaro, estudou em Berlim e em Heidelberg, com Max Weber. Chegou a Comissário da Instrução Pública no breve governo de Béla Kun na Hungria em 1919, e após a queda deste refugiou-se em Viena. Posteriormente, foi professor de estética na Universidade de Budapeste (1945-1956), e ocupou também o cargo de Ministro da Cultura da Hungria no governo de Imre Nagy por um curto período (1956). Sua obra mais importante, de grande originalidade na análise marxista que desenvolveu, é *História e consciência de classe* (1923). Apresenta aí um marxismo bem próximo de suas raízes hegelianas, valorizando o materialismo histórico, contra as interpretações dogmáticas do materialismo dialético inspiradas em Engels. Sua interpretação do marxismo foi de grande influência no desenvolvimento da sociologia do conhecimento. Sua obra, entretanto, não foi bem recebida pelos círculos marxistas ortodoxos e pelo Partido Comunista da União Soviética. Lukács retratou-se então das posições aí mantidas, procurando ser fiel à doutrina oficial, principalmente durante o período em que viveu na União Soviética na década de 30 (Japiassú, 2008, p. 218-219).

²⁴ Gramsci, Antonio (1891-1937) Político e pensador marxista italiano; foi um dos fundadores do Partido Comunista Italiano em 1921, sendo nomeado seu secretário geral em 1924. Eleito deputado logo em seguida, foi preso pelo regime fascista, vindo a morrer na prisão, onde compôs grande parte de sua obra teórica. Para Gramsci, o marxismo deve ser interpretado como uma “filosofia da praxis”, como uma prática política revolucionária com uma firme base teórica. Divergiu da interpretação oficial do marxismo na União Soviética sob Stálin, e procurou recuperar os elementos dialéticos hegelianos da teoria marxista. É considerado um dos inspiradores do eurocomunismo contemporâneo. A maior parte de sua obra foi publicada postumamente, destacando-se as *Cartas da prisão* (1947) e os *Cadernos da prisão*, 6 vols. (1964). Toda a sua formação e seus escritos devem ser colocados sob o signo da história e do historicismo. Porque seu pensamento crítico se elabora a partir de três questões básicas: por que história? como a história? que história? E é em sua representação do marxismo que vai encontrar suas razões da história: “os cânones do materialismo histórico só são válidos postfactum”, não devendo tornar-se uma hipótese sobre o presente e o futuro (Japiassú, 2008, p. 158).

²⁵ Reich, Wilhelm (1857-1957) Pensador e psicanalista alemão, Reich é o mais importante representante da corrente freudomarxista. Militando nas organizações culturais de seu país, percebe que, além da alienação socioeconômica, o indivíduo está também sujeito à alienação sexual. Excluído do movimento psicanalítico por causa de seu engajamento político e do partido comunista por causa de suas posições libertárias em matéria de sexualidade, instalou-se nos Estados Unidos, onde elaborou sua famosa teoria do orgônio, ou da energia biológica capaz de curar toda doença. Condenado pelo exercício ilegal da medicina a dois anos de cadeia, Reich desenvolveu intuições sobre possíveis ligações entre a situação econômica e o inconsciente. Suas obras fazem um apelo constante a uma nova moral, garantindo ao indivíduo uma grande liberdade e uma sexualidade mais harmoniosa. Contestou a ortodoxia freudiana, sobretudo o complexo de Édipo, aplicando a psicanálise à política e lutando contra o fascismo. Principais obras: *A irrupção da moral sexual*, *Psicologia de massa e fascismo*, *A sexualidade no combate cultural*. (Japiassú, 2008, p. 297)

Quanto mais apropriado é o conhecimento que o sujeito adquiriu dos nexos naturais em cada momento, tanto maior será o seu livre movimento na matéria. Dito de outra forma: quanto maior for o conhecimento das cadeias causais que operam em cada caso, tanto mais adequadamente elas poderão ser transformadas em cadeias causais postas, tanto maior será o domínio que o sujeito exerce sobre elas, ou seja, a liberdade que aqui ele pode alcançar. (Lukács, 2013, p.140)

O autor segue sua afirmação da possibilidade da liberdade, curiosamente derivando esta da necessidade, como se a consciência fosse em última instância a realidade causada por necessidade e causadora da liberdade.

Toda decisão alternativa constitui o centro de um complexo social que conta com a determinidade e a liberdade entre os seus componentes dinâmicos. O pôr de um fim com o qual o ontologicamente novo aparece enquanto ser social é um ato nascente de liberdade, uma vez que caminhos e meios para a satisfação de necessidades não são mais efeitos de cadeias causais espontaneamente biológicas, mas resultados de ações decididas e executadas conscientemente. Mas, ao mesmo tempo e de modo igualmente indissolúvel, esse ato de liberdade é diretamente determinado pela própria necessidade, mediada por aquelas relações sociais que produzem seu tipo, qualidade etc. Esta mesma dupla presença, a simultaneidade e a inter-relação de determinismo e liberdade, também pode ser encontrada na realização do fim (Lukács, 2012, p.140).

Como citado acima, Lukács deriva a liberdade da necessidade e procura deixar clara sua distância de concepções deterministas ou cíclicas, afirmando a necessidade da ética e o trabalho como categoria ontológica da liberdade.

O problema da liberdade só pode ser levantado significativamente numa relação complementar como problema da necessidade. Se na realidade não houvesse necessidade, nenhuma liberdade seria possível, claro que tampouco seria possível no mundo do determinismo de Laplace, do "eterno retorno" de Nietzsche etc. Já apontamos repetidamente para o caráter "se... então" da necessidade faticamente existente e julgamos que o problema da liberdade só pode ser posto de modo correto e fiel à realidade quando se toma como ponto de partida o ser desse complexo, a forma normal do seu funcionamento, a sua gênese enquanto componente do ser social. E claro que aqui só pode ser levantada e respondida a última questão. O complexo total da liberdade só pode ser adequadamente analisado no contexto da Ética. A formulação correta da questão de qualquer modo passa pela aclaração da gênese. Ora, esta é, como já foi repetidamente mostrado como fato, a decisão alternativa que surge necessária e permanentemente no processo do trabalho. (Lukács, 2013, p. 370-371)

O italiano Antonio Gramsci, cuja obra objetiva apresentar o marxismo como filosofia da práxis, também denuncia o determinismo mecânico como uma volta à racionalidade da

história, como na concepção de Hegel, por exemplo; e, aproxima tal concepção de visões religiosas da realidade. O idealismo e a religião se identificam, exatamente como qualquer manual de materialismo filosófico apresentaria.

Quando não se tem a iniciativa na luta e a própria luta termina assim por identificar-se com uma série de derrotas, o determinismo mecânico transforma-se em uma formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada. “Eu estou momentaneamente derrotado, mas a força das coisas trabalha por mim a longo prazo, etc.” A vontade real se disfarça em um ato de fé, numa certa racionalidade da história, numa forma empírica e primitiva de finalismo apaixonado, que surge como um substituto da predestinação, da providência, etc., próprias das religiões confessionais (Gramsci, 1999, p.106).

Um aspecto importante da obra de Gramsci é seu posicionamento ideológico marxista, sua colocação da teoria a serviço da revolução. Neste contexto, é possível ver que as afirmações do filósofo se dirigem muitas vezes não à academia, mas à sociedade, especificamente às parcelas engajadas na política. Por isso, muitas vezes o autor expõe sua teoria de forma impositiva, com o sentido de orientar a prática. Neste sentido, podemos ver que Gramsci tem a preocupação de alertar sobre a necessidade de lutar contra o determinismo, como é possível constatar na citação abaixo.

se torna necessário demonstrar sempre a futilidade do determinismo mecânico, o qual, explicável como filosofia ingênua da massa e, somente enquanto tal, elemento intrínseco de força, torna-se causa de passividade, de imbecil auto-suficiência, quando é elevado a filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais (Gramsci, 1999, p.107);

Seguindo com os exemplos de posições não deterministas dentro do movimento marxista, podemos ver que Mao Tsé-Tung, o líder da revolução chinesa, por exemplo, afirmou em *Sobre a prática e sobre a contradição* que “nós somos contra todas as concepções erradas - de esquerda e de direita - desligadas da história concreta” (Tsé-tung, 1999, p. 35) . Essa afirmação se refere justamente à percepção da “ortodoxia” que pregava que a China precisava cumprir o cronograma do desenvolvimento econômico para chegar a um novo sistema. Vejamos o que dizem Hardt e Negri sobre Mao Tsé-Tung e o não alinhamento com a ortodoxia soviética:

Mao reconhece que o desenvolvimento econômico e social da China não pode ser realizado apenas seguindo os modelos da modernidade. Para reformar as estruturas de governo e transformar as condições de vida dos trabalhadores, para liberá-los das regras capitalistas, é necessário um caminho alternativo. A

promoção do papel político do campesinato por parte de Mao, naturalmente, representa um desvio extremamente importante das posições ortodoxas, tal como, de maneira mais genérica, sua poderosa crítica do pensamento econômico stalinista (Hardt; Negri, 2016, p. 105).

Em Reich é possível notar a adoção do não determinismo quando o autor procura se opor ao mero economicismo, apelando à ideia de que o irracional também contribui para o desenrolar da história:

O sociólogo tacanho, a quem falta coragem para reconhecer o papel fundamental do irracional na história da humanidade, considera a teoria fascista da raça como mero interesse imperialista ou, apenas como simples preconceito (Reich, 2001, p. XVIII).

Aparentemente, Reich se mostra partidário de uma concepção não mecanicista da história, ou, ao menos, não hegeliana do desenvolvimento, reconhecendo o irracional como parte integrante da história da humanidade, postura que, segundo ele, demanda coragem, uma vez que o próprio Reich identifica no “marxismo vulgar” uma tendência de reduzir todas as explicações às relações econômicas mais simples, o que economiza trabalho, mas compromete a explicação do real.

Hardt e Negri, como já exposto, enfatizam, por sua vez, a percepção negativa que têm da fé no “progresso”:

a fé ilusória no progresso mascara e obstrui os autênticos meios da ação e da luta políticas, ao mesmo tempo mantendo os mecanismos transcendentais de poder que continuam a exercer violência sobre todo aquele que ouse saber e agir, em vez de preservar as regras de um Iluminismo que se transformou em mera rotina (Hardt; Negri, 2016, p. 36).

E seguem aproximando seu marxismo multitudinário, aberto à diversas influências, da fenomenologia e da biopolítica de Foucault²⁶:

Cada uma dessas perspectivas — o pensamento feminista, o pensamento antirracista e anticolonial e a consciência do genocídio — força os teóricos marxistas dessa geração a reconhecer não só a mercantilização dos corpos que trabalham como também a tortura dos corpos generificados e racializados. Não é mera coincidência que a série de estudos clássicos sobre a insatisfação e a pobreza do espírito humano — de Freud a Marcuse — possa ser lida como uma enciclopédia da violência colonial-capitalista. (Hardt; Negri, 2016, p. 42)

²⁶ (1926-1984) Um dos mais influentes pensadores franceses contemporâneos, identificado inicialmente com o estruturalismo — do qual certamente sofreu a influência, embora desenvolvendo um pensamento próprio, extremamente criativo e original (Japiassú, 2008, p. 149)

Aqui, se fizermos a comparação com o que foi citado de Wilhelm Reich, é possível perceber uma convergência no que tange a negação de uma mera simplificação ao nível econômico, já que a questão dos corpos e das outras pautas citadas colocam na opressão uma importância enorme, saindo de uma percepção economicista que veria apenas exploração como motor da insatisfação.

Seguindo, e para chegar na questão da contingência. No trecho abaixo, Hardt e Negri trazem mais elementos de aproximação com Foucault.

A fenomenologia dos corpos em Foucault chega ao ponto máximo na análise da biopolítica, e aqui, se nos concentrarmos no essencial, seu programa de pesquisa é simples. Seu primeiro axioma é que os corpos são os componentes constitutivos da trama biopolítica do ser. No terreno político — e este é o segundo axioma —, no qual os poderes são constantemente feitos e desfeitos, os corpos resistem. Precisam resistir para existir. Desse modo, a história não pode ser entendida meramente como o horizonte no qual o biopoder configura a realidade através da dominação. Pelo contrário, a história é determinada pelos antagonismos e resistências biopolíticas ao biopoder. O terceiro axioma de seu programa de pesquisa é que a resistência corpórea produz subjetividade, não de uma forma isolada ou independente, mas na complexa dinâmica com as resistências de outros corpos. Essa produção de subjetividade através da resistência e da luta se revelará central, à medida que prosseguimos em nossa análise, não só para a subversão das formas existentes de poder mas também para a constituição de instituições alternativas de libertação. Aqui podemos afirmar, para retomar nossa discussão anterior, que Foucault leva adiante a bandeira do Kant menor, aquele que não só ousa saber mas sabe como ousar (Hardt; Negri, 2016, p. 47).

Note-se que perto do fim do trecho, Hardt e Negri citam a ideia de libertação. Ora, só é possível pensar em libertação se a possibilidade da liberdade é presumida. Então, se considerarmos que Hardt e Negri são marxistas do século XXI, juntamente com outros, obviamente, precisamos reconhecer a força do espectro da contingência, de Demócrito até hoje.

No entanto, o espectro da contingência não ronda apenas o marxismo, nem tampouco é problema apenas para a filosofia. A questão do *clinamen* transita pelas áreas do conhecimento e recebe outros nomes nos diferentes campos de estudo. A ciência do século XX, principalmente nas primeiras décadas, é um exemplo claro disto, pois, ela foi também profundamente marcada pela questão. O *clinamen*, o livre-arbítrio, a contingência, a aleatoriedade, a incerteza e o caos são versões de um mesmo problema que ocupou a mente dos filósofos físicos da antiguidade e de muitos cientistas físicos do último século. Por isso, no próximo capítulo está apresentada uma breve história deste problema na ciência contemporânea.

3 A QUESTÃO NA CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA

À medida que avançamos a todo o vapor em direção a um cosmo frio e árido, devemos aceitar que não existe um desígnio grandioso. Partículas não são dotadas de propósito (Greene, 2021, p. 335).

Causalidade e acaso são conceitos com grande importância, como já referido, ao longo da história da física e da filosofia. A física contemporânea fornece continuamente "combustível" para a discussão sobre a existência objetiva de uma realidade baseada em um dos conceitos ou em ambos. Neste capítulo serão abordadas contribuições de alguns pensadores dessas questões, principalmente David Bohm, Niels Bohr, Albert Einstein, Brian Greene, Stephen Hawking, Roger Penrose, Ilya Prigogine e Erwin Schrödinger. O objetivo é esclarecer minimamente como se desenvolveu o panorama da causalidade e do acaso (ou do determinismo e aleatoriedade, aqui os termos são usados como sinônimos) na física do séculos XX e de parte do século XXI.

De maneira semelhante à compreensão de Demócrito sobre o mundo ser composto de átomos em queda, olhamos atualmente para o universo como uma realidade de átomos e demais partículas e ondas em expansão. Como se estivéssemos todos em “queda para fora”, em uma gigantesca profusão que levará tudo o que conhecemos ao fim. Essa é resumidamente a forma como a ciência contemporânea entende nosso universo. No fim das contas, as coisas não mudaram muito desde Demócrito. E, até a atualidade, mesmo nas ciências positivas, a discussão sobre a possibilidade da liberdade, da aleatoriedade, ou, enfim, do *clinamen*, continua existindo e foi muito presente no último século de desenvolvimento das ciências que estudam a matéria e a energia que compõem tudo o que conhecemos.

3.1 ORIGEM DO PROBLEMA

Anteriormente, vimos que, por exemplo, Hegel e Marx compartilharam de uma compreensão histórica teleológica, seja pelo caminho do espírito (Hegel), seja pelo caminho do desenvolvimento da própria matéria (Marx). Sem deixar de ver um sentido físico, a ciência contemporânea prevê um futuro para tudo o que existe: “um cosmo frio e árido”, como diz Brian Greene. E isso, aparentemente, é para o mundo acadêmico das ciências da natureza uma realidade amplamente aceita, algo que decorre da aceitação de que tudo o que podemos ver no universo segue leis de cumprimento irrecusável. No entanto, uma parcela específica da física, ligada ao que chamamos de mecânica quântica, desde o início do século XX, apresenta uma

diminuta realidade onde previsões só podem ocorrer de forma probabilística. Além disso, explicita experiências cujas descrições propõem aberrações se compararmos a realidade das partículas subatômicas com a macro realidade na qual levamos nossas vidas cotidianas. A partir da reflexão sobre este campo de estudos, o *clinamen* reapareceu no século XX, como é possível observar na citação abaixo, extraída do livro *O universo numa casca de noz*, de Stephen Hawking.

O primeiro passo rumo à teoria quântica foi dado em 1900, quando Max Planck, em Berlim, descobriu que a radiação de um corpo incandescente poderia ser explicada se a luz só pudesse ser emitida ou absorvida em pacotes separados, denominados quanta. Em um dos seus artigos pioneiros, escrito em 1905, quando trabalhava no departamento de patentes, Einstein mostrou que a hipótese quântica de Planck poderia explicar o denominado efeito fotoelétrico, o modo como certos metais emitem elétrons quando atingidos por luz. Essa é a base dos modernos detectores de luz e câmeras de TV, e foi por esse trabalho que Einstein recebeu o Prêmio Nobel de Física (Hawking, 2001, p. 24).

Como referido por Stephen Hawking na citação acima, a origem da mecânica quântica está no trabalho Max Planck que identificou que a luz poderia ser entendida tanto como onda eletromagnética quanto como partícula, uma clara subversão da lógica aristotélica e da mecânica clássica. A partir disso surgiram novas descobertas que cada vez mais deixavam claro que o paradigma da ciência estava sendo substituído.

Depois de Max Planck e Albert Einstein trabalharem com luz como sendo onda e partícula simultaneamente, Louis De Broglie propôs ainda que as partículas poderiam ser encaradas como ondas. Como resultado de sua descoberta das propriedades ondulatórias dos elétrons, De Broglie recebeu o prêmio Nobel de física, em 1929

Werner Heisenberg para explicar o impacto da descoberta de Planck, sente necessidade de retroceder intelectualmente à antiguidade, às diferentes percepções da realidade representadas pela corrente materialista e pela corrente idealista, visando colocar a questão da mecânica quântica simultaneamente nos terrenos da física e da filosofia, afinal, tal era a condição inicial de toda proposta de explicar o mundo.

Dois grupos de problemas, em particular, foram novamente colocados em pauta pela descoberta de Planck, e eles constituirão o nosso tema (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 10).

O primeiro destes problemas refere-se ao embate entre o materialismo e o idealismo. Heisenberg defende a ideia de que Planck acaba por encontrar na natureza elementos que

tornam possível, de certa forma, conciliar o atomismo materialista com o idealismo de Platão, visto que, segundo ele, o que Planck demonstra é que a verdade mais profunda dos átomos é matemática.

Um deles se refere à essência da matéria ou, mais exatamente, à velha questão dos filósofos gregos de como é possível reduzir a princípios simples a variedade e a multiplicidade dos fenômenos que envolvem a matéria e assim torná-los inteligíveis (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 10).

Deixando bem clara sua exposição, Heisenberg retoma o embate entre materialistas e idealistas, que desde a antiguidade disputam acerca de quem é mais capaz de explicar a realidade. Para isso, opõe o atomismo de Leucipo e Demócrito à teoria das ideias de Platão, concluindo então com a conciliação possível a partir de Planck:

Os filósofos gregos, meditando à base dos fenômenos visíveis, defrontaram-se com a questão das menores partículas de matéria. O resultado dessa busca foi que, ao fim desse período do pensamento humano, existiam dois conceitos opostos que exerceram a mais poderosa influência no desenvolvimento ulterior da filosofia. Tais conceitos foram rotulados de "materialismo" e "idealismo" (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 11).

A título de curiosidade, vale ressaltar, no contexto desta dissertação, que o antagonismo entre idealismo e materialismo é um dos temas clássicos da abordagem soviética da filosofia. Sobre isso é possível ver referências nas principais publicações de filosofia feitas pelos partidos comunistas ligados ao comunismo russo. Como citado anteriormente, temos o *curso de materialismo histórico* de Bukharin e, principalmente, o livro de Georges Politzer, *princípios elementares de filosofia*, onde a questão da cisão da filosofia entre materialismo e idealismo é o fio condutor da apresentação desta área do conhecimento. Então, Heisenberg parece atento a esta questão e procura esclarecer seu ponto de vista sobre este tema.

A teoria atômica fundada por Leucipo e Demócrito considerava as menores partículas de matéria como "aquilo que existe" no sentido mais estrito. Tais partículas foram consideradas indivisíveis e imutáveis. Eram eternas e unidades últimas; por isso eram chamadas átomos e não necessitavam nem tinham qualquer explicação ulterior. Não possuíam outras propriedades que não as geométricas. Segundo os filósofos, os átomos eram dotados de uma forma definitiva. Estavam separados entre si pelo espaço vazio e, graças às diferentes posições e movimentos neste espaço vazio, podiam produzir uma ampla variedade de fenômenos, mas não tinham cor nem cheiro ou sabor, e muito menos temperatura ou outras propriedades físicas, que nos são familiares. As propriedades das coisas por nós percebidas eram provocadas indiretamente pelos arranjos e movimentos diversos dos átomos. Exatamente como a tragédia e a comédia podem ser escritas com as mesmas letras, também

os mais variados acontecimentos no universo podem, segundo a doutrina de Demócrito, ser realizados pelos mesmos átomos. Esses átomos constituíam, portanto, o verdadeiro núcleo objetivamente real da matéria e assim de todos os fenômenos (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 11).

Heisenberg, da mesma maneira que demonstra atenção ao que ocorria como discussão acerca da física no movimento intelectual influenciado pelo marxismo (materialismo *versus* idealismo), dá indícios de que também conhecia a crítica nietzscheana, pois, a “história da filosofia” de Nietzsche é justamente nomeada como “o nascimento da filosofia na época da tragédia grega”, e o autor escolhe justamente a comparação com a tragédia e a comédia para explicar o atomismo de Demócrito. Seguindo, Heisenberg reafirma os átomos como sendo a base da existência para os atomistas:

Eram, como já afirmei antes, "aquilo que existe" no sentido mais estrito, enquanto a grande variedade de fenômenos só indiretamente decorria dos átomos. Por essa razão tal conceito era chamado materialismo (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 12).

Em seguida, então, Heisenberg, para explicar a física contemporânea, após apresentar o materialismo, apresenta Platão e a teoria das ideias, exatamente como se fosse em um manual de introdução à filosofia.

Para Platão, de outro lado, as menores partículas de matéria são, por assim dizer, apenas formas geométricas. Considera as menores partículas dos elementos idênticas aos corpos regulares da geometria. Como Empédocles, admite que os quatro elementos são terra, água, ar e fogo. Concebe as menores partículas do elemento terra como cubos, e as menores partículas do elemento água como icosaedros; identicamente, imagina como tetraedros as partículas elementares do fogo e, como octaedros, as do ar. A forma é característica para as propriedades do elemento. Em contraste com Demócrito, em Platão as partículas menores não são inalteráveis ou indestrutíveis; ao contrário, podem ser resolvidas em triângulos ou ser reconstruídas a partir de triângulos. Nessa teoria, portanto, elas já não são denominadas átomos. Os próprios triângulos deixam de ser matéria, pois não possuem dimensões espaciais. Assim, em Platão, no limite mais baixo das séries das estruturas materiais, não mais existe efetivamente algo material, mas uma forma matemática, se preferirdes, uma construção intelectual. A raiz última a partir da qual o mundo pode ser uniformemente inteligível é segundo Platão, a simetria matemática, a imagem, a ideia; esse conceito é, portanto, denominado idealismo (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 12).

A proximidade entre a apresentação de Heisenberg e o citado manual “princípios elementares de filosofia” é bastante grande, sem no entanto terem o mesmo título nem terem como foco a mesma disciplina, versam sobre o mesmo tema, dando importância especial à

oposição entre materialismo e idealismo. Heisenberg observa então que essa separação da filosofia e da física emerge novamente com as descobertas da física do início do século XX:

É digno de nota que essa velha questão do materialismo e idealismo tenha surgido novamente numa forma bem definida, graças à física atômica moderna e, particularmente, à teoria quântica. Antes da descoberta do quantum de ação de Planck, as modernas ciências naturais exatas, a física e a química, eram orientadas segundo um ponto de vista materialista. No século XIX os átomos da química e os seus constituintes, hoje denominados partículas elementares, eram considerados os únicos entes efetivamente existentes, o substrato real de toda a matéria. A existência dos átomos dispensava qualquer explicação ulterior (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 12-13).

Heisenberg , em seguida explica a importância das descobertas de Max Planck, que se pode resumir na provocativa afirmação de que a luz pode ser encarada como onda eletromagnética, isto é, uma continuidade, ou, uma sequência de *quanta*, de pacotes, como partículas, isto é, uma descontinuidade.

Entretanto, Planck descobriu nos fenômenos de radiação uma qualidade de descontinuidade que parecia relacionada de modo surpreendente com a existência de átomos, mas, por outro lado, não poderia ser explicada com base na existência destes (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 13).

Então, ficamos com átomos de Demócrito, bem como com as ideias de Platão. A realidade parece ser feita simultaneamente de ondas e partículas de um mundo materialista, sem no entanto contradizer um fundo puramente ideal.

Semelhante característica, revelada pelo quantum de ação, conduziu à idéia de que a descontinuidade, assim como a existência do átomo, poderiam ser manifestações conjuntas de uma lei fundamental da natureza, de uma estrutura matemática na natureza, e que a sua formulação poderia conduzir a uma compreensão unificada da estrutura da matéria, que os filósofos gregos haviam procurado. A existência dos átomos, por conseguinte, não constituía, talvez, um fato último, incapaz de explicação ulterior. Essa existência poderia ser atribuída, como em Platão, à ação de leis da natureza matematicamente formuláveis, isto é, ao efeito de simetrias matemáticas (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 13).

O segundo grupo de problemas que, segundo Heisenberg, Planck acaba por reviver na filosofia, diz respeito à nossa capacidade de representar o mundo. Pois, uma das grandes questões da física quântica refere-se justamente à nossa incapacidade de observar uma parte do mundo, o que torna difícil objetivá-la. A aproximação que Heisenberg faz entre a física e a filosofia passa então ao terreno da epistemologia e vai procurar referências em Kant:

O outro diz respeito a um problema epistemológico que, desde Kant, em particular, foi suscitado repetidas vezes: até onde é possível objetivar as nossas observações da natureza - ou a nossa experiência sensorial em geral - ou seja, determinar, a partir dos fenômenos observados, um processo objetivo independente do observador. Kant falou da "coisa em si". Mais tarde foi muitas vezes acusado, mesmo do ponto de vista filosófico, de inconsistência neste conceito da "coisa em si" em sua filosofia. Na teoria quântica, o problema do fundo objetivo dos fenômenos surgiu numa forma nova e muito surpreendente. Tal questão pode, por conseguinte, ser também retomada a partir das ciências naturais modernas (Born; Auger, Schrödinger; Heisenberg, 2017, p. 10-11).

3.2 INCERTEZA

O físico mais conhecido do século XX provavelmente é Albert Einstein. No contexto desta dissertação, isto é, na perspectiva de que há um embate entre determinismo e indeterminismo na realidade física e na atividade humana, Einstein, aparentemente sempre esteve mais próximo do determinismo. Pois, nunca aceitou plenamente o indeterminismo da mecânica quântica e a pretensa objetividade da contingência:

Einstein continuou trabalhando na ideia quântica durante os anos 20, mas ficou profundamente perturbado com o trabalho de Werner Heisenberg, em Copenhague, de Paul Dirac, em Cambridge, e de Erwin Schrödinger, em Zurique, que desenvolveram um novo quadro da realidade denominado mecânica quântica. Partículas minúsculas não possuíam mais posição e velocidade definidas. Ao contrário, quanto mais exatamente for determinada a posição de uma partícula, menos exatamente será determinada a sua velocidade, e vice-versa. Einstein ficou horrorizado com esse elemento aleatório, imprevisível nas leis básicas, e nunca aceitou plenamente a mecânica quântica (Hawking, 2001, p. 24).

A mais clássica investida de Einstein contra a incerteza quântica se deu quando ele, Boris Podolsky e Nathan Rosen publicaram, em 1935, o artigo *Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?* (Pode a descrição quântico-mecânica da realidade física ser considerada completa?). Neste artigo, os três discutem a impossibilidade da mecânica quântica descrever a realidade. Isto é: para Einstein, Podolsky e Rosen, a teoria quântica era incompleta por não se encaixar na descrição de todos os fenômenos. Eles entendiam, que algo ainda deveria ser incluído na teoria, que necessariamente deveria haver variáveis ocultas que levariam à dissolução da incerteza. E é no sentido de confirmar as posições deste artigo que David Bohm, posteriormente, vai desenvolver suas contribuições.

Então, podemos dizer que a história do reaparecimento do *clinamen* na física e na filosofia, a partir do início do século XX, está intimamente ligada ao chamado princípio de incerteza. E, com isso, podemos comparar Albert Einstein com Demócrito. Enquanto o trio Heisenberg, Dirac e Schrödinger pode ser aproximado de Epicuro.

A principal novidade da mecânica quântica é que suas previsões são probabilísticas. A teoria poderia afirmar que há 20% de chance de encontrar um elétron aqui, 35% de chance de encontrá-lo ali, e uma chance de 45% de que esteja acolá. Se, então, você medir a posição do elétron em diversas versões identicamente preparadas do mesmo experimento, constatará com exatidão impressionante que em 20% de suas medições o elétron está aqui, em 35% delas está lá e em 45% do tempo está acolá. É por isso que temos confiança na teoria quântica (Greene, 2021, p. 162).

Acima, é possível perceber que Brian Greene apresenta a mecânica quântica de uma maneira que não opõe a matematização probabilística com uma visão determinista da realidade. O autor faz isso de forma diferente, por exemplo, de Ylia Prigogine, químico russo naturalizado belga que recebeu o Prêmio Nobel de Química de 1977 por seu trabalho sobre termodinâmica e processos irreversíveis. Prigogine publicou pelo menos duas obras em que afirma a necessidade da ciência apresentar suas conclusões de maneira probabilística, considerando que é o máximo que alcançamos, uma vez que o mesmo considera o caos, a aleatoriedade, como um fato e não como mera ignorância das leis que regem o universo. Segundo ele, a questão do determinismo está intimamente ligada ao tempo e à irreversibilidade, isto é, Prigogine se ocupa de demonstrar que há uma flecha do tempo, e que aquilo que já ocorreu não pode ser revertido. Por exemplo, até o final do século XX havia dúvidas acerca da massa do universo; discutia-se se haveria uma quantidade de massa que pudesse provocar uma nova contração do universo ou se haveria a continuação da expansão. Caso houvesse a previsão de uma contração (oposta à expansão ocorrida desde o Big-bang), o universo voltaria no tempo? Isto é, usando analogia já feita por Stephen Hawking, uma xícara quebrada voltaria a ser uma xícara? Prigogine procura sustentar que não, que a flecha do tempo segue em uma só direção, e por isso temos um universo em evolução irreversível, como muitos processos físico-químicos irreversíveis. Para ele, “Em qualquer nível que seja, a física e as outras ciências confirmam nossas experiências da temporalidade: vivemos num universo em evolução” (Prigogine, 2011, p. 158).

No entanto, a irreversibilidade também se aplica à teoria, à nossa capacidade de reverter teoricamente um processo, na busca de encontrar as causas definitivas de todas as partes de um processo qualquer.

Prigogine argumentou que há processos instáveis tanto no nível subatômico quanto no nível microcômico, e que por isso não é possível que tenhamos sempre as respostas quanto a todas as causas, embora o cálculo de probabilidades possa ser bastante preciso. Neste sentido, para reforçar tal concepção, podemos ver que Prigogine via irreversibilidade como realidade objetiva e subjetiva: “A irreversibilidade não pode mais ser identificada como uma mera aparência que desapareceria se tivéssemos acesso a um conhecimento perfeito” (Prigogine, 2011, p. 11).

Em *O fim das Certezas*, Ilya Prigogine mostra que estava atento às questões desta dissertação, mesmo no terreno da filosofia propriamente dita. Pois, ao questionar a criatividade, toca no problema da contingência, ao mesmo tempo em que, ao pensar no determinismo, toca no problema da possibilidade de fundamentação da ética em uma realidade sem livre-arbítrio:

A questão do tempo e do determinismo não se limita às ciências, mas está no centro do pensamento ocidental desde a origem do que chamamos racionalidade e que situamos na época pré-socrática. Como conceber a criatividade humana ou como pensar a ética num mundo determinista (Prigogine, 2011, p. 14)?

Ainda sobre a contingência e a possibilidade da criatividade e do surgimento do novo, cabe ressaltar que Prigogine aponta a diferença de racionalidade entre o Ocidente e o Oriente quando afirma que “Na China e no Japão ‘natureza’ significa ‘o que existe por si mesmo’” (Prigogine, 2011, p. 20).

Apesar da física moderna ainda não conseguir explicar isso completamente, isto é, apesar de não haver uma teoria de tudo, capaz de unir a física newtoniana, a relatividade e a incerteza quântica, Prigogine afirmou: “Adquiri a convicção de que a irreversibilidade macroscópica era a expressão de um caráter aleatório no nível microscópico” (Prigogine, 2011, p. 62).

Porém, apesar de não haver proposta aqui de solucionar o problema, fica claro que tal concepção baseada em uma intuição, em uma convicção, como diz Prigogine, de certa forma nos coloca em condição semelhante à de Descartes quando se dá conta de que não é fácil explicar a relação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, da mesma maneira que não há, pelo menos por enquanto uma explicação para a relação entre a aleatoriedade quântica e os objetos macroscópicos.

Porém, Prigogine constitui sua argumentação e reconhecimento sobre a defesa da possibilidade das previsões probabilísticas, estatísticas, sobre os sistemas dinâmicos instáveis. Por isso, o autor não imagina que sua convicção seja uma opção metafísica, como podemos ver:

“O indeterminismo não traduz, aqui, uma opção metafísica, ele é a consequência da descrição estatística exigida pelos sistemas dinâmicos instáveis” (Prigogine, 2011, p. 115).

Então, se estivéssemos restritos à lógica formal aristotélica, estaríamos em um paradoxo. Determinismo ou Liberdade seriam caminhos excludentes. Mas, para Prigogine, não há paradoxo se for adotada uma concepção dialética da natureza. O cientista da natureza, aqui, se aproxima de Engels, de Hegel e, se formos buscando aproximações, podemos chegar em Heráclito, e, talvez, na sabedoria da antiguidade chinesa.

Durante toda a sua vida, Einstein perseguiu o sonho de uma teoria unificada que incluísse todas as interações. Chegamos a uma conclusão inesperada: talvez a realização desse sonho exija uma concepção evolutiva do universo. Uma teoria unificada seria, então, inseparável da simetria temporal quebrada do universo. Isto só pode ser verdade se certos campos desempenham um papel diferente dos outros (no caso, o campo associado ao fator conforme em relação ao campo massivo). A unificação implicaria portanto, uma concepção dialética da natureza (Prigogine, 2011, p. 191).

Novamente, trazendo elementos da tradição filosófica ocidental, ficamos em uma condição de meio-termo. Prigogine se distancia dos extremos e reforça a necessidade de moderação, uma espécie de ética para a racionalidade, se formos comparar com a ética de Aristóteles.²⁷

O que surge hoje é, portanto, uma descrição mediana, situada entre duas representações alienantes, a de um mundo determinista e a de um mundo arbitrário submetido apenas ao acaso. As leis não governam o mundo, mas este tampouco é regido pelo acaso. As leis físicas correspondem a uma nova forma de inteligibilidade que as representações probabilísticas irreduzíveis exprimem. Elas estão associadas à instabilidade e, quer no nível microscópico, quer no macroscópico, descrevem os eventos como possíveis, sem reduzi-los a consequências dedutíveis ou previsíveis de leis deterministas. Quem sabe essa distinção entre o que pode ser previsto e controlado e o que não pode sê-lo teria satisfeito a busca de inteligibilidade da natureza no coração da obra de Einstein (Prigogine, 2011, p. 199)?

É como se Prigogine opusesse à universalidade das leis físicas a possibilidade da liberdade no particular. A questão do *clinamen* se torna uma questão pontual, a possibilidade do acaso particular, submetido ao grande poder das leis gerais da natureza.

Opondo Greene a Prigogine, no entanto, é importante ressaltar que Greene apresenta uma compreensão das representações probabilísticas como compatível com um universo

²⁷ Na tradição ocidental, a ética de Aristóteles supõe que o caminho da virtude seja intermediário entre excessos. Exemplo comum para isso é a virtude da coragem, que não se opõe apenas à covardia incapacitante, mas também à temeridade, sendo um meio-termo.

determinístico. O que fica subentendido é que não somos capazes de explicar as causas, mas a incerteza para explicar não pode ser encarada como fruto de uma realidade de acontecimentos fora da cadeia causal que temos desde o surgimento do universo conhecido. Ainda segundo Prigogine, Albert Einstein também tinha a causalidade como princípio inegável:

Einstein afirmou muitas vezes que aprendera muito mais com Dostoiévski do que com qualquer físico. Numa carta a Max Born, escrevia ele em 1924 que, se fosse obrigado a abandonar a causalidade estrita, preferia ser sapateiro ou até empregado numa espelunca a ser físico. A física, para aspirar a um valor qualquer, devia satisfazer sua necessidade de escapar à tragédia da condição humana (Prigogine, 2011, p. 201).

Então, consonante com Prigogine, que entende que seguimos por um caminho estreito entre a determinação e a aleatoriedade, podemos encontrar David Bohm, que, em *Causalidade e acaso na física moderna*, apresenta um panorama geral completo do tema desta dissertação na física do final do século XX, defendendo a ideia de que não há mais espaço para concepções mecanicistas deterministas.

No entanto, a noção que Bohm apresenta de contingência, na obra citada no parágrafo acima, parece ser referente à condição subjetiva do ser humano, à incapacidade de considerar todas as variáveis envolvidas na definição de um fenômeno. Podemos ver isso a seguir.

Bohm imagina um exemplo, para explicar a contingência:

a necessidade de uma lei causal nunca é absoluta. Por exemplo, consideremos a lei que afirma que um objeto solto no ar cairá. É o que usualmente acontece. Mas se o objeto for uma folha de papel, e se ‘por acaso’ houver uma brisa forte soprando, ela poderá subir. Desse modo, entendemos que só se deve conceber como necessária uma lei natural caso se abstraíam as contingências (Bohm, 2015, p.56).

A contingência aqui não parece ser aquilo que objetivamente pode ser ou não ser, ser de outro modo, mas aquilo que pode ser considerado, aquilo que pode ser sabido pelo ser humano. Novamente, parece que a opção pela aleatoriedade baseia-se na identificação de que aquilo que não pode ser conhecido, não existe. Neste caso, o que não pode ser conhecido são as incontáveis variáveis envolvidas em cada fenômeno da realidade material. Bohm segue com o exemplo da folha de papel, explicando sua noção de impossibilidade de compreendermos tudo sobre um evento:

...se fossem levadas em consideração todas as coisas no Universo, a categoria da contingência desapareceria. Veremos que tudo o que acontece, acontece necessária e inevitavelmente. Mas não há lei causal conhecida que, de fato, considere isso. É verdade que se ampliarmos o contexto dos processos

considerados, encontraremos leis que governam algumas contingências em qualquer problema. No caso da folha de papel soprada pelo vento, poderíamos estudar as leis que determinam como o vento soprará. Mas encontraríamos aqui novas contingências, pois o comportamento do vento depende da localização das nuvens, da temperatura das massas de água e de terra, e até de feixes de elétrons e de raios ultravioleta (Bohm, 2015, p.57).

No entanto, apesar de ser possível encontrar na obra de Bohm apoio às teses de Prigogine, o mesmo demonstra sua inclinação a um modo de ver o mundo mais próximo do determinismo, como fica óbvio na citação acima. Sobre isso, podemos, por exemplo encontrar ratificação nas palavras de Osvaldo Pessoa Jr., onde inclusive Bohm é citado como próximo do desenvolvimento da física soviética, materialista e mecanicista:

O surgimento da Teoria da Relatividade e da Teoria Quântica poria em cheque as diferentes concepções naturalistas. O materialismo mecanicista e o construtivismo kantiano encontraram grandes dificuldades de assimilar esses novos conhecimentos, ao passo que o positivismo e o instrumentalismo conseguiram sobreviver melhor, estando próximos à atitude “operacionalista” (de definir qualquer conceito científico através da especificação das operações físicas necessárias para medir o referente de tal conceito), atribuída ao trabalho inicial de Einstein sobre a Teoria da Relatividade (1905) e adotada por Pauli e Heisenberg, no início da década de 1920. No entanto, a interpretação da complementaridade elaborada por Niels Bohr se enquadra melhor na visão de mundo construtivista (KAUARKLEITE, 2004), apesar de ele não se debater com a problemática neokantiana, como fariam Cassirer e o grupo de Leipzig (Heisenberg, von Weizsäcker e Grete Hermann). Interpretações realistas como a de David Bohm podem ser classificadas como materialismo mecanicista e o materialismo certamente inspirou a abordagem soviética para a interpretação dos coletivos estatísticos (Blokhintsev). Já o enfraquecido naturalismo animista encontraria na Física quântica um campo fértil para seu ressurgimento (Freire Jr; Pessoa Jr; Bromberg, 2011, p. 268).

Para vermos como a interpretação da obra dos autores sobre o tema causalidade e acaso não é simples, ou pelo menos não é terreno de unanimidades, podemos ver que nas palavras do próprio David Bohm, seu livro *Causalidade e acaso na física moderna* é uma afirmação da impossibilidade de conciliação entre a teoria quântica e a filosofia mecanicista:

O livro começa com uma discussão sobre a causalidade e o acaso nas leis da natureza em geral. Segue-se uma explicação mais detalhada de como essas categorias manifestam-se na física clássica, em cujo desenvolvimento foi muito importante a noção de que o universo podia ser comparado a um gigantesco mecanismo. Mas os desenvolvimentos mais recentes da física, particularmente os da teoria da relatividade e da mecânica quântica, não podem ser encaixados em uma filosofia mecanicista. Ao contrário, eles sugerem fortemente a necessidade de uma abordagem geral radicalmente nova (Bohm, 2015, p.45).

Sendo que o próprio título da obra referida acima nos coloca frente à atualidade do tema que já estava na polêmica entre Epicuro e Demócrito. Isto é, o próprio título do livro nos coloca novamente o *clinamen*.

No mesmo sentido, como podemos ver na citação abaixo, *à guisa de posfácio* ao livro de Bohm, Antônio Augusto Passos Videira afirma a negação do mecanicismo por parte do autor. Não uma negação absoluta, mas a negação de que a concepção mecanicista seja válida sempre e para todos os fenômenos. Tal posicionamento, parece ser bastante aceitável no nível do senso comum. Afinal, as coisas grandes, feitas de muitos átomos, estão sujeitas às leis newtonianas e são explicadas por estas. A realidade não cotidiana de partículas que se movem de forma não linear ou se apresentam em um momento como onda e noutro como ponto são próprias daquilo que está no nível atômico ou subatômico.

A natureza é devir [becoming]. Apesar de não recorrer à história da ciência, Bohm às vezes menciona que a filosofia mecanicista não foi confirmada por essa história. O desenvolvimento da ciência, mais especificamente o da física não ocorreu segundo os cânones metodológicos, epistemológicos e metafísicos do mecanicismo (Bohm, 2015, p.334).

No âmbito da comunidade científica, especificamente física, geralmente se atribui a liquidação da proposta de Bohm (baseada em Einstein, Podolski e Rosen) aos experimentos que supostamente comprovaram as teorias John Stewart Bell, que, em 1964, demonstrou através de um teorema que há uma distinção absoluta entre a mecânica quântica e a mecânica clássica, negando a possibilidade de existirem variáveis ocultas, negando a ignorância subjetiva como causa da incerteza. No entanto, apesar de ter reconhecimento de ampla maioria da comunidade científica, indiretamente, podemos afirmar que há quem procure encontrar falhas nestes experimentos, ou mesmo na teoria de Bell, pelo menos é o que é possível deduzir das afirmações de Brian Greene, por exemplo. Onde podemos perceber que a busca pela contingência, pela aleatoriedade e liberdade também encontra comumente no mistério da consciência tentativas de explicação.

A consciência poderia ser um sinônimo para o Espírito hegeliano, apesar de já ter sido citado aqui que também há dificuldades para a afirmação da contingência no real racional de Hegel. Para Brian Greene a questão da consciência parece escapar, por enquanto, da possibilidade de explicação total pela ciência atual. Como se pode ver abaixo:

A ciência reage a uma conversa sobre reinos além do alcance da lei física com uma careta exasperada, um giro nos calcanhares e uma caminhada alvoroçada

de volta ao laboratório. Esse escárnio representa uma atitude científica predominante, mas também realça uma lacuna decisiva na narrativa científica. Ainda temos que articular uma explicação científica robusta a respeito da experiência consciente. Falta-nos uma hipótese conclusiva a respeito de como a consciência manifesta um mundo privado de visões, sons e sensações. Continuamos incapazes de responder, ou pelo menos não com força total, a afirmações de que a consciência permanece do lado de fora da ciência convencional (Greene, 2021, p. 134).

Porém, apesar de situar a consciência no terreno das coisas que ainda não explicamos, naquele grupo da contingência aparente devida à nossa ignorância, Brian Greene manifesta explicitamente sua concepção da consciência, da vontade humana, como não arbitrada livremente, como é possível ver:

A liberdade humana não tem a ver com escolhas voluntárias. Tudo o que a ciência revelou até agora apenas reforçou a noção de que essa intercessão volitiva no desenrolar da realidade não existe (Greene, 2021, p. 171).

A complexidade da consciência humana e das habilidades geradas a partir da mesma parecem ser o que o autor enxerga como a realidade mais importante e confortadora da existência humana determinada pelas leis físicas:

O que importa para mim é que, ao contrário da minha mesa de trabalho e ao contrário da minha cadeira e da minha caneca, meu grupo de partículas é capaz de executar um conjunto muito diversificado de comportamentos. De fato, minhas partículas acabaram de compor esta frase e estou satisfeito que o tenham feito (Greene, 2021, p. 172).

E Greene segue em *Até o fim do tempo* afirmando sua percepção de que a física e suas leis universais está por trás de uma rede causal que surpreende nossa percepção subjetiva de liberdade. Ainda que nossas decisões sejam importantes, como diz o autor, tais decisões não são, em seu entendimento, incausadas.

Nem nossos pensamentos nem nossos comportamentos podem se livrar das garras da lei física. Entretanto, as sequências conectadas numa cadeia causal que estão no âmago de nossas histórias de alto nível — minha sensação de fome que me leva a enfiar uma pizza no forno, obrigando-me a verificar a temperatura, o que me faz riscar um fósforo — são manifestas e reais. Pensamentos, respostas e ações importam. Eles geram consequências. Eles são os elos da cadeia do desdobramento físico. O que é inesperado, com base em nossas experiências e intuições, é que tais pensamentos, respostas e ações emergem de causas antecedentes canalizadas pelas leis da física (Greene, 2021, p. 175).

A consciência, para Greene, e provavelmente de forma quase hegemônica para a ciência contemporânea, é fruto das relações físico-químicas entre os componentes do cérebro humano. Afinal, se não fosse assim, não existiriam medicamentos psiquiátricos. Greene se refere a isso quando propõe que “mexer dentro de nossas cabeças” poderia fazer desaparecer nosso “eu”, nosso arbítrio.

Nossa noção de quem somos, das capacidades que temos e da liberdade de arbítrio que aparentemente exercemos, tudo isso resulta das partículas que se movem dentro da nossa cabeça. Mexa nelas e essas qualidades conhecidas podem desaparecer (Greene, 2021, p. 178).

Porém, apesar da quase hegemonia, podemos encontrar uma visão diferente da consciência em Niels Bohr, um dos mais eminentes pensadores da mecânica quântica:

De fato, segundo a interpretação generalizada do paralelismo psicofísico, a liberdade da vontade deve ser considerada como um aspecto da vida consciente que corresponde a funções do organismo que não apenas escapam a uma descrição mecânica causal, mas resistem até mesmo a uma análise física levada ao ponto exigido para uma aplicação inambígua das leis estatísticas da mecânica atômica. Sem entrar em especulações metafísicas, talvez eu possa acrescentar que uma análise do próprio conceito de explicação começaria e terminaria, naturalmente, por uma renúncia a explicar nossa atividade consciente (Bohr, 1995, p. 16).

Neste contexto, podemos então aproximar definitivamente Brian Greene, físico amplamente conhecido no século XXI, de Demócrito, o filósofo físico do século V a.C. que entendia a natureza como resultado de uma causalidade absoluta, ao mesmo tempo que podemos agrupar Niels Bohr com Epicuro, o filósofo do *clinamen*.

Temos de deixar de lado a noção de que nossas escolhas, decisões e ações têm sua origem última dentro de cada um de nós, que são criadas por nossa agência independente, que resultam de deliberações que estão além do alcance da lei física. É preciso reconhecer que, embora a sensação de livre-arbítrio seja real, a capacidade de exercê-lo — a capacidade da mente humana de transcender as leis que controlam a progressão física — não é (Greene, 2021, p. 178).

Porém, fazer a comparação entre pensadores de áreas e épocas diferentes suscita complexidades que tornam tal tarefa algo cujo fim não pode ser vislumbrado. Por exemplo, sobre as afirmações de Greene, é possível encontrar em cada frase de uma citação, referência a diversos pensadores e escolas filosóficas, o que torna obviamente leviano apontar uma identidade absoluta com um ou outro tipo de pensamento. Para mostrar tal complexidade vejamos o seguinte trecho:

Não há resposta definitiva pairando nas profundezas do espaço aguardando para ser descoberta. Em vez disso, certos conjuntos especiais de partículas podem pensar, sentir e refletir, e no interior desses mundos subjetivos eles podem criar um propósito. Assim, em nossa busca para compreender a condição humana, a única direção a se olhar é para dentro. Essa é a direção nobre para onde olhar. É uma direção que renuncia a respostas prontas e se volta à jornada bastante pessoal de construir um significado próprio. É uma direção que leva ao cerne da expressão criativa e à fonte de nossas narrativas mais ressoantes. A ciência é uma ferramenta poderosa e requintada para a apreensão de uma realidade externa. Apesar disso, no âmbito dessa categoria, no âmbito desse entendimento, todo o resto é a espécie humana a contemplar a si mesma, compreendendo aquilo de que precisa para seguir em frente e contando uma história que reverbera na escuridão, uma história esculpida em som e cinzelada no silêncio, uma história que, em seus melhores instantes, instiga a alma (Greene, 2021, 355-356).

Quando Greene afirma “Não há resposta definitiva pairando nas profundezas do espaço aguardando para ser descoberta”, não estaria o autor se aproximando de algum tipo de ceticismo, semelhante ao das escolas antigas? Da mesma forma, seria a afirmação de que “certos conjuntos especiais de partículas podem pensar, sentir e refletir, e no interior desses mundos subjetivos eles podem criar um propósito” uma emersão de aristotelismo profundo (sobre isso ainda cabe salientar que este capítulo se inicia com a exposição de um sentido para a história do universo, uma espécie de *telos* aceito pela comunidade científica), com a criação de uma finalidade para a existência? Ou, ainda, seria o velho Sócrates aparecendo em “*em nossa busca para compreender a condição humana, a única direção a se olhar é para dentro. Essa é a direção nobre para onde olhar*”?

Sobre o ceticismo citado acima, cabe ressaltar que há um certo grau de ceticismo na teoria quântica, uma vez que afirma-se a impossibilidade de conhecermos partes da realidade mínima. Apesar de Einstein não aceitar plenamente a mecânica quântica, obviamente, como já visto, houve quem defendesse e há quem defenda a plena vigência da indeterminação no terreno sub-atômico. Como é o caso de Niels Bohr.

Bohr, como se pode ver na citação abaixo, também tinha como certa a necessidade do abandono de teses absolutamente deterministas derivadas da física clássica, e, em decorrência disso, percebe que a própria atividade da ciência precisa ser repensada, já que o método científico clássico não dá conta das flutuações quânticas.

O moderno desenvolvimento da física atômica, ao mesmo tempo que aumentou nosso conhecimento sobre os átomos e sua composição por partículas mais elementares, revelou a limitação de princípio da chamada concepção mecanicista da natureza, e com isso criou um novo cenário para o

problema – de enorme pertinência para nosso tema – do que podemos entender por explicação científica e do que podemos exigir dela (Bohr, 1995, p. 122-123).

A ciência clássica baseou-se por muito tempo em medições, em conclusões extraídas da observação. E esta, a observação, sempre foi entendida como passiva, como realidade do sujeito que conhece, não do objeto conhecido. Um dos motivos que torna a ciência clássica possível, neste contexto, é que os objetos grandes, submetidos à gravidade e à observação mediante observação óptica, não são substancialmente alterados pela medição. Isto é: observar um edifício, por mais que possamos considerar os efeitos da luz sobre a estrutura, não movem o edifício tão rapidamente a ponto de não conseguirmos observá-lo. Mas, na realidade subatômica, é justamente isso que acontece. Observar um elétron significa alterá-lo com um bombardeio de fótons.

De acordo com Bohr, a descrição da realidade quântica provoca um colapso das imagens físicas comuns, como podemos ver na citação abaixo.

O colapso das imagens físicas comuns com que deparamos nessa área expressa-se de maneira notável nas dificuldades de falarmos sobre as propriedades dos objetos atômicos independentemente das condições de sua observação (Bohr, 1995, p. 124).

Mas, mais do que tornar antiquadas as imagens da física clássica, a física quântica torna impossível o uso da física clássica para observar os fenômenos microcósmicos:

A situação especial da física quântica, entretanto, consiste sobretudo em que as informações obtidas dos objetos atômicos não podem ser compreendidas se nos ativermos às linhas de abordagem típicas da concepção mecanicista da natureza (Bohr, 1995, p. 125).

Ou seja, a visão que temos, por exemplo, de um mundo que funciona como um jogo de bilhar, onde determinadas causas visíveis provocam efeitos visíveis e previsíveis, não se aplica ao estudo das menores partículas. Pois, a observação das peças modifica suas condições, talvez, a ponto de virar a mesa, isto é, talvez, a ponto de provocar uma revolução científica.

3.3 VIDA

Em 1944, como resultado de palestras proferidas em fevereiro de 1943, o físico austríaco Erwin Schrödinger publicou “*O que é Vida? o aspecto físico da célula viva*, onde expôs a

maneira especial como percebia a vida inserida na realidade física. A contribuição do físico para o terreno da biologia, desde então, é uma referência para esta questão. Pois, Schrödinger apresenta em seu texto uma peculiaridade da matéria quando esta está organizada de forma tal que lhe atribuímos vida, essa peculiaridade se refere à entropia. Ou seja, à tendência de que os sistemas se tornem sempre menos organizados, com menos energia, se deixados naturalmente sob ação das leis da natureza.

um organismo vivo aumenta continuamente sua entropia - ou, como se poderia dizer, produz entropia positiva - e, assim tende a se aproximar do perigoso estado de entropia máxima, que é a morte. Só posso me manter distante disto, isto é, vivo, através de um processo contínuo de extrair entropia negativa ao ambiente, o que é algo muito positivo (Schrödinger, 1997, p. 83).

Schrödinger observa que a configuração de matéria que permite a vida, também apresenta uma força inigualável de atraso na perda de energia e desorganização. Para Schrödinger, a vida se esforça para progredir no aspecto organizacional e manter-se, apesar da tendência natural da matéria ser oposta a isso. De acordo com o autor, esta seria uma “maravilhosa faculdade do organismo vivo, pela qual ele atrasa o decaimento no equilíbrio termodinâmico (morte)” (Schrödinger, 1997, p. 84).

Neste aspecto, Schrödinger se coloca em oposição a Niels Bohr. Pois, o cientista dinamarquês chegou a declarar abertamente que se opunha à ideia de que os organismos vivos estariam fora do ordenamento entrópico da termodinâmica:

Considerou-se frequentemente que a manutenção e o crescimento dos organismos vivos entravam em contradição com a tendência ao equilíbrio da temperatura e da energia num sistema físico isolado, tendência garantida pelas leis termodinâmicas. Entretanto, convém lembrarmos que os organismos são continuamente supridos de energia livre pela nutrição e pela respiração, e que a mais rigorosa investigação fisiológica nunca revelou nenhum desvio dos princípios termodinâmicos. No entanto, o reconhecimento dessas semelhanças entre os organismos vivos e as máquinas a motor comuns não basta, é claro, para responder à questão da posição dos organismos na descrição da natureza, questão que obviamente requer uma análise mais profunda do problema observacional (Bohr, 1995, p. 124).

Voltando a Schrödinger, é possível afirmar que este entendia a vida como uma instância com possibilidade de estar além da física. Também tendo consciência de que o desenvolvimento dos conhecimentos sobre a vida na época em que produzira suas reflexões, ainda não era capaz de responder à questão trazida no título de sua obra: “o que é vida?”.

a partir de tudo o que aprendemos sobre a estrutura da matéria viva, devemos estar preparados para descobrir que ela funciona de uma forma que não pode ser reduzida às leis comuns da física (Schrödinger, 1997, p. 87).

Na tradição filosófica ocidental isso seria a metafísica, mas Schrödinger preferiu usar o termo *superfísica*, bem como seu tradutor para a língua portuguesa:

não devemos, portanto, sentirmos desencorajados pela dificuldade de interpretar a vida a partir das leis comuns da física. Pois dificuldade é justamente o que se deve esperar do conhecimento que adquirimos da estrutura da matéria viva. Devemos estar preparados para nela encontrar um novo tipo de lei física. Ou devemos dizer uma lei não física, para não dizer *superfísica* (Schrödinger, 1997, p. 91)?

As análises estatísticas da física subatômica, e portanto baseadas no princípio de incerteza, são para Schrödinger o princípio para um entendimento mais completo da biologia, para ele, o princípio da física quântica deve incluído no estudo da vida:

Pois o novo princípio físico envolvido é genuinamente físico: é, em minha opinião, nada mais que, de novo, o princípio da teoria quântica (Schrödinger, 1997, p. 91).

Schrödinger assume também uma visão que contempla a previsibilidade do mundo super atômico, mas não nega a imprevisibilidade da vontade humana, semelhante à imprevisibilidade do mundo subatômico. Então, de certa maneira lembrando Descartes, – tanto na constatação de que corpo e mente parecem estar submetidos a regimentos diferentes quanto na afirmação da experiência direta como produtora de uma ideia clara e distinta – Schrödinger afirma a mecanicidade do corpo e a liberdade da consciência ao afirmar as seguintes premissas:

- (i) Meu corpo funciona como um puro mecanismo, de acordo com as Leis da Natureza
- (i) Ainda assim, sei, por experiência direta incontestável, que comando seus movimentos, dos quais prevejo os efeitos, que podem ser decisivos e extremamente importantes, em cujo caso sinto e assumo por eles total responsabilidade (Schrödinger, 1997, p. 98).

O autor então, questiona quem hipoteticamente pudesse se opor às suas ideias ao invocar uma percepção absolutamente determinista da realidade, e toca no tema filosófico da ética, da responsabilidade, complementando, no entanto, com sua reiterada afirmação da ciência como realidade em desenvolvimento.

A continuação do raciocínio, no entanto, aparece no texto *Mente e Matéria*, de 1956, compilado a partir de conferências realizadas em Cambridge. Em mente e matéria, Schrödinger volta sua atenção para a complexidade da consciência, e sua notada característica de ir contra o determinismo.

Obviamente, se a mente, apesar de ter uma base física, é capaz de deliberar, somos responsáveis por nossos atos e estamos mergulhados em um meio moral.

Não seríamos nós, portanto, os agentes de nossos feitos? Não obstante, sentimo-nos responsáveis por eles, somos punidos ou elogiados por eles, conforme o caso. É uma antinomia horrível. Defendo que não pode ser solucionada no nível da ciência de hoje (Schrödinger, 1997, p. 136).

Então, seguindo na reflexão acerca do regramento moral, portanto no terreno filosófico da ética, o físico do século XX relembra Kant e o imperativo categórico:

sinto-me tão incapaz quanto qualquer pessoa para explicar o “dever” do imperativo de Kant. A lei ética na sua forma geral mais simples (sê altruísta!) é claramente um fato, está lá e mesmo a grande maioria daqueles que não a obedecem, frequentemente concorda com ela (Schrödinger, 1997, p. 115).

Seria Schrödinger, então, do ponto de vista filosófico, um idealista? Afinal, após propor uma possível super física, ao citar Kant, recorre a um conceito que está de alguma forma relacionado com a teoria das ideias de Platão, a saber: ao conceito de que as ideias são independentes de nossa experiência, sendo a lei moral algo que já está em nós, uma ideia já dada, como o céu estrelado que precede nossa existência individual, seja como indivíduo, espécie ou conjunto dos seres vivos.

Tal entendimento pode ser reforçado ainda quando, ao comparar o cérebro com a mente, aqui entendida como sinônimo de alma, Schrödinger apresenta a segunda como muito superior à realidade corpórea do cérebro:

nossos crânios não estão vazios. Mas o que lá encontramos, a despeito do ardente interesse que provoca, não é verdadeiramente nada quando comparado à vida e às emoções da alma (Schrödinger, 1997, p. 138).

No entanto, apesar da possível aproximação de Schrödinger com Platão ou Kant, de acordo com os parágrafos acima, não é possível enquadrar Schrödinger nos marcos do dualismo. Pois, o mesmo fez questão de explicitar sua concepção não dualista da realidade ao

afirmar que não há barreira entre sujeito e objeto. Isto é, ideia, mente, corpo, coisa pensante e coisa extensa, são para o autor elementos do mesmo mundo:

são os mesmos elementos que vão compor minha mente e o mundo. Tal situação é igual para toda mente e seu mundo, a despeito da insondável abundância das “referências cruzadas” entre eles. O mundo me é dado somente uma vez, não uma vez como existente e outra vez como percebido. Sujeito e objeto são apenas um. Não se pode dizer que a barreira entre eles foi derrubada como resultado da experiência recente nas ciências físicas, pois essa barreira não existe (Schrödinger, 1997, p. 140).

Por fim para encerrar essa breve apresentação da concepção de Schrödinger sobre a vida, cabe ressaltar a crença que tinha na vida como um elemento especial da realidade, como um elemento de resistência à entropia, uma força contrária àquela que conduz o universo a um futuro frio, árido e sem um desígnio grandioso.

De acordo com Boltzmann, estamos frente a frente com uma tendência natural de qualquer estado ordenado de se transformar em um estado menos ordenado, mas não o contrário (Schrödinger, 1997, p. 162).

Mas, como já visto, Schrödinger atribui à vida a característica de se tornar mais complexa. Tanto que o autor chega a expressar sua opinião acerca da indestrutibilidade da mente pelo tempo, não sem antes deixar claro que por tal afirmação poderia ser tachado de místico:

com o devido reconhecimento do fato de que a teoria física é sempre relativa, já que depende de certas suposições básicas, podemos, ou pelo menos assim acredito, afirmar que a teoria física em seu estágio atual sugere fortemente a indestrutibilidade da Mente pelo Tempo (Schrödinger, 1997, p. 164)

Cinquenta anos depois da publicação de “*o que é vida?*”, vários cientistas que se debruçaram sobre as questões que envolvem a física, a química e a biologia para explicar a vida em seus aspectos mais complexos, se uniram em Dublin para celebrar a obra de Schrödinger e expor suas opiniões sobre a obra, bem como apresentar suas perspectivas para o desenvolvimento do ramo de estudos no qual a obra de Schrödinger se insere. Dentre os pensadores envolvidos. Este encontro gerou o livro “*o que é vida? cinquenta anos depois: especulações sobre o futuro da biologia*. Dessa obra, abaixo seguem trechos de contribuições de três cientistas participantes.

Manfred Eigen, agraciado com o prêmio Nobel de Química de 1967, focou no fato de Schrödinger ter exposto sua preocupação com a ética em seu trabalho que versava sobre física e biologia, e já no começo de sua elaboração cita a importância da concepção não mecanicista

da natureza em Schrödinger, apesar das afirmações de Boltzmann sobre a inevitabilidade da progressão entrópica.

Ludwig Boltzmann disse uma vez (em 1886): "Se quiserem que eu responda com sinceridade se este vai ser o século do ferro, do vapor ou da eletricidade, devo dizer sem hesitação que será o século da captura dos mecanismos da natureza, o século de Darwin. Com certeza Boltzmann assumiu uma postura um tanto modesta ao pagar seu tributo a Darwin. Somente hoje fica claro que a redução dos fenômenos vivos a uma concepção mecânica da natureza é apenas um lado da história. As leis naturais subjacentes à seleção e à evolução derrubam qualquer visão meramente causal-mecânica da natureza e descrevem um mundo com um futuro aberto e interminável. Essa mudança de paradigma, talvez o único da ciência natural que mereça o título, não está limitada à biologia. Abrangeu toda a física nas últimas décadas e resolverá suas consequências ao longo de um período muito mais vasto. Enquanto aprendemos como foi gerada a informação, criamos uma ponte entre a natureza e a mente (Murphy; O'Neil, 1997, p. 20).

A exposição de Eigen evolui justamente no sentido de corroborar a percepção de Schrödinger de que há esperança quanto ao futuro entrópico do universo, mas mais do que isso, ressalta a referência de Schrödinger a Kant, ao imperativo categórico e à necessidade da ética:

Um olhar de relance para o estado atual do mundo provavelmente nos deixará pessimistas. A primeira metade deste século confrontou-se com duas guerras terríveis. E que lição aprendemos? Nada irá mudar se não basearmos nossas decisões na razão, aceitando a humanidade como um imperativo moral. O futuro da humanidade não será decidido no nível genético. Precisamos de um sistema ético de ligação entre todas as pessoas. :É aqui que a evolução, uma evolução do indivíduo para a humanidade, aguarda sua consumação (Murphy; O'Neil, 1997, p. 33).

O paleontólogo, professor de Harvard, Stephen Jay Gould, por sua vez, iniciou sua exposição questionando a importância da obra de Schrödinger, dizendo que da mesma maneira que muitos cientistas exaltavam as contribuições de Schrödinger, outros tantos questionavam a sua importância e apontavam inconsistências. Gould, oferece, por exemplo, uma defesa da total aleatoriedade na história, uma prevalência da contingência, uma defesa praticamente epicurista do *clinamen*, em oposição à concepção conciliadora entre contingência e necessidade exposta por Schrödinger:

Pequenas diferenças na esfera da história contingente, aparentemente inconseqüentes para qualquer observador naquele instante, criam uma cascata de resultados totalmente diversos que fundamentalmente modificam "o que é vida?". A contingência não é o domínio do exclusivamente trivial. O tema da contingência, além do mais, é fractal e penetra todas as escalas da história da vida, desde cataclismos da biosfera a detalhes de linhagens particulares. Por que o homo sapiens está aqui? - a pergunta que de fato impele nossa indagação sobre "o que é vida?" (como admitimos em momentos de honestidade). Desçam nas escalas fractais e encontrarão contingências por todo lado.

Estamos aqui porque a lista de mortos entre os produtos anatômicos da explosão Cambriana não incluiu um pequeno e pouco promissor" grupo de cordados representado pelo gênero *Pikaia* no Burgess Shale. (Qualquer repetição da fita da vida através da loteria de Burgess Shale teria rendido um elenco de linhagens sobreviventes totalmente diferente; neste sentido, qualquer grupo atualmente vivo deve sua existência à sorte contingente}. Desçam até a sobrevivência dos mamíferos. Eliminam o projétil do Cretáceo superior (a derradeira bomba aleatória) e os dinossauros ainda dominariam o mundo dos vertebrados terrestres, com os mamíferos provavelmente ainda reduzidos a seres do tamanho de ratos vivendo nos interstícios do seu mundo (os dinossauros dominaram mamíferos durante os 100 milhões de anos precedentes, então por que não durante outros 65 milhões de anos adicionais?). Desçam até a linhagem dos símios. Nesta repetição, a seca não ocorre e as florestas não se convertem em campos e savanas. A linhagem de símios ainda está lá na durável floresta-e indo muito bem, obrigado, em um mundo estável alternativo (Murphy; O'Neil, 1997, p. 49).

O terceiro selecionado, de acordo com o interesse desta dissertação, é provavelmente o pensador mais conhecido dentre os participantes da celebração dos cinquenta anos de "o que é vida?". Roger Penrose, laureado com o Prêmio Nobel de Física em 2020, foca na questão da necessidade da nova física para a compreensão da mente, e da possibilidade do livre-arbítrio como resultado da interação entre estruturas específicas do cérebro e flutuações quânticas.

Penrose, então, retoma a centralidade que Schrödinger deu à experiência consciente em *Mente e Matéria*, fazendo sua exposição sobre a afirmação de que em seu entendimento o funcionamento do cérebro difere do funcionamento de computadores. Ele entende que a complexidade do cérebro está além da mera superioridade computacional e acredita que a mente consciente não pode ser imitada por uma inteligência artificial, por mais que haja uma imitação aparentemente perfeita.

as ações que nossos cérebros realizam de acordo com nossas deliberações conscientes devem ser coisas que não podem nem mesmo ser *simuladas* em um computador – então, com certeza, a computação é incapaz, por si mesma, de gerar algum tipo de experiência consciente (Murphy; O'Neil, 1997, p. 138).

Penrose apresenta no evento dos 50 anos a tese que vai defender na obra *Sombras da Mente*, lançada em 1994, onde o autor explana extensamente sobre a não computacionalidade da mente e aposta na proposição de que pequenas e numerosas estruturas nos neurônios, os microtúbulos, teriam a capacidade de lidar com fenômenos quânticos, e dariam os cérebros a extraordinária capacidade de transcender as leis determinísticas que regem o universo das coisas feitas de vários átomos.

ainda que sinais neuronais possam se comportar como eventos classicamente determinados, as sinapses entre os neurônios são controladas em um nível mais profundo, onde se deve esperar que houvesse importantes acontecimentos físicos na fronteira entre a física clássica e a física quântica.

As propostas específicas que faço requerem que haja comportamento quântico coerente numa escala macroscópica (de acordo com as propostas apresentadas por Frohlich) ocorrendo dentro dos microtúbulos no citoesqueleto dos neurônios. A ideia é que essa atividade quântica deve ser conectada de maneira não computacional a uma ação aparentemente computacional, que Hameroff e seus colegas argumentaram que aconteceria nos microtúbulos (Penrose, 2021, p. 13).

Aqui, novamente, no entanto, podemos encontrar paralelo na história da filosofia, obviamente em novos termos, sobre novos paradigmas. Mas, não seria a questão apresentada por Penrose acerca da atividade quântica não computacional se conectar a uma ação computacional muito semelhante ao problema da relação entre mente e corpo levantado por Descartes?

4 A QUESTÃO NA PRIMEIRA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT

No capítulo anterior foi brevemente apresentado o panorama dos problemas filosóficos ocasionados pela física no início do século XX. Porém, a filosofia europeia e especialmente a filosofia alemã estava já algum tempo envolvida com problemas que não parecem imediatamente ligados à física. Afinal, metafísica, espírito absoluto, filosofia do direito e economia política não parecem ser áreas comuns de preocupação entre filósofos e físicos. Mas, apesar das aparências, estes conceitos estão correlacionados e esta dissertação existe em função desta correlação, existe em função da dúvida sobre como os pensadores alemães do início do século XX estavam relacionando a filosofia materialista com os problemas que a matéria estava apresentando aos físicos.

4.1 CONTEXTO

A Alemanha do início do século XX é profundamente marcada pelo marxismo, mas não é possível esquecermos que o período é também profundamente marcado pelas reflexões dos filósofos de origem judaica e profundamente marcado pelo desenvolvimento intelectual de pensadores judeus nas mais diversas áreas. Na física especificamente, podemos citar Max Born e Albert Einstein. Então, em meio à turbulência econômica e política que engendrou a Primeira Guerra Mundial, A Revolução Bolchevique e a Segunda Guerra Mundial, temos uma fecunda produção filosófica e uma fecunda produção científica.

A formação tardia do estado nacional alemão deu-se contemporaneamente ao desenvolvimento do movimento operário de tradição comunista. Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht foram os nomes mais proeminentes da então social-democracia marxista alemã do nascente vigésimo século. Nos meios revolucionários comunistas, nada indicava, nos primeiros anos do século XX, que a Rússia pudesse levar a cabo a revolução antes da Alemanha. No entanto, a história mostrou-se diferente do que imaginava a maioria dos pensadores influenciados pelo marxismo. Após se fracionar sistematicamente, a social-democracia alemã, pulverizada em meio à Primeira Guerra Mundial, assistiu a Revolução Russa enquanto lamentava o destino de sua juventude lançada à morte nas trincheiras.

Ao fim da Guerra, o tratado de Versalhes (1919) impôs à Alemanha o reconhecimento da responsabilidade por todas as perdas e danos dos Aliados. Com isso, a Alemanha e as nações derrotadas foram condenadas a pagar reparações aos vencedores. O ressentimento referente a essa responsabilização, especula-se, acabou por servir ao desenvolvimento dos movimentos

nacionalistas que culminaram no nazismo. Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht foram assassinados no mesmo ano.

É neste contexto conturbado da história do ocidente que nasce, em 1923, o Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, onde surge a Teoria Crítica que posteriormente ficaria conhecida como Escola de Frankfurt. Inicialmente, o instituto foi dirigido pelo economista austríaco Carl Grünberg, e a publicação periódica do instituto era conhecida neste período como Arquivos Grünberg. Posteriormente, sob direção de Max Horkheimer, a publicação periódica do instituto passou a ser a Revista para a Pesquisa Social.

Com relação a quem seriam os fundadores, quem comporia a primeira geração da Escola de Frankfurt, podemos ver pequenas variações nos historiadores da Teoria Crítica, nesta dissertação o foco principal está nos pensadores que desenvolvem filosofia a partir do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. Porém, como complemento à compreensão da história e do conjunto da Teoria Crítica, podemos comparar como diferentes historiadores da filosofia apresentam quem são os pioneiros.

Primeiramente, Reale e Antiseri:

Os primeiros membros do grupo foram os economistas Friedrich Pollock (autor da Teoria marxista do dinheiro, 1928, e da Situação atual do capitalismo e perspectivas de reordenação planificada da economia, 1932), e Henryk Grossmann (autor de A lei da acumulação e da derrocada no sistema capitalista, 1929), o sociólogo Karl-August Wittfogel (célebre autor de Economia e sociedade na China, 1931, e do escrito sobre o Despotismo oriental, 1957, ensaio no qual analisa também a sociedade soviética), o historiador Franz Borkenau e o filósofo Max Horkheimer, aos quais se uniria pouco depois o filósofo, musicólogo e sociólogo Theodor Wiesengrund Adorno. Entrariam depois para o grupo o filósofo Herbert Marcuse, o sociólogo e psicanalista Erich Fromm, o filósofo e crítico literário Walter Benjamin (autor, entre outras coisas, de A origem do drama barroco alemão, 1928, e de A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica, 1936), o sociólogo da literatura Leo Lowenthal (autor de Sobre a situação social da literatura, 1932) e o politólogo Franz Neumann (Reale, 2006, p. 471).

A filósofa brasileira, professora Olgária Chain Féres Matos, em seu livro A Escola de Frankfurt: Luzes e sombras do Iluminismo, no entanto, apresenta Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin como os principais nomes da Teoria Crítica, sem citar Erich Fromm, talvez por este não ser oficialmente filósofo.

A fundação da Escola de Frankfurt acontece sob os marcos da teoria marxista, no momento eufórico da construção real do socialismo na Rússia. Com isso, finalmente, havia um modelo. Pois, desde que se imaginou pela primeira vez no ocidente a uma sociedade

racionalizada, isto é, uma organização social planejada (provavelmente A República de Platão), os comunistas defenderam ideias e suas aplicações. Porém, a tomada efetiva do poder na Rússia inseria na experiência comunista uma realidade nova, surgia um paradigma. Era forte e predominante a interpretação de que a experiência soviética deveria ser uma receita universal para o triunfo da revolução proletária global. Pelo menos, era assim que pensava grande parte dos marxistas, como o já citado Lukács, por exemplo, que tinha como referência teórica a produção intelectual de Lênin, apesar de haver discordado do Partido Comunista da União Soviética na questão do determinismo.

No entanto, apesar da esperança de reprodução em larga escala da Revolução Russa, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt é marcada por uma profunda desconfiança em relação à razão, em relação ao iluminismo. Afinal, a razão aparentava ser capaz de produzir sob os mesmos pretextos um futuro de paz e fartura para a humanidade, através da racionalização da sociedade e do desenvolvimento tecnocientífico; ou, por outro lado, também a aniquilação da humanidade, visto que sob motivos racionais o início do século XX foi tempo de guerra mundial e extermínio em massa. Ao mesmo tempo em que se vislumbrava a Revolução, se assistia o nascimento do fascismo, a guerra de proporções sem precedentes e suas consequências abomináveis.

Considerando seu contexto, então, podemos afirmar que a Teoria Crítica, apesar de ser crítica à teoria tradicional, ergue-se sobre o alicerce filosófico representado por Kant, Hegel e Marx, mas inclui sobre este alicerce a produção de pensadores de outras áreas. Normalmente entende-se que a Teoria Crítica envolve uma concepção marxista e freudiana da realidade. E, se por um lado é marxista, deve ser também materialista. E aqui chegamos na questão central desta dissertação que é sob que condições a primeira geração da escola de Frankfurt adota o materialismo, isto é, como entende o materialismo de Marx no que concerne à questão da contingência ou do determinismo.

De acordo com Reale e Antiseri, a unidade da Teoria crítica está ligada aos seguintes temas:

O fascismo, o nazismo, o stalinismo, a guerra fria, a sociedade opulenta e a revolução não realizada, por um lado; e, por outro lado, a relação entre Hegel e o marxismo e entre este e as correntes filosóficas contemporâneas, como também a arte de vanguarda, a tecnologia, a indústria cultural, a psicanálise e o problema do indivíduo na sociedade moderna são temas que se interligam na reflexão dos expoentes da Escola de Frankfurt. (Reale, 2006, p. 470-471)

Para explicitar onde aparece a questão desta dissertação na produção da primeira geração da Escola de Frankfurt será feita uma delimitação dos textos que são considerados seminais da escola, ainda que nem todos tenham sido escritos nos anos iniciais do Instituto de Pesquisa Social.

Cronologicamente, apesar da publicação mais conhecida ser de 1968, temos como textos fundadores da Teoria Crítica alguns artigos escritos por Max Horkheimer na década de 1930. São eles: Observações sobre ciência e crise, História e Psicologia, Materialismo e Metafísica, Materialismo e Moral, Do problema da previsão nas Ciências Sociais, Da discussão do Racionalismo na filosofia contemporânea, sobre o problema da verdade, e, autoridade e família. Estes artigos compõem a publicação já referida, feita em 1968, sob o título de Teoria Crítica I.

A sequência temporal de desenvolvimento da Escola de Frankfurt precisa passar necessariamente pela ascensão do nazi-fascismo e pela Segunda Guerra Mundial, depois da qual surgirão as próximas gerações da Teoria Crítica. Contudo, o impacto do nazismo e da Guerra são de grande valor para a compreensão do desenvolvimento do conjunto da obra frankfurtiana.

Com a tomada do poder por Hitler, o grupo de Frankfurt foi obrigado a emigrar, primeiro para Genebra, depois para Paris e, por fim, para Nova York. Mas, apesar das peripécias e dificuldades, foi nesse período que apareceram alguns dos trabalhos de maior destaque da Escola de Frankfurt, como os Estudos sobre a autoridade e a família (Paris, 1936) e A personalidade autoritária (obra que seria ultimada em 1950). Este último trabalho coletivo (de Adorno e colaboradores) é desenvolvimento muito sagaz dos Estudos sobre a autoridade e a família (Reale, 2006, p. 471).

Na citação acima, no entanto, não aparece a trágica realidade enfrentada por Walter Benjamin, que, ao invés de chegar aos Estados Unidos, acaba se suicidando na França, enquanto temia ser entregue aos alemães, em uma situação carregada de aparentes contingências desastrosas para Benjamin. Apesar disso, na década de 1940, quando a maior parte dos membros do Instituto está nos Estados Unidos, temos a produção de Sobre o Conceito de História, escrito por Walter Benjamin (1940). E, o texto provavelmente mais conhecido como apresentação da Teoria Crítica, Dialética do Esclarecimento, de Max Horkheimer e Theodor Adorno (1944). Além deste, Horkheimer também publicou Eclipse da Razão (1947).

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, Adorno, Horkheimer e Pollock retornam à Alemanha e retomam o trabalho junto ao Instituto de Pesquisa Social que, em 1950, se apresenta em pleno funcionamento. Herbert Marcuse e Erich Fromm, dentre outros, decidem permanecer

nos Estados Unidos e colaborar à distância com o desenvolvimento da Teoria Crítica em seu segundo período, na produção de sua segunda geração.

Já na década de 1960, portanto um tanto distante temporalmente da fundação da escola de Frankfurt, Herbert Marcuse produz o livro *O Homem Unidimensional*, onde procura apresentar sua crítica à sociedade industrial, especialmente observando a necessidade da afirmação da individualidade e da liberdade, o que aproxima também Marcuse da problemática aqui discutida.

4.2 HORKHEIMER

Max Horkheimer nasceu em Stuttgart, no ano de 1885. De origem judaica, como os demais frankfurtianos listados nesta dissertação, afastou-se do caminho pressuposto de dar continuidade aos negócios do pai e seguiu a carreira acadêmica.

Pouco antes dos 30 anos, viveu em Londres e Bruxelas estudando as línguas inglesa e francesa, juntamente com Friedrich Pollock. Em 1922 defendeu sua tese de doutorado em filosofia sobre o pensamento de Immanuel Kant. Em seguida, passou a estudar Marx e Engels. Foi através de Pollock que Horkheimer envolveu-se na criação do Instituto para a Pesquisa Social, em 1923. Instituto do qual se tornaria diretor em 193.

O Instituto para a Pesquisa Social, que devia ter-se denominado Instituto para o Marxismo — ideia abandonada, em parte, pelo antimarxismo dominante nos meios acadêmicos da época —, foi fechado quando, em março de 1933, Hitler chegou ao poder e o “círculo de Frankfurt” foi considerado responsável por “tendências hostis ao Estado”. Na ocasião, Horkheimer se encontrava em Genebra, na Suíça, onde havia um anexo do Instituto, e passou a dirigi-lo, agora no exílio forçado. Ao mesmo tempo, mais dois pequenos anexos do Instituto eram criados: um em Londres e outro em Paris, em 1933, orientado pelos sociólogos da cultura, Halbwachs e pelo filósofo Bergson. (Matos, 1993, p74)

Em 1934, Horkheimer exilou-se nos Estados Unidos, fixando-se em Nova York até 1948, quando aproveitou o fim da Segunda Guerra para restabelecer as atividades do Instituto de Pesquisa Social em sua sede originária. Chegou a voltar aos Estados Unidos em 1954, mas estabeleceu-se na Suíça a partir de 1958. Max Horkheimer faleceu em 7 de julho de 1973, em Zurique.

De acordo com Reale e Antiseri, para Horkheimer,

o que estrutura a sociedade industrial é uma lógica pífida. E a intenção do trabalho de Horkheimer intitulado *Eclipse da razão: Crítica da razão instrumental* (1947) é a de examinar o conceito de racionalidade que está na base da cultura industrial moderna, e procurar estabelecer se esse conceito não contém defeitos que o viciam de modo essencial. (Reale, 2006, p. 476)

Acima é possível perceber que Horkheimer se posiciona, na concepção de Reale e Antiseri, em oposição à lógica da sociedade industrial. Primeiramente poderíamos imaginar que a crítica se refere apenas ao modelo capitalista industrial, mas Horkheimer faz a crítica ao modelo industrial em geral, por ver que o modelo soviético poderia ser internamente socialista, mas visto de fora se constituía como uma espécie de capitalismo de estado, baseado na indústria.

Reale e Antiseri seguem citando Horkheimer e no trecho selecionado pelos autores é possível notar que Horkheimer também se opunha, pelo menos intelectualmente, à ideia de uma sociedade total, racionalizada e automatizada. Pois, para ele, nós, seres humanos, nos perderíamos em um modelo de sociedade automatizada, como podemos ver abaixo.

Nós, diz Horkheimer, “ainda não vivemos em uma sociedade automatizada [...]. Ainda podemos fazer muitas coisas, mesmo que mais tarde essa possibilidade venha a ser-nos tirada”. E o que o filósofo deve fazer é criticar “a ordem constituída” para “impedir que os homens se percam naquelas idéias e naqueles modos de comportamento que a sociedade lhes propicia em sua organização” (Reale, 2006, p. 478).

Agora, partindo diretamente para o texto de Horkheimer, nesta busca por encontrar o posicionamento da escola de Frankfurt no que se relaciona com a possibilidade da contingência e em última instância com a questão do *clinamen*, podemos ver que há algum traço de compreensão teleológica sobre a realidade. Pois, o autor cita, por exemplo, ainda que indiretamente, que atribui um destino à ciência, uma causa final. Além disso, Horkheimer espera que a experiência das crises econômicas passadas possa servir de referência para as crises econômicas de seu tempo. É claro então que Horkheimer não é um partidário do acaso absoluto. Para esclarecer melhor esta questão, situando o autor no grupo da maioria dos pensadores ao longo da história do pensamento ocidental, serão usadas duas publicações já citadas: a compilação conhecida como *Teoria Crítica I* e *Eclipse da Razão*.

4.2.1 Teoria Crítica: uma documentação

Os ensaios da década de 1930, compilados em *Teoria Crítica: uma documentação* não formam uma obra contínua mas expõem a estrutura de pensamento de Horkheimer.

Considerando que há nesta obra vários assuntos discutidos, nesta dissertação foram extraídos apenas trechos considerados relevantes para a discussão do posicionamento da Teoria Crítica na questão do determinismo ou do determinismo. Por exemplo, abaixo temos uma citação em que fica óbvia sua relação com o marxismo e com a ideia de que todas as condições materiais para a emancipação do ser humano em relação à exploração econômica já estão dadas, mas não beneficiam atualmente a humanidade. Aqui, também podemos ver uma crítica do autor em relação à própria ciência, que segundo o autor segue o modelo das forças produtivas: ambas altamente desenvolvidas mas sem atender às necessidades da humanidade.

Na crise econômica geral, a ciência aparece como um dos múltiplos elementos da riqueza social que não cumprem seu destino. Hoje ela ultrapassa de longe o nível de bens de épocas anteriores. Há sobre a terra mais matérias-primas, mais máquinas, maior força de trabalho adestrada e melhores métodos de produção do que antes, mas não beneficia correspondentemente aos homens. A sociedade, na sua forma hodierna, mostra-se incapaz de fazer uso real das forças que se desenvolveram dentro dela, e da riqueza produzida no seu âmbito. As descobertas científicas compartilham o destino das forças produtivas e dos meios de produção de outro tipo: a medida de sua aplicação está em grave discrepância com seu alto grau de desenvolvimento e com as reais necessidades da humanidade; isso impede também seu futuro desenvolvimento quantitativo e qualitativo. Como demonstram crises anteriores, o equilíbrio econômico só se restabelecerá após a destruição, em escala considerável, de valores humanos e materiais. (Horkheimer, 2015B , p. 8).

Então, podemos ver uma expectativa frustrada no pensamento de Horkheimer, uma previsão não concretizada. Isto é, apesar de uma expectativa, um desenrolar da história diverso. E, última análise, um reconhecimento da possibilidade da história tomar caminhos imprevistos em seu desenvolvimento.

O próprio Horkheimer, de maneira direta e clara também expressa seu entendimento de que o mecanicismo estava se desfazendo completamente no início do século XX. Sendo que, o autor compreende a profundidade das descobertas físicas de seu tempo e vislumbra a crise interna da ciência proporcionada pela física quântica:

Mais ou menos desde a passagem do século aponta-se, na ciência e na filosofia, para a deficiência e inadequação dos métodos puramente mecanicistas. Esta crítica suscitou discussões de princípio, relativas a importantes fundamentos da pesquisa, de modo que hoje se pode falar também de uma crise interna da ciência. (Horkheimer, 2015B , p. 9)

Mas, Horkheimer não vê a crise da ciência como algo separado da política, da economia e da história. Pelo contrário, Horkheimer aponta para a concepção de que há uma crise geral da sociedade industrial que colocou a ciência sob a tutela da produtividade.

Por mais que se fale com razão de uma crise da ciência, ela não pode separar-se da crise geral. O processo histórico trouxe consigo um aprisionamento da ciência como força produtiva, que atua em suas partes, conforme seu conteúdo e forma, sua matéria e método. Além disso, a ciência como meio de produção não está sendo devidamente aplicada. A compreensão da crise da ciência depende da teoria correta sobre a situação social atual; pois a ciência como função social reflete no presente as contradições da sociedade (Horkheimer, 2015B , p. 12).

De forma difusa, então, estamos novamente envolvidos na questão de definirmos uma percepção sobre o determinismo em Marx e Engels, e Horkheimer contribui com nossa discussão. Como podemos ver no trecho abaixo, Marx faz afirmações sobre o marxismo que claramente nos levam à conclusão de que para ele Marx nunca teria sido um mecanicista, ou seja, desde o início de sua vida intelectual, quando escrevera sobre o *clinamen*, até a maturidade crítica da economia política, o telos imanente, segundo Horkheimer, seria um uma falsidade apresentada como realidade pela filosofia idealista.

Por outro lado, Marx e Engels assumiram a dialética num sentido materialista. Mantiveram a convicção hegeliana da existência de estruturas e tendências supra-individuais e dinâmicas na evolução histórica, descartando, entretanto, a fé num poder espiritual independente, que atuaria na história. Segundo eles, a história não tem fundamento, e nada é expresso nela que possa ser interpretado como sentido contínuo, como poder homogêneo, como razão motivante, como telos imanente. A confiança na existência de tal núcleo é, segundo eles, apenas um acessório de falsa filosofia idealista. O pensamento e, por conseguinte, também os conceitos e as idéias são atributos funcionais do homem e não uma força independente (Horkheimer, 2015B , p. 17).

Na sequência, Horkheimer mostra sua concepção frontalmente oposta à concepção hegeliana de história, quando afirma a inexistência de um Espírito Absoluto:

Na história não há uma ideia contínua, voltada para si mesma, pois não existe um espírito independente do homem. Os homens com sua consciência são transitórios, apesar de todo o seu saber, sua memória, sua tradição e espontaneidade, sua cultura e seu espírito; nada existe que não nasça e morra. (Horkheimer, 2015B , p. 17).

Horkheimer faz distinções entre positivismo e materialismo apesar de afirmar algumas compatibilidades. Ao criticar a ciência da sociedade industrial, o autor procura mostrar os

problemas da afirmação da mesma pelo positivismo comteano que se apresentou como superação da metafísica e propôs ser o fator de aniquilamento definitivo da mesma. de acordo com Horkheimer, o positivismo conservara pressupostos metafísicos, apesar de se reivindicar como livre destes pela afirmação do conhecimento científico.

A partir de suas pesquisas dos conceitos filosóficos que surgiram na Europa desde a Antiguidade, Dilthey chegou à conclusão de que todas as experiências metafísicas têm em mira a construção de um sistema homogêneo de valor universal, embora até hoje elas não tenham conseguido adiantar um único passo nesta direção. Se ele próprio empreende separar os tipos de visão do mundo, sublinha também o caráter subjetivo da divisão que estabeleceu. A convicção de que é impossível qualquer sistema de valor universal elimina também a pretensão metafísica que o ordenamento dos próprios sistemas individuais poderia realçar (Horkheimer, 2015B , p. 31).

Horkheimer aponta para a tentativa de demonstração, feita por Wilhelm Dilthey, de que o próprio materialismo pode ser visto como uma forma metafísica de filosofia, principalmente por entender que o mesmo é um sistema que busca apresentar soluções universais, o que para Dilthey é o marcador de uma concepção metafísica.

O próprio Dilthey vê no materialismo uma metafísica e na verdade uma teoria sobre a relação entre a causa do universo e o universo, entre a alma e o corpo. Com isso, ele apenas está acompanhando a opinião filosófica corrente. Esta, há já algumas décadas, vê no materialismo principalmente não o contraste do idealismo, mas do espiritualismo. Materialismo e espiritualismo, como respostas “realistas” à indagação sobre a essência do universo, são confrontados com um idealismo compreendido no sentido da filosofia da consciência. As raízes sociais dessa terminologia podem ser buscadas na bipolaridade da burguesia francesa, durante o século XIX, diante do feudalismo e do proletariado. O materialismo aí se reduz à simples afirmação de que todo real é matéria e seu movimento. Se mesmo então o referido filósofo se declara partidário de um ponto de vista idealista ou de um realista, a tese materialista em todo caso é rapidamente descartada. Na medida em que ela não obriga, em contradição com o raciocínio mais rudimentar, a definir como mera aparência todo o espiritual, sobretudo a consciência e a própria razão, ela fica reduzida a deduzi-lo de acontecimentos materiais, mediante hipóteses artificiais e alusões duvidosas a futuras descobertas da ciência. Por isso, às dissertações sobre materialismo costuma seguir-se imediatamente um desmentido aparentemente simples a que ele, segundo o seu historiador Albert Lange, “não pode obedecer”. “A consciência não pode ser definida a partir de movimentos materiais” (Horkheimer, 2015B , p. 34).

Porém, como é possível ler acima, Horkheimer apresenta sua defesa do materialismo em oposição à visão reducionista de Dilthey e chega em ponto absolutamente ligado à questão do *clinamen*. Horkheimer citando Albert Lange toca na questão da consciência e sua relação

com a causalidade material. Tema já apresentado no capítulo 2, sobre a física do século XX e a questão do *clinamen*.

Na continuação de sua defesa do materialismo, mas distinguindo sua concepção de materialismo não teleológico do espiritualismo, ou intuicionismo, de Henri Bergson. Bergson fora um defensor da liberdade humana, e entendia esta como fundamentada no espírito que tinha como atributo a possibilidade de conhecer pela via da intuição. Bergson é muitas vezes apresentado como um vitalista, de um movimento que atribui à vida uma condição especial em relação à cadeia causal da matéria, algo bastante parecido com o que já foi visto nesta dissertação sobre a concepção de vida de Erwin Schrödinger.

Embora, desde a virada do século, o positivismo apareça diante da atual metafísica como não-“concreto”, na verdade como suficientemente não-espiritualista, trata-se, em ambos os casos, de duas fases diferentes de uma filosofia depredadora do conhecimento natural e hipostasiadora das estruturas conceituais abstratas. É que Bergson, e com ele a filosofia da vida em geral, estrutura sua metafísica da *durée* sobre a teoria de uma realidade imediata, verificável por introspecção; só que, segundo Bergson, esta não deve consistir de elementos separados entre si, mas no fluxo vivo da vida e compreensível por intuição. A metafísica dos elementos, a interpretação da realidade como essência de dados originalmente isolados, o dogma da imutabilidade das leis da natureza, a fé na possibilidade de um sistema definitivo constituem as teses metafísicas especiais do positivismo; ele tem em comum com o intuicionismo tanto a afirmação subjetivista das realidades imediatas, originais e livres de teoria como verdadeira realidade, quanto o advérbio “somente” pelo qual ambos desejam limitar a teoria decerto mal interpretada mecanisticamente por eles, e orientada para a previsão racional (Horkheimer, 2015B , p. 53-54).

Por fim, fica registrada aqui a apresentação da concepção que Horkheimer tinha do materialismo de seu tempo. Aparentemente, Horkheimer reforça a origem marxista de seu materialismo, sem, no entanto precisar citar Marx:

O materialismo atual não se caracteriza preeminentemente pelos traços formais que devem ser realçados diante da metafísica idealista, mas por seu conteúdo: a teoria econômica da sociedade. Somente afastando deste conteúdo aquelas formas, elas se distinguem das opiniões passadas como características importantes hoje. Por isso, as diversas teorias materialistas não constituem exemplos de uma ideia estática. A teoria econômica da sociedade e da história não se originou de motivos puramente teóricos, mas da necessidade de entender a sociedade contemporânea; pois esta sociedade chegou ao ponto de barrar para um número cada vez maior de pessoas a felicidade que seria possível com base na abundância geral de recursos econômicos. Em conjunto com isto, forma-se também a ideia de uma realidade melhor, que emerge da existente hoje, e esta transição se converte no tema da teoria e prática atuais. Decerto, não faltam ideais ao materialismo. Eles se definem a partir das necessidades da comunidade e são medidos por aquilo que, num futuro discernível, é possível com as forças humanas existentes. Todavia, o

materialismo desiste de fundamentar estes ideais da história, e assim também da atualidade, como idéias independentes dos homens. Este empenho do idealismo rende mais honra à história que à ideia. Os ideais podem transformar-se em forças determinantes, se os homens começarem a convertê-los de simples idéias, embora fundadas, em realidade. É por isso, porém, que a própria história até o momento não cessou de ser um conjunto de lutas. Mesmo considerando que pode ter êxito a realização dos ideais, o materialismo desiste de relacionar “aquilo que aconteceu e acontece, o único, casual e momentâneo... a uma coerência de grande valor e cheia de sentido”, como o faz a história do pensamento. Toma-se difícil, por isso, compreendê-lo a partir desta ou da metafísica em geral (Horkheimer, 2015B , p. 58).

4.2.2 Eclipse da Razão

A obra publicada em 1946 tem, segundo o próprio Horkheimer, como conteúdo parcial uma série de palestras que o filósofo fez na Universidade Columbia em 1944. No prefácio de *Eclipse da Razão* é apresentada como primeira ideia justamente um dos motivos da existência desta dissertação: a preocupação com a perspectiva humana em relação ao futuro, especialmente para quem se identifica com uma concepção materialista da realidade.

Para investigar a condição da perspectiva de futuro, o autor apresenta a proposta de avaliar o conceito de racionalidade predominante na sociedade industrial de seu tempo em busca de possíveis defeitos subjacentes.

Horkheimer entendia naquele momento que tínhamos, como nunca, todas as condições para a constituição de uma sociedade humana semelhante àquelas das propostas utópicas. Porém, também reconhecia, com certo pessimismo, que, aparentemente, a realidade do progresso técnico apontava para outra direção.

Se essa situação é uma fase necessária na ascensão geral da sociedade como um todo ou se ela levará a uma reemergência vitoriosa do neobarbarismo recentemente derrotado nos campos de batalha, isso depende, pelo menos em p, da nossa capacidade de interpretar corretamente as profundas mudanças que agora ocorrem na mentalidade pública e na natureza humana (Horkheimer, 2015A , p. 8).

Aqui já podemos perceber que esta obra se insere na compreensão de uma história cujo rumo está aberto, apesar de algumas necessidades, afinal, Horkheimer pretende entender seu presente e insinua que uma interpretação correta pode proporcionar uma intervenção consciente no curso da História.

O primeiro capítulo de *Eclipse da Razão* trata inicialmente de deixar clara a distinção entre duas maneiras de compreendermos a razão. Uma dessas maneiras se refere à razão como faculdade da mente individual , a razão subjetiva. A segunda se refere à razão que Hegel e o

idealismo alemão em geral entendem como independente, uma razão objetiva, que existe no mundo, da mesma maneira que alguns gregos antigos entendiam o *logos*.

Horkheimer segue apresentando um histórico do enfraquecimento da concepção de razão objetiva em benefício do reforço da razão subjetiva, apesar de enfatizar que o racionalismo do século XVII tinha ainda a razão objetiva como alicerce. Porém, o autor argumenta que a razão se tornou, ao longo do desenvolvimento da filosofia ocidental, uma mera forma de ajustamento à realidade dada, o que ele considera um desvio do sentido original da própria razão. Para explicar isso, por exemplo, afirma:

Na maioria dos casos, ser razoável significa não ser obstinado, o que por sua vez indica conformidade com a realidade tal como ela é. O princípio do ajustamento é aceito sem mais. Quando a ideia de razão foi concebida, pretendia-se alcançar mais do que a mera regulação entre meios e fins: ela era encarada como um instrumento para entender os fins, para determiná-los. Sócrates morreu porque submeteu as ideias mais sagradas e familiares da sua comunidade e do seu país à crítica do *daimonion*, ou do pensamento dialético, como Platão a chamava. Ao fazê-lo, ele lutou tanto contra o conservadorismo ideológico quanto contra o relativismo disfarçado de progressismo (Horkheimer, 2015A, p. 18).

Porém, se por um lado a razão objetiva, como vimos no capítulo 1, pode nos colocar frente a uma realidade entendida como determinista, estritamente teleológica, o entendimento da razão como faculdade puramente subjetiva pode esvaziar o real de sentido, relativizando a verdade e dando espaço para o desenvolvimento da barbárie.

No embate entre as concepções de razão, Horkheimer situa o positivismo como relativista e aponta que o mesmo, na década de 1940, se ilude com a ciência e acaba por reforçar a crise da razão. Para ele,

Os positivistas atribuem essa crise a uma “fraqueza de nervos”. Existem, dizem eles, muitos intelectuais pusilânimes, que, declarando descrença no método científico, recorrem a outros métodos de conhecimento, como a intuição ou a revelação. De acordo com os positivistas, o que precisamos é de uma ampla confiança na ciência (Horkheimer, 2015A, p. 69-70)

Horkheimer, por sua vez, confronta a exortação à fé cega na ciência com sua visão materialista e marxista:

A ciência poderia certamente ser usada de melhor forma. No entanto, não é de modo algum certo que a via de realização das boas potencialidades da ciência seja o seu trajeto presente. Os positivistas parecem esquecer que a ciência natural como eles a concebem é acima de tudo um meio auxiliar da produção, um elemento entre muitos no processo social. Logo, é impossível determinar a priori qual papel a ciência desempenha no efetivo avanço ou retrocesso da

sociedade. A esse respeito, seu efeito é tão positivo ou negativo quanto a função que ela assume na tendência geral do processo econômico (Horkheimer, 2015A , p. 70).

Outro elemento do marxismo facilmente verificável na obra de Horkheimer é sua afirmação contínua de contradições, evidenciando o desenrolar de um discurso materialista dialético. Por exemplo, na questão anteriormente apresentada, acerca da razão ser objetiva ou subjetiva. Horkheimer afirma que Aldous Huxley, em Admirável Mundo Novo, ao criticar a razão objetiva e procurar afirmá-la como subjetiva, “inadvertidamente, alia-se com o conservadorismo cultural reacionário que em toda parte - e especialmente na Alemanha - lançou as bases para o mesmo coletivismo monopolista que ele critica em nome da alma, por oposição ao intelecto” (Horkheimer, 2015A , p. 67).

Neste sentido, de Horkheimer apresentar seu texto como desenvolvimento dialético, podemos ainda citar que o capítulo 2 de Eclipse da Razão, Panaceias Conflitantes, insere-se claramente no contexto, inclusive citando Hegel várias vezes.

O que o filósofo apresenta como conflitante neste caso são as propostas de interpretação do real feitas pelo positivismo e pelo neotomismo. Para isso, Horkheimer expõe o desenvolvimento histórico dessas duas tendências e suas influências sobre a filosofia ocidental, especialmente no que se refere à concepção de verdade.

Por fim, nessa questão, Horkheimer adverte que o positivismo, através da exaltação da ciência, acaba por tender à substituição da razão autônoma pelo automatismo da metodologia ultramoderna; enquanto o neotomismo tende a substituir a razão pela autoridade de um dogma.

Se o primeiro capítulo de Eclipse da Razão se destaca pela discussão com Henri Bergson e seu vitalismo, aparentemente, apesar de não citar nomes, Horkheimer discute no capítulo 2 com a Democracia Cristã, neotomista, de Jacques Maritain²⁸, que se desvinculou de Bergson em 1914 e abraçou o neotomismo. Além disso, a razão instrumentalizada continua sendo o alvo da crítica de Horkheimer neste capítulo, no qual trata da revolta da natureza. Como podemos ver abaixo, a crítica de Horkheimer segue recaindo sobre a sociedade industrial e sua absorção de todos os aspectos da vida, isto é, sua tendência à totalidade.

²⁸(1882-1973) O filósofo francês (nascido em Paris) Maritain pode ser considerado um dos mais importantes pensadores católicos do período entreguerras. Convertido ao catolicismo por influência de Léon Bloy (1906), após ter sido discípulo de Bergson, tornou-se um dos principais representantes da neoescolástica e, especialmente, do *neotomismo, cujas teses fundamentais explicou e defendeu com ardor. Toda a sua vasta obra, no campo da arte, da política e da metafísica, é perpassada pela preocupação fundamental de descompatibilizar a fé católica com os saberes das ciências positivas. Seu projeto foi o de instaurar uma metafísica cristã que, ao afirmar o primado da questão ontológica sobre a gnoseológica, permitisse evitar os erros e os desvios aos quais sucumbira o idealismo moderno (Japiassú, 2008, p. 226).

Da mesma forma como toda a vida tende hoje, cada vez mais, a ser sujeitada à racionalização e à planificação, também a vida de cada indivíduo, incluindo seus impulsos mais ocultos, que constituíam antes seu domínio privado, deve agora levar em conta as demandas da racionalização e da planificação: a autopreservação do indivíduo pressupõe seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. Ele já não tem espaço para evadir-se do sistema. E da mesma forma como o processo de racionalização já não resulta de forças anônimas do mercado, mas é decidido na consciência de uma minoria planificadora, também a massa de sujeitos deve deliberadamente se ajustar: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar "no e para o movimento das coisas", nos termos da definição pragmática. Antes, a realidade era oposta ao ideal, elaborado pelo indivíduo supostamente autônomo, e confrontava-o. Hoje, essas ideologias são questionadas e deixadas de lado pelo pensamento progressista, que assim facilita inadvertidamente a elevação da realidade ao status de ideal. O ajustamento torna-se, portanto, o padrão de todo tipo concebível de comportamento subjetivo. O triunfo da razão subjetiva, formalizada, é também o triunfo de uma realidade que confronta o sujeito como algo absoluto, um poder esmagador (Horkheimer, 2015A, p. 109).

O pragmatismo aqui, vale ressaltar, está diretamente ligado ao movimento no qual se inseria John Dewey²⁹. Este pensador, inclusive, é diversas vezes citado por Horkheimer e grande parte do Eclipse da Razão se dá em diálogo com a obra de Dewey.

Para Horkheimer, o pragmatismo da sociedade industrial, com a razão instrumentalizada, produziu e estava ampliando uma sociedade em que a independência crescente era também produtora de passividade crescente.

O homem tornou-se gradualmente menos dependente de padrões absolutos de conduta, de ideais universalmente vinculantes. Ele é considerado tão completamente livre que não precisa de qualquer padrão a não ser o seu próprio. Paradoxalmente, no entanto, esse aumento de independência levou a um paralelo aumento de passividade. Por mais perspicazes que se tenham tornado os cálculos do homem em relação a seus meios, sua escolha dos fins, que era antes correlata da crença em uma verdade objetiva, tornou-se torpe: o indivíduo, purificado de todos os resquícios de mitologias, inclusive da mitologia da razão objetiva, reage automaticamente de acordo com padrões gerais de adaptação (Horkheimer, 2015A, p. 110).

Em consonância com o tema proposto no presente trabalho, Horkheimer demonstra preocupação com relação ao fato de que apesar de haver a negação da razão objetiva e, talvez, um fortalecimento de um conceito de história não teleológica, a sociedade industrial apresenta

²⁹ (1859-1952) O filósofo e educador norte-americano John Dewey foi professor de filosofia, psicologia e pedagogia nas Universidades de Chicago e Columbia (Nova York). Desenvolveu o *pragmatismo formulado por Peirce e William James, aplicando essa doutrina à lógica e à ética, e defendendo o instrumentalismo ou o experimentalismo em teoria da ciência. Tornou-se célebre por ter fundado a chamada escola ativa.

as forças econômicas e sociais não como construtos do ser humano, mas como realidades dadas, absolutas. Abaixo, podemos ver isso nas palavras do autor:

As forças econômicas e sociais tomam o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de preservar-se, deve dominar, ajustando-se a eles. Como resultado final do processo, temos, por um lado, o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto de seu intento de transformar tudo no céu e na terra em meios para sua preservação, e, por outro, uma natureza vazia degradada a mero material, mera coisa a ser dominada, sem qualquer propósito que não a própria dominação (Horkheimer, 2015A , p. 110).

Avançando, podemos encontrar a crítica do autor sobre a relação que estávamos estabelecendo com a natureza na sociedade industrial da primeira metade do século XX:

a natureza é hoje mais do que nunca concebida como uma mera ferramenta do homem. Ela é objeto da exploração total que não tem qualquer finalidade estipulada pela razão e, portanto, não tem limite. O imperialismo sem limites do homem não é jamais satisfeito. O domínio da raça humana sobre a terra não tem qualquer paralelo com aquelas épocas da história natural nas quais outras espécies animais representavam as formas mais elevadas de desenvolvimento orgânico. Seus apetites eram limitados pelas necessidades de sua existência física. De fato, a avidez do homem em estender seu poder a dois infinitos, o microcosmo e o universo, não surge diretamente de sua própria natureza, mas da estrutura da sociedade. Assim como os ataques de nações imperialistas contra o resto do mundo devem ser explicados a partir de suas lutas internas, e não em termos do seu assim chamado caráter nacional, o ataque totalitário da raça humana contra tudo o que ela exclui de si deriva mais das relações inter-humanas do que de qualidades humanas inatas (Horkheimer, 2015A , p. 122).

Horkheimer então se pergunta: “como a natureza, em todas as fases de sua opressão dentro e fora do ser humano reage a esse antagonismo?” (Horkheimer, 2015A , p. 123)

Respondendo, o autor escreve que na Europa a revolta da natureza culminou no fascismo. Na América, produziu o pragmatismo. Então, Horkheimer encerra seu terceiro capítulo com a seguinte afirmação:

Em suma, somos os herdeiros, para o bem ou para o mal, do Iluminismo e do progresso tecnológico. Opor-se a estes regredindo a estágios mais primitivos não mitiga a crise permanente que eles provocaram. Pelo contrário, tais expedientes conduzem-nos de formas de dominação social historicamente razoáveis a outras completamente bárbaras. O único modo de auxiliar a natureza é libertar de suas amarras seu aparente opositor, o pensamento independente (Horkheimer, 2015A , p. 142).

O quarto capítulo de Eclipse da Razão trata da ascensão e do declínio do indivíduo. Neste capítulo, Horkheimer retoma o desenvolvimento cronológico da noção de indivíduo

como paralela ao desenvolvimento histórico da civilização. No entanto, afirma o declínio do indivíduo na sociedade industrial:

O poder social é hoje, mais do que nunca, mediado pelo poder sobre as coisas. Quanto mais intensa for a preocupação do indivíduo com o poder sobre as coisas, mais as coisas o dominarão, mais lhe faltarão quaisquer traços genuinamente individuais e mais sua mente será transformada em um autômato da razão formalizada (Horkheimer, 2015A , p. 145).

Por fim, Horkheimer exorta para a retomada da filosofia, mas despojada de suas características herdadas da sociedade industrial, como a razão instrumentalizada. Para ele, a fixação de conceitos e produção industrial dos mesmos coloca a filosofia a serviço do sistema. E Horkheimer propõe a necessidade de escaparmos disso. Mas como? o próprio Horkheimer questiona:

Seria, então, o ativismo, especialmente o ativismo político, o único meio de realização, como há pouco definido? Eu hesitaria em dizer que sim. Esta época não necessita de qualquer estímulo adicional à ação. Não se deve transformar a filosofia em propaganda, mesmo que para o melhor dos propósitos. O mundo já tem propaganda demais (Horkheimer, 2015A , p. 201).

Horkheimer finaliza o Eclipse da Razão com uma modesta afirmação de que uma verdadeira Razão pode se prestar a denunciar aquilo que estava apenas se passando por Razão:

Se por esclarecimento e progresso intelectual entendemos a libertação do homem da crença supersticiosa em forças malévolas, em demônios e fadas, no destino cego - em suma, a emancipação do medo-, então a denúncia daquilo que hoje se chama razão é o maior serviço que a razão pode prestar (Horkheimer, 2015A , p. 204).

Interessante aqui, para o tema tratado nesta dissertação, é a clara inclusão da noção de um destino cego, e portanto do determinismo, no conjunto de crenças supersticiosas das quais o ser humano deve se libertar. Aqui, em sua última afirmação, Horkheimer se coloca juntamente com Epicuro na defesa do futuro aberto, na defesa, em última análise, *do clinamen*.

4.3 BENJAMIN

Walter Benjamin nasceu em 1882, em Berlim, filho de Emílio Benjamin e Paula Schoenfliess. Ambos os genitores de Walter vinham de famílias cujas condições financeiras eram muito confortáveis, afinal o pai era banqueiro e a mãe filha de um rico comerciante.

Com o início da Primeira Guerra Mundial, Benjamin militou no movimento Estudantes Livres. Porém, em 1917, estava residindo na Suíça, onde conheceu Ernst Bloch. Em 1920,

retornou a Berlim.

Benjamin descobriu o marxismo com a leitura de Lukács. Conheceu Asja Lacis, diretora russa de teatro, que o introduziu em seu círculo de amigos marxistas e o ajudou a fazer uma viagem a Moscou entre 1926 e 1927. Foi Asja Lacis que o apresentou a Brecht em 1929. Com o apoio de Hoffmanstahl, publicou o ensaio “As Afinidades Eletivas de Goethe”, artigo que o colocou em oposição aos intelectuais tradicionais que preferiam o ponto de vista consagrado de Stefan George sobre Goethe. Além disso, Benjamin não conseguiu o título universitário ao qual se habilitava com a apresentação do trabalho *Origens do drama barroco alemão*, publicado em 1928 e considerado inadequado para a obtenção do doutoramento, do ponto de vista do conservadorismo acadêmico da época. Tampouco conseguiu uma cátedra na Universidade de Jerusalém, apesar do grande auxílio recebido do amigo poeta e especialista em filosofia do judaísmo, Gershon Scholem. Benjamin, que conhecera Adorno e Horkheimer em Frankfurt, foi admitido como membro permanente do Instituto em 1935, durante seu exílio parisiense. (Matos, 2012, p. 79)

Benjamin demorou muito para abandonar a Europa que sofria sob o nazi-fascismo. Como já referido, várias decisões suas acabaram culminando na situação em que se encontrou em 1940. Apesar de ter o visto de emigração para os Estados Unidos, conseguido por intermediação de Theodor Adorno, Benjamin reuniu-se a um grupo de refugiados que tentava fugir da França rumo à Espanha através dos Pirineus. Até que, ameaçado de ser entregue à Gestapo (polícia política secreta dos nazistas), suicidou-se por envenenamento em 26 de setembro de 1940.

Sobre sua posição no que se refere à contingência e ao determinismo, Walter Benjamin, por sua vez, deixa claro em “sobre o conceito de história” sua percepção de que a ação humana pode e deve intervir na história, afastando o fatalismo de sua concepção de como deveria ser a conduta do materialista histórico. Lukács está inserido nisso pelo fato de ter sido quem, através de seus textos, apresentou o marxismo e o materialismo histórico para Walter Benjamin.

Para fazer referência às teses sobre o conceito de história é necessário relembrar que tal texto é tradicionalmente entendido como multiverso, ou seja, com várias versões. Afinal há conhecidas várias versões, dentre elas: a cópia pessoal de Benjamin, a versão francesa feita por ele, a cópia manuscrita feita para Hannah Arendt e a transcrição póstuma datilografada nos Estados Unidos.

A obra consiste em uma série de teses apresentadas em textos curtos que dão margem para interpretações, mas que basicamente afirmam a visão que Benjamin tinha do materialismo histórico associado a uma visão teológica e livre do ser humano e da natureza.

Nestes textos curtos, Benjamin começa por afirmar que o materialismo histórico tem por trás a teologia, aparentemente, para Benjamin isto não é um problema. Em seguida, aparece o questionamento acerca da linearidade do tempo. Para o autor, o tempo do relógio, o tempo industrial, não é o tempo do ser humano. Da mesma forma que a história da historiografia oficial não é a história que remete à redenção. Pois, o passado, segundo Benjamin, reivindica ao presente. O tempo não é para ele homogêneo, mas uma sucessão de explosões fora do *continuum*. Ao seguir com suas teses, fica claro então que Benjamin se opunha ao determinismo do comunismo soviético, bem como se ressentia da social-democracia, que permitira o fascismo ao esperar a natural chegada da história no socialismo.

Ele se opunha a todo tipo de progressismo, como visto anteriormente, que submetia o passado, colocando as gerações anteriores em condição de inferioridade. Benjamin entende a possibilidade da redenção dos vencidos no tempo de agora. Por isso faz a conhecida proposta de escovarmos a história a contrapelo. Para ele, segundo Michel Löwy,

a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o “sentido da história”, o progresso inevitável. Será necessário lutar contra a corrente. Deixada à própria sorte, ou acariciada no sentido do pelo, a história somente produzirá novas guerras, novas catástrofes, novas formas de barbárie e de opressão (Löwy. 2005, p. 74).

Sobre a relação das teses de Benjamin com o marxismo e a noção de história aberta à contingência, podemos ver em mais um comentário de Michel Löwy uma boa conclusão:

O resultado desse trabalho é uma reelaboração, uma formulação crítica do marxismo, integrando ao conjunto do materialismo histórico “estilhaços” messiânicos, românticos, blanquistas, libertários e fourieristas. Ou, sobretudo, a fabricação, a partir da fusão de todos esses materiais, de um marxismo novo, herético e radicalmente distinto de todas as variantes – ortodoxas ou dissidentes – de sua época. Um “marxismo messiânico” que só poderia suscitar – como previra o próprio Benjamin – perplexidade e incompreensão. Mas também, e antes de tudo, um marxismo da imprevisibilidade: se a história é aberta, se o “novo” é possível, é porque o futuro não é conhecido antecipadamente; o futuro não é o resultado inevitável de uma evolução histórica dada, o produto necessário e previsível de leis “naturais” da transformação social, fruto inevitável do progresso econômico, técnico e científico – ou o que é pior, o prolongamento, sob formas cada vez mais aperfeiçoadas, do mesmo, do que já existe, da modernidade realmente existente, das estruturas econômicas e sociais atuais (Löwy. 2005, p. 149).

4.4 ADORNO

Theodor Wiesengrund Adorno nasceu em Frankfurt, em 1903. Seu pai era judeu alemão assimilado e sua mãe era italiana. Começou sua trajetória intelectual estudando a obra de Kant. Adorno teve formação como músico e se voltou para a estética musical. Este ramo de interesse tinha raízes profundas na família de Adorno. Pois, sua mãe teve uma carreira como cantora lírica antes do casamento e sua irmã mais velha era pianista profissional.

No ano de 1925, em Viena, Adorno estudou composição e técnica pianística. Ficou na capital da Áustria até 1928, quando retornou a Frankfurt. Em 1929, volta para Frankfurt e começa sua tese de doutorado sobre Kierkegaard, defendida em 1931. Exilado nos Estados Unidos, como os outros vários membros da Escola de Frankfurt, torna-se mais próximo de Horkheimer. Então, em 1947, os dois autores publicam a *Dialética do Esclarecimento*. Como já visto, Adorno volta à Alemanha após a Segunda Guerra e assume junto com Horkheimer, a missão de fazer reviver o Instituto de Pesquisa Social. Em 1958, após a aposentadoria de Horkheimer, Adorno assume a direção do instituto. Na Suíça, em 1969, Adorno morre por problemas cardíacos,

De acordo com Reale e Antiseri, Adorno, da mesma forma que Horkheimer, é um adepto da liberdade.

Adorno é tenaz e duro crítico da cultura contemporânea, uma vez que ela serve ao poder ao invés de dar voz à realidade arruinada da sociedade capitalista. *Dialética do Iluminismo* (1949) é um livro que Adorno escreve junto com Horkheimer para combater aquele tipo de razão que de Xenófanes em diante pretendeu racionalizar o mundo para torná-lo manipulável e subjulgável por parte do homem; essa razão é razão instrumental: cega em relação aos fins; prepara instrumentos para atingir fins desejados e controlados pelo "sistema". Assim como acontece com a indústria cultural, ou seja, com o aparato poderoso, constituído essencialmente pelos massmedia (cinema, televisão, rádio, discos, publicidade, material ilustrado etc.), por meio do qual o poder impõe valores e modelos de comportamento, cria necessidades e estabelece a linguagem. O homem desejado pela indústria cultural é um ser funcional, "é absolutamente substituível, o puro nada". E é exatamente pelo motivo do fato de que esta é a situação, que aquilo que então é preciso é "conservar, estender, ampliar a liberdade, em vez de acelerar a corrida para o mundo da organização". [...] Em seu trabalho de 1931 (*A atualidade da filosofia*) Adorno já dissera que "quem escolhe hoje o trabalho filosófico como profissão deve renunciar à ilusão da qual partiam anteriormente os projetos filosóficos: a ilusão de que, por força do pensamento, é possível captar a totalidade do real". Trata-se precisamente de uma ilusão, como o demonstra a falência das metafísicas tradicionais, da fenomenologia, do idealismo, do positivismo, do marxismo oficial ou do Iluminismo. Quando essas teorias se apresentam como teorias positivas, elas se transformam em ideologias, como escreve Adorno: "A filosofia, como hoje é apresentada, serve apenas para mascarar a realidade e eternizar seu estado presente". (Reale, 2006, p. 472)

Na teoria crítica, poderíamos começar a tocar no assunto da contingência usando Adorno e Horkheimer, que, por exemplo, iniciam a *Dialética do Esclarecimento* justamente com a questão trazida aqui, ao apresentarem a *Odisseia* como texto fundamental do ocidente, no qual a condição humana do livre-arbítrio aparece na figura de Ulisses, em oposição ao mundo determinístico de outras personagens mitológicas. Pois, segundo eles, na mitologia grega "cada uma das figuras míticas está obrigada a fazer sempre a mesma coisa" (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 56), e assim temos uma metáfora onde o mito representa a natureza determinada. Ulisses, no entanto, ao se opor ao previsto, representa a liberdade humana ao demonstrar que "é possível ouvir as sereias e a elas não sucumbir" (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 56).

Adorno e Horkheimer, no entanto, não se aventuram nas explicações físicas microscópicas, nem afirmam ou negam um monismo materialista. Mas, pelo conjunto da obra, fica claro que a *Dialética do Esclarecimento* se insere nas fileiras de quem combate em prol da liberdade, a favor da ação do ser humano sobre a história.

4.5 MARCUSE

Em 1898, de uma família de judeus assimilados, nasceu Herbert Marcuse, em Berlim. Em Freiburg, defendeu uma tese sob orientação de Heidegger: "A ontologia de Hegel e a fundação de uma teoria da historicidade". Depois disso, ingressou no Instituto de Pesquisa Social, com o apoio de Edmund Husserl.

Em 1934 exilou-se nos Estados Unidos e tornou-se docente da Universidade de Colúmbia, em Nova York, e da Universidade de San Diego, na Califórnia. Colaborou na obra coletiva da Escola de Frankfurt sobre "Autoridade e família", em 1936, e logo depois suas relações com o Instituto começaram a se distanciar. Em 1941 foi publicada em Londres sua obra *Razão e revolução*. Com o fim da guerra, enquanto Horkheimer decidiu voltar à Alemanha, Marcuse permaneceu nos Estados Unidos. (Matos, 2012, p. 77)

Reale e Antiseri entendem que Marcuse critica Freud por entender que a civilização não é de forma absoluta oposta ao princípio do prazer, como sustenta Freud. Na visão de Marcuse, "Freud mostrou que a falta de liberdade e a constrição foram o preço pago por aquilo que se fez, pela 'civilização' que se construiu. Mas disso não deriva necessariamente que o preço a ser pago seja eterno" (Reale, 2006, p. 480).

Aqui, nos deteremos a algumas poucas citações da obra de Marcuse já citada: o *Homem Unidimensional*, especialmente naquilo têm em comum com as outras obras da teoria crítica,

por seu conteúdo próximo do marxismo e da temática da liberdade *versus* determinismo. Como primeira aproximação, então, vejamos o seguinte trecho:

O pensamento crítico se esforça para definir o caráter irracional da racionalidade estabelecida (que se torna crescentemente óbvio) e para definir as tendências que motivam essa racionalidade a gerar sua própria transformação. “Sua própria” porque, como totalidade histórica, desenvolveu forças e capacidades que se tornam projetos para além da totalidade estabelecida. São possibilidades da racionalidade tecnológica avançada. A transformação tecnológica é ao mesmo tempo transformação política, mas a mudança política se converteria em mudança social qualitativa somente na medida em que alterasse a direção do progresso técnico - isto é, desenvolvesse uma nova tecnologia. Pois a tecnologia estabelecida se tornou um instrumento da política destrutiva. (Marcuse, 2015, p. 17).

Acima temos uma demonstração de afinidade entre as afirmações de diferentes autores da Teoria Crítica. No caso, especificamente no que se refere à concepção de Razão e sua deformação ocorrida na sociedade industrial.

Marcuse também deixa bem claro em sua obra que sua análise tem como base o materialismo marxista, mas considera as características do capitalismo do século XX, que incorporou mecanismos que permitem a sustentação ideológica do sistema, de maneira adaptável e permanente. Porém, como marxista, Marcuse entende que o fundamento último de tais questões superestruturais é a base material da dominação.

Se por um lado as pessoas podem suportar a criação contínua de armas nucleares, partículas radioativas e gêneros alimentícios questionáveis, por outro, elas não podem (pela mesma razão!) tolerar serem privadas do entretenimento e da educação que as tornam capazes de reproduzir as disposições para sua defesa e/ou destruição. O não-funcionamento da televisão e da mídia do mesmo tipo pode assim começar a atingir o que as contradições inerentes do capitalismo não pôde - a desintegração do sistema. A criação de necessidades repressivas desde há muito tempo tem se tornado parte do trabalho socialmente necessário - necessário no sentido de que sem ele o modo estabelecido de produção não poderia ser sustentado. Não são os problemas da psicologia nem os da estética que estão em jogo, mas sim a base material da dominação (Marcuse, 2015, p. 231).

Marcuse apresenta alguns conceitos que são muito comuns no movimento marxista, como, por exemplo, a ideia de que o desenvolvimento das forças produtivas poderia liberar o ser humano das relações exploratórias de trabalho, mas, que isso não acontece no capitalismo em função destas forças estarem sob domínio da classe dominante, se considerarmos uma abordagem marxista clássica, ou, a serviço da sociedade industrial unidimensional, se adotarmos a terminologia usada por Marcuse.

As possibilidades refreadas das sociedades industriais são: desenvolvimento das forças produtivas em larga escala, extensão da conquista da natureza, satisfação crescente de necessidades para um número cada vez maior de pessoas, criação de novas necessidades e faculdades. Mas essas possibilidades estão sendo gradualmente realizadas por meios e instituições que cancelam seu potencial libertador e esse processo afeta não só os usos reais como também os possíveis (Marcuse, 2015, p. 239).

E se o assunto é a questão de ver a história de maneira determinista ou não, fica claro no trecho acima que Marcuse supõe possibilidades não efetivadas, mas ainda assim possibilidades, obviamente desvios, como aqueles propostos por Epicuro.

Por fim, podemos destacar que O Homem Unidimensional de Marcuse é encerrado com o conceito de esperança, juntamente com o lembrar Walter Benjamin, o teórico crítico que sucumbiu frente à barbárie. Ora, se há alguma esperança, há possibilidades de futuros, e assim fica claro que também Marcuse é um partidário do *clinamen*.

A teoria crítica da sociedade não possui nenhum conceito que possa fazer a ponte sobre o abismo entre o presente e seu futuro; sem sustentar nenhuma promessa e sem obter nenhum sucesso, ela permanece negativa. Assim, ela quer permanecer leal àqueles que, sem esperança, deram e dão sua vida à Grande Recusa.

No início da era fascista, Walter Benjamin escreveu:

Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.

Somente por causa dos que não têm esperança é que nos é dada a esperança. (Marcuse, 2015, p. 241)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação, iniciada sobre a temática da antiguidade do pensamento ocidental, procurou demonstrar que desde o princípio da filosofia temos a Liberdade e sua fundamentação como um problema. E que este problema é de um tipo que não encontrou solução no passado, permanecendo cercado de pontos de interrogação, ao longo da história da filosofia ocidental, no que tange a existência objetiva da Liberdade.

Apesar do reconhecimento de que Marx demonstrou que Epicuro fora capaz de inserir criatividade, de inserir uma novidade, de inserir a contingência na física oriunda de Leucipo e Demócrito, ainda assim, e ainda hoje, não é possível dizer que a realidade material seja determinística, como propôs Demócrito, ou contingente, como para Epicuro. Marx trouxe a questão em meados do século XIX, e é tido como original quando se trata de retomar o trabalho da antiguidade. No entanto, como vimos, já Hegel estava preocupado com essa questão, e é possível que Marx tenha se inclinado para a questão justamente a partir de Hegel.

Karl Marx entendeu que a religião era o ópio do povo, associando a religião com algo ilusório, algo que entorpece o ser humano, mas que de certa forma também dá sentido à existência. Na carta a Meneceu, Epicuro afirma que é preferível aceitar os deuses (em termos marxistas, e, portanto, materialistas e ateus: ilusões), a aceitar o determinismo:

Mais vale aceitar o mito dos deuses, do que ser escravo do destino dos naturalistas: o mito pelo menos nos oferece a esperança do perdão dos deuses por meio das homenagens que lhes prestamos, ao passo que o destino é uma necessidade inexorável (Epicuro, 2002, p. 49)

De certa forma, fica aparente aqui que a única possibilidade ética frente ao paradoxo da existência da Liberdade é, em consonância com a carta a Meneceu, preferir a Liberdade, ainda que ela seja uma ilusão, em oposição ao paradoxo de uma realidade rigidamente determinada, na qual se torna muito complicado fundamentar a moral, em função das dificuldades inerentes à ausência de responsabilidades. Ou seja, é preferível supormos a objetividade do *clinamen*, ainda que seja “ópio”.

Como vimos, tanto no terreno da religião, com os filósofos ligados ao nascente cristianismo ou à filosofia medieval cristã, o problema da Liberdade continuou presente. Os átomos em queda, que num primeiro momento, poderiam desviar suas trajetórias, na concepção de Epicuro, em oposição a Demócrito; se se tornaram o problema do Livre-Arbítrio para Agostinho e Tomás de Aquino, quando estes confrontaram o livre-arbítrio e a presciência divina acerca do futuro.

Em todos os casos, o que encontramos são paradoxos. Na modernidade, o problema de Descartes entre a relação entre a mente e o corpo também evocou os problemas da Liberdade e a sede da existência objetiva desta realidade até agora não parece estar esclarecida. O objetivo desta dissertação era buscar na história da filosofia a possibilidade de uma resposta clara, de uma resposta comprovável, para a questão da contingência ou da história determinística. No entanto, aparentemente não há essa resposta. Mas, apenas possibilidades de interpretação do problema e possibilidades para encarar o problema, ainda que, como dito anteriormente, as possibilidades e todas as questões que envolvem a tomada de decisões possam ser apenas ilusões. Então, a rigor, a conclusão a que deve chegar essa dissertação é a frustrante afirmação de que não sabemos. Aparentemente, a filosofia ocidental não tem uma resposta para afirmar que objetivamente há ou não há Liberdade na história, na consciência ou no desenvolvimento do universo.

No segundo momento desta dissertação, quando o intuito foi procurar as mesmas respostas na ciência, ficou claro que também neste contexto da compreensão humana não há um consenso. Pois, muitos pensadores entendem que a incapacidade do ser humano de prever o futuro demonstra que a incerteza é reflexo da incausalidade no desenvolvimento da realidade. Porém, outros muitos, como vimos, incluindo Albert Einstein, entendem que não, isto é, entendem que a Liberdade é apenas ilusão. E, com isso, ficamos no mesmo impasse da antiguidade. Mantém-se a dúvida acerca da possibilidade da Liberdade, seja para o destino do cosmos ou para a trajetória de deslocamento de um elétron.

Porém, só com a Liberdade podemos pensar em uma existência ética, em uma existência responsável. Entre a irresponsabilidade, a apatia e a imobilidade que podem decorrer de um fatalismo absoluto, parece ser melhor assumir a responsabilidade, seja social, seja ambiental seja humanitária, enfim, parece ser uma atitude preferível assumir a responsabilidade ética. Do contrário, fica difícil estabelecer um código de conduta. Da mesma forma que ficaria difícil para Epicuro, caso fosse um determinista, escrever uma carta com sugestões de conduta, como a carta a Meneceu.

É de se imaginar, pelo conteúdo deste trabalho, que a preocupação com a caracterização do capitalismo, com a possibilidade de compreendê-lo e com o desejo de superá-lo esteja presente, ainda que de forma subliminar nas reflexões. Seria difícil que alguém que se propõe a ler Marx e Teoria Crítica não estivesse, de alguma forma, pelo menos intelectualmente, interessado e entender o capitalismo e em compreender se há possibilidade de que a humanidade resolva seus problemas, resolva injustiças e desigualdades, superando o capitalismo, substituindo-o por um outro sistema ou concluindo a possibilidade de sanar problemas dentro

do próprio sistema. No entanto, a preocupação com o sistema (ou, com os sistemas) esteve fora das discussões principais das ciências humanas durante algum tempo. Desde o final do século XX e primeiros anos do século XXI, aparentemente foi decretado o fim da história ao findar-se a União Soviética, principalmente por aqueles grupos intelectuais que tem alguma simpatia pelo sistema capitalista e suas bandeiras. No entanto, nos últimos anos, principalmente a partir da crise econômica de 2008, o sistema, especificamente o capitalismo, volta a ser um tema relevante. Com isso, há uma aproximação das discussões atuais com a produção intelectual da primeira geração da Escola de Frankfurt. Então, apesar desta dissertação já em seu título se limitar a esta primeira geração, estas considerações finais se organizam em orno das reflexões mais atuais desta corrente de pensamento. Para exemplificar isso podemos ver que pensadoras recentes da Teoria Crítica como Nancy Fraser e Rahel Jaeggi publicaram nos últimos anos textos que questionam a validade deste tema, por exemplo, fazendo alusão a Marx. Nancy Fraser publicou em 2017 *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*, obviamente uma alusão à compreensão marxista da história de que o velho sempre contém o novo, de que o desenvolvimento dialético é feito justamente a partir da existência das contradições internas que levam a história para a frente, evoluindo na espiral de Hegel ou na espiral de Marx, através da razão ou através da matéria, mas evoluindo de forma teleológica.

Nós, humanos, estamos sempre procurando compreender o mundo e sempre procurando usar a compreensão para agir de forma consciente na realidade. Se considerarmos que o desenvolvimento social, político, econômico e científico do último século se baseou na ciência positiva, usando o termo de maneira ampla, podemos identificar uma tendência ao materialismo filosófico. Porém, quando o conhecimento implica na espera de determinados resultados, de acordo com um contexto, restam dúvidas sobre a possibilidade de os processos não poderem ser previstos.

Aparentemente, vivemos um momento civilizatório peculiar, no qual, por exemplo, temos dúvidas sobre a configuração geopolítica futura. Frente a isso, temos elementos consolidados de análise que possam apontar para onde estamos indo? Caso tenhamos os ditos elementos, temos a possibilidade de corrigir nosso rumo, se entendermos que é necessário fazê-lo? Podemos deliberar sobre o futuro?

Em 2019, Nancy Fraser publicou um pequeno texto com o título *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. A ideia de que o novo está dentro do velho é uma constante no marxismo, e remonta à dialética hegeliana. No entanto, a escolha de Fraser se refere especificamente ao uso destes termos por Antonio Gramsci, que refletira em seus *Cadernos do*

cárcere acerca da situação da Itália logo após a I Guerra Mundial, tendo como referência o *18 Brumário de Luís Bonaparte*, de Marx.

Nesta publicação, a preocupação principal de Fraser está relacionada com as perspectivas políticas nos Estados Unidos e no mundo. Visto que aparentemente as únicas duas forças reais, segundo a pensadora, seriam o populismo de esquerda e o populismo de direita, em um contexto em que a hegemonia do neoliberalismo progressista (democrata) havia sido suplantada por um neoliberalismo hiper-reacionário não hegemônico (Trump).

No final de seu texto, Fraser deixa clara sua concepção alinhada com Benjamin, por exemplo, e provavelmente com a maioria das produções em Teoria Crítica. Fraser se coloca no grupo de quem vê a história como algo aberto, algo com incertezas, com a marca da contingência, com a marca do *clinamen*:

Independentemente de nossa incerteza em relação ao ponto final, uma coisa é certa: se falharmos, agora, em dar consequência a essa opção, prolongaremos o atual interregno. Isso significa condenar os trabalhadores de todas as convicções e todas as cores a tensões crescentes e ao declínio da saúde; ao aumento do endividamento e ao excesso de trabalho; ao apartheid de classe e à insegurança social. Significa imergi-los também em uma extensão cada vez mais ampla de sintomas mórbidos – em ódios nascidos do ressentimento e expressos em bodes expiatórios; em surtos de violência seguidos de arroubos de repressão; em um mundo perverso, onde as solidariedades se contraem até o desaparecimento. Para evitar esse destino, devemos romper definitivamente tanto com a economia neoliberal quanto com as várias políticas de reconhecimento que ultimamente a apoiaram – rejeitando não apenas o etnonacionalismo excludente, mas também o individualismo liberal-meritocrático. Somente unindo uma política fortemente igualitária de distribuição a uma política de reconhecimento substancialmente inclusiva, sensível à classe, é que podemos construir um bloco contra-hegemônico capaz de nos levar além da crise atual, na direção de um mundo melhor (Fraser; 2020, p. 67-68).

Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, juntas, também escreveram *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, onde propõem a retomada do tema do capitalismo. O que é justamente um dos objetivos desta dissertação, isto é, saber se nós, seres humanos, frente a existência de uma realidade injusta e destrutiva, somos capazes de, caso queiramos, mudar os rumos da história. Será possível que nós sejamos os vetores da contingência? Os vetores do *clinamen*? A possibilidade de desvio? Como dito acima nesta conclusão, aparentemente a única saída possível, mantendo a sanidade mental, é a aposta na possibilidade de, sim, controlarmos os rumos da história. Fraser e Jaeggi, por exemplo, demonstram interesse de superar o determinismo em seu texto, mas antes disso precisam resgatar o tema do sistema e da possibilidade de abandoná-lo, para isso, iniciam a obra procurando resgatar a característica

inovadora, revolucionária, contingente, da Teoria Crítica. E para fazer o dito resgate, julgam necessário diferenciarem suas posturas da linhagem representada por Jurgen Habermas, como podemos ver abaixo:

Concordo inteiramente com você que a *Teoria da ação comunicativa*, de Habermas, representa um ponto de inflexão na teoria crítica. Como você disse, foi a última grande tentativa sistemática. Contudo, não gerou trabalhos sucessores comparáveis em ambição e fôlego. Pelo contrário, seu legado acabou sendo um aumento enorme na especialização disciplinar entre os seguidores de Habermas. [...]O efeito foi o abandono da ideia original da teoria crítica como um projeto interdisciplinar que visava a compreender a sociedade como uma totalidade. Não mais vinculando questões normativas à análise de tendências sociais e a um diagnóstico de época, as pessoas simplesmente pararam de tentar compreender o capitalismo como tal. Não houve mais esforços para identificar suas estruturas profundas e os mecanismos que o regem, as contradições e as tensões que o definem ou suas formas características de conflito e possibilidades emancipatórias. O resultado não foi somente o abandono do terreno central da teoria crítica, mas também o turvamento da fronteira, antes clara, que a separava do liberalismo igualitário. Hoje, esses dois campos se aproximaram de tal modo que são quase indistinguíveis, fazendo com que seja difícil dizer onde acaba o liberalismo e onde começa a teoria crítica. Talvez o máximo que podemos dizer é que essa (assim chamada) teoria crítica se tornou a ala de esquerda do liberalismo, e isso é algo que há muito tempo me entristece. (Fraser; Jaeggi, 2020, p 17-18)

Também é possível notar que Fraser não teme o determinismo. Apesar de se apresentar como defensora da contingência, no contexto do desenvolvimento dialético, a pensadora não deixa de desenvolver sua teoria em função do risco da pecha de ortodoxa, determinista ou reducionista. Por isso, afirma sua convicção de que é necessário compreender o capitalismo e sua dinâmica, seu ciclo de vida e morte.

Precisamos criar, de algum modo, uma nova compreensão do capitalismo que integre as ideias do marxismo com as dos novos paradigmas – incluindo o feminismo, a ecologia e o pós-colonialismo –, evitando, ao mesmo tempo, os pontos cegos de cada um deles. De qualquer forma, esse tipo de teoria social de larga escala que estou desenvolvendo agora está centrado no problema da crise. Talvez isso seja brincar com fogo, pois nenhum gênero de teoria crítica foi tão criticado quanto o da “teoria da crise”. Esse gênero foi amplamente rejeitado, até mesmo descartado, como inerentemente mecanicista, determinista, teleológico, funcionalista – chame como preferir. Mesmo assim, vivemos um período que clama por uma crítica da crise. Vou mais longe: diria que vivemos nas agruras de uma crise de época do capitalismo, de maneira que é urgente reconstruir a teorização da crise hoje. Esse é o gênero de teoria social de larga escala que estou perseguindo[...] (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 23)

O paradoxo que envolve a questão do determinismo ou da liberdade também possui relação com a noção de que deveria haver alguma correspondência entre o desenvolvimento das subjetividades sob determinadas condições objetivas, uma relação de causalidade sujeita

também à imprevisibilidade. Neste quesito, Fraser faz afirmações que aproximam a relação entre subjetividade e objetividade com a teoria do caos:

Estou convencida de que temos de olhar, por um lado, para as “contradições reais” ou tendências sistêmicas de crise e, por outro, para as formas de conflito e luta que se desenvolvem em resposta a elas. Em alguns casos, as lutas são respostas “subjetivas” explícitas e conscientes à dimensão “objetiva”; em outros, são sintomáticas desta. Há ainda aquelas que podem ser algo inteiramente diferente. Noutras palavras, a relação entre os dois níveis, o “objetivo” e o “subjetivo, é um problema. Não podemos pressupor a perfeita sincronização que Marx pensou ter percebido entre a crise sistêmica do capitalismo e o acirramento da luta de classe entre trabalho e capital, de acordo com a qual a última reflete ou responde perfeitamente à primeira. Na ausência dessa auto-harmonização, temos de tratar a relação entre esses dois polos como uma questão em aberto e um problema a ser teorizado. Esse é um ponto particularmente urgente hoje, quando enfrentamos uma crise estrutural evidente, mas não há conflitos políticos correspondentes (pelo menos não ainda) que expressem a crise de maneira adequada, de modo que pudesse nos levar a uma resolução emancipatória. (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 25).

Mas, já que o assunto são os paradoxos e aparente contradições é fácil também encontrar na obra de Fraser e Jaeggi uma noção de sentido para a história, como já afirmado acima, e reforçado na citação abaixo:

[..] a concorrência entre capitalistas era um mecanismo que dirigia o desenvolvimento capitalista no século XIX, mas foi gradualmente suplantada no século XX, ao menos nos principais setores daquilo que era compreendido como “capitalismo monopolista”. Da mesma forma, enquanto o capital financeiro parecia desempenhar um papel auxiliar no período fordista, tornou-se uma força motriz central no neoliberalismo. Por fim, os regimes de governança que escoram e organizam o capitalismo em cada estágio foram transformados sucessivamente no curso dos últimos trezentos anos, do mercantilismo à globalização neoliberal, passando pelo liberalismo do *laissez-faire* e pelo *dirigismo* estatal. Esses exemplos apontam para a historicidade inerente ao capitalismo. O que está em questão aqui não são só diferentes “variedades de capitalismo”, que podem existir lado a lado, e sim *momentos históricos*, vinculados um com o outro numa sequência que possui trajetória. (Fraser; Jaeggi, 2020, p 28-29).

O compatibilismo de Fraser e Jaeggi sobre o determinismo e o livre-arbítrio pode ainda ser confirmado no diálogo abaixo, onde, apesar da defesa das possibilidades e da busca por superar o determinismo, é constatável que as realidades sistêmicas, para elas, são do reino da necessidade, e que este reino é objetivo, e, inclusive com um conjunto de características intrínsecas, tão determinadas e determinantes quanto o DNA dos entes biológicos:

[...] a semiproletarização é ainda mais pronunciada no neoliberalismo, que construiu toda uma estratégia de acumulação ao expulsar bilhões de pessoas da economia oficial, levando-as para zonas cinzentas de informalidade das

quais o capital extrai valor. Esse tipo de “acumulação primitiva” é um processo contínuo, do qual o capital se beneficia e depende.

Jaeggi: Mais uma vez, seria isso uma contingência histórica ou algo sistêmico? Uma necessidade funcional do capitalismo de depender de recursos não mercantilizados ou não comodificados?

Fraser: Creio que seja sistêmico. A mercantilização não é onipresente nas sociedades capitalistas, e a razão para isso não é acidental. Na realidade, zonas e aspectos mercantilizados da vida coexistem com zonas e aspectos não mercantilizados da vida. Isso não é um acaso nem uma contingência empírica, a meu ver, mas uma característica inerente ao DNA do capitalismo (Fraser; Jaeggi, 2020, p.36).

Seguindo na tentativa de caracterizar o capitalismo, ambas expõem que pretendem complementar a compreensão de Marx e do marxismo ortodoxo sobre este sistema como vimos anteriormente o marxismo ortodoxo na União Soviética o marxismo oficial foi marcado pelo determinismo e atualmente a teoria crítica pelo menos não se fazem ir ali e pretende uma visão não ortodoxa como podemos ver abaixo

[...] a ideia de começar com uma definição relativamente ortodoxa de capitalismo era, precisamente, para preparar o próximo passo: a “des-ortodoxificação”. Então, quero expor agora por que essa definição ortodoxa é inadequada, ao demonstrar que as quatro características centrais que identificamos se ancoram em outras coisas, suas condições de possibilidade de fundo. Na ausência dessas outras coisas, essa lógica econômica capitalista que descrevemos até aqui é inconcebível. Ela só faz sentido quando começamos a preencher essas condições de possibilidade de fundo (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 44).

Novamente, em oposição a uma teleologia determinista, está demonstrado o interesse de superar o determinismo, ainda que por meio de afirmações que poderiam se contradizer, caso a lógica formal aristotélica fosse preferida, em detrimento da dialética própria de teoria crítica. Considerando que a contradição está no âmago da dialética, abaixo está um exemplo da intenção de superar o determinismo do marxismo ortodoxo:

Se queremos seriamente superar os maus hábitos do economicismo e do determinismo que acometeram tantas críticas anteriores do capitalismo, não podemos reduzir o capitalismo a seu sistema econômico. Mais que isso, creio que ambas concordamos que as características centrais que estamos discutindo não surgiram por conta própria; pelo contrário, elas tiveram de ser estabelecidas e institucionalizadas, de algum modo, por vários meios. Já dissemos que essa forma de vida não tem um desenvolvimento natural e que desfez radicalmente as formas de vida que a precederam. Do mesmo modo, levantamos algumas dúvidas sobre a tese de que a economia é uma esfera autônoma, autorregulada e não normativa, que funciona independentemente do restante da sociedade (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 43).

Então, fazendo novas conexões e analogias podemos ver que há algo de semelhante entre Fraser e Walter Benjamin. Por exemplo, para a proposição de Benjamin de que escovemos

a história a contrapelo para tirar de suas profundezas aquilo que há de mais desagradável, aquilo que está escondido; temos em Fraser a pretensão do olhar para a história de forma profunda, buscando o que está sob a superfície, propondo que o capital seja reescrito incluindo realidades mais elementares. Então, aqui fica evidente uma relação entre as propostas de Walter Benjamin e de Nancy Fraser.

Fraser: Sim. Minha estratégia é tomar esse “método marxiano” de olhar sob a superfície de um complexo sócio-histórico dado para suas condições subjacentes de possibilidade e ampliar sua aplicação, incluindo assuntos que o próprio Marx não explorou integralmente. Quero mostrar que há outras mudanças epistêmicas, igualmente importantes, implicadas nessa análise do capitalismo, mas que ele não desenvolveu. Estas ainda precisam ser conceitualizadas, escritas em novos volumes de *O capital*, se você quiser, se formos desenvolver uma concepção adequada do capitalismo do século XXI. Na verdade, consigo pensar em três outras mudanças epistêmicas, para além e acima da mudança para a expropriação, que seriam necessárias para completar nossa concepção de capitalismo (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 46).

O trecho de Benjamin, mencionado acima é o que segue, extraído de *Sobre o conceito de História*:

Todos os que até hoje foram vencedores vão junto ao cortejo triunfal dos dominantes, que marcham sobre aqueles que jazem hoje no chão. Os espólios, como de costume, são levados no cortejo triunfal. São os chamados bens culturais. O materialista histórico os observa sempre com o devido distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele contempla têm uma origem sobre a qual não pode refletir sem horror. Devem a sua existência não apenas ao esforço dos grandes gênios, que os criaram, mas também à corveia anônima dos contemporâneos destes. Não há um documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie.¹⁶ E assim como a cultura não está livre da barbárie, assim também ocorre com o processo de sua transmissão, na qual ela é passada adiante. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico dela se afasta ao máximo. Ele considera que a sua tarefa é escovar a história a contrapelo. (Benjamin, 2020, p. 117)

No que se refere a ver a história como tendo um sentido, é possível ver que Nancy Fraser entende o desenvolvimento econômico, se não teleológico, pelo menos como um desenvolvimento progressivo. Pois, ao ser questionada por Rahel Jaeggi sobre uma possível exortação de retorno ao pré-capitalismo, produziu a seguinte resposta:

O que o capitalismo desfez não foi uma “unidade original” para a qual deveríamos tentar retornar, e sim uma forma de sociedade inteiramente histórica e muitas vezes hierárquica, ainda que uma que não distinguisse produção de reprodução. Essa divisão era um tanto desconhecida no feudalismo, por exemplo – o capitalismo sozinho pode reivindicar crédito por isso. Contudo, não é verdade que sociedade es pré-capitalistas eram igualitárias no que diz respeito a gênero ou desejáveis de qualquer outro modo. Pelo contrário, a ascensão do capitalismo gerou muitos desenvolvimentos positivos e emancipatórios, como Marx enfatizou em diversas ocasiões. Ele foi muito melhor nesse aspecto que Polanyi, que foi tão implacável ao ressaltar

o negativo que esqueceu o lado positivo do capitalismo. Tendo criticado Polanyi por sucumbir a um comunitarismo nostálgico, eu não poderia fazer a mesma coisa. Definitivamente, não quero idealizar a sociedade pré-capitalista! (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 50)

O que Fraser faz então é seguir a análise do sistema, mas, mais do que isso, reforçando sua vinculação com a Teoria Crítica radicada no marxismo, contesta o sistema. Porém, como representante do que há de novo na tradição dialética materialista, busca superar a ortodoxia e seu determinismo, expandindo a abrangência dos conceitos de dominação além das classes econômicas, e aqui, de maneira semelhante ao que fizeram Hardt e Negri, em referência ao como exposto no final do capítulo 1, aproxima a Teoria Crítica do pós-estruturalismo.

[...] a dominação de gênero está inscrita na separação institucional entre produção e reprodução, bem como que a dominação nos eixos de raça, nacionalidade e cidadania está inscrita em suas separações entre exploração e expropriação e entre centro e periferia. Isso ajuda a explicar por que as lutas em torno desses eixos surgem muitas vezes no curso do desenvolvimento capitalista. Isso só pode aparecer como um mistério para abordagens que equiparam o capitalismo a sua economia oficial e identificam sua injustiça primária com a exploração do trabalho assalariado pelo capital. O mistério se dissolve, porém, quando o capitalismo é visto como ordem social institucionalizada fundamentada em divisões entre primeiro plano/plano de fundo. Vistas desse modo, as lutas contra o racismo, o imperialismo e o sexismo respondem a formas de dominação tão reais, injustas e profundamente arraigadas na sociedade capitalista quanto aquelas que dão origem às lutas de classe. Respostas perfeitamente inteligíveis a danos estruturais, elas não são expressões de “contradições secundárias” nem corporificações da “falsa consciência”. Então, esse é o primeiro modo pelo qual minha perspectiva expande nossa caracterização da luta social na sociedade capitalista, isto é, revela a importância de lutas em torno dos eixos de dominação que não o da classe (Fraser; Jaeggi, 2020, p.185).

Porém, a constatação de uma pretensa aproximação da teoria Crítica com o pós-estruturalismo, provavelmente não é algo desejado por Fraser e Jaeggi. Pois, da mesma maneira que ambas procuraram definir uma clara separação de suas concepções e das teorias de Habermas, as autoras fizeram questão de marcar posição com relação à oposição aos resultados do crescimento do pós-estruturalismo, principalmente nos Estados Unidos. Isto é possível observar no trecho abaixo.

Se queremos compreender a relativa ausência de uma crítica ao capitalismo nos anos recentes, também temos de levar em conta a ascensão espetacular do pensamento pós-estruturalista no fim do século XX. Pelo menos no debate acadêmico nos Estados Unidos, o pós-estruturalismo se tornou a “oposição oficial” frente à filosofia política e à moral liberais. Mesmo assim, apesar das diferenças, esses pretensos oponentes compartilhavam algo de fundamental:

tanto o liberalismo quanto o pós-estruturalismo foram formas de esvaziar a problemática da economia política – na verdade, a do próprio social (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 18).

Para finalizar, vejamos esta última citação, que é quase idêntica à primeira apresentada nestas considerações finais, apesar de ser da publicação mais recente dentre as duas de Nancy Fraser aqui comentadas:

As contradições estão se acirrando independentemente de nossa vontade, a despeito daqueles velhos rumores antiesquerda. A questão real é como respondemos ao acirramento e às coisas feias que surgem em seu despertar. Sobre isso, acredito que concordamos. Se fracassarmos na procura de uma política transformadora hoje, vamos prolongar o presente interregno, o que significa condenar trabalhadores de todos os gêneros, crenças e cores a um crescente estresse e a um declínio na saúde, bem como a um aumento das dívidas e do excesso de trabalho, ao *apartheid* de classe e à insegurança social. Isso significa imergi-los também numa propagação cada vez maior de sintomas mórbidos, em ódios nascidos do ressentimento e expressos na tendência de criar bodes expiatórios, em surtos de violência seguidos por repressão, num mundo cão onde as solidariedades se contraem ao ponto do desaparecimento. Para evitar esse destino, temos de romper efetivamente com a economia neoliberal e com as várias políticas de reconhecimento que a apoiaram nos últimos tempos, rejeitando não apenas o etnonacionalismo excludente, como também o individualismo meritocrático-liberal. Apenas ao combinar uma política de distribuição igualitária robusta com uma política de reconhecimento substantivamente inclusiva e sensível à classe é que podemos construir um bloco contra-hegemônico a nos levar, para além da atual crise, a um mundo melhor. (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 242).

Aqui, e para concluir, Fraser começa afirmando algum determinismo ao proclamar o acirramento de contradições como fato independente da vontade. Porém, na frase seguinte, afirma o *clinamen* ao insinuar que é possível responder de diferentes formas ao acirramento de contradições. Fraser usa o “se”, dando uma clara pista de que é capaz de conciliar em sua concepção de realidade o determinismo e o livre arbítrio, o destino inexorável dos físicos e a possibilidade de redenção oferecida pelos mitos. Inclusive, propõe a possibilidade de evitarmos um destino de barbárie em prol de um futuro mundo melhor. E, para quem escreve estas linhas, esta parece ser a melhor postura: frente à impossibilidade de sabermos se objetivamente somos livres, melhor imaginarmos que somos; da mesma maneira que frente ao sistema capitalista e suas mazelas, melhor imaginarmos que podemos produzir algo novo e melhor, isto é, um mundo melhor.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGOSTINHO. **Sobre o livre-arbítrio**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- AQUINO, Tomás de. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Edipro, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas: Unicamp, 2015.
- AUDI, Robert. **The Cambridge dictionary of philosophy**. Nova Iorque, 2015
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense, 2020.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2000.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ARISTÓTELES. **Física I-II**. Campinas: Unicamp, 2009.
- BADIOU, Alain. ALTHUSSER, Louis. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979.
- BENJAMIN, Walter. **Sobre o Conceito de História: Edição Crítica**. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.
- BERLIN, Isaiah. **Karl Marx**. Lisboa: Edições 70, 2014.
- BERNAL, Martin. **Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica**. Barcelona: Crítica, 1993.
- BOHM, David. **Causalidade e acaso na física moderna**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- BOHR, Niels. **Física atômica e conhecimento humano**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.
- BORN, Max. AUGER, Pierre. SCHRÖDINGER, Erwin. HEISENBERG, Werner. **Problemas da física moderna**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- BUKHARIN. **Tratado de Materialismo Histórico**. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, [197-?].
- DUSSEL, Enrique. **A produção teórica de Marx: um comentário dos Grundrisse**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- FRASER, Nancy. JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. São Paulo: Boitempo, 2020.

- FRASER, Nancy. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FREIRE JR, Olival. PESSOA JR, Osvaldo. BROMBERG, Joan lisa (orgs). **Teoria Quântica: estudos históricos e implicações culturais**. Campina Grande: Eduepb, 2011.
- FERREIRO, Hector. **A superação hegeliana do dualismo entre determinismo e liberdade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.
- FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. 14 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere, Volume 1: Introdução ao estudo da filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GREENE, Brian. **Até o fim do tempo**. São Paulo: Cia das Letras 2021.
- HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro, Record, 2016.
- HAWKING, Stephen. **O Universo numa casca de noz**. São Paulo, Mandarim, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la historia de la filosofía, I**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995A.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la historia de la filosofía, II**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995B.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Coleção Os Pensadores, volume XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Unesp, 2015A.
- HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica: uma documentação**. São Paulo: Perspectiva, 2015B.
- JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2 ed. Brasília: UNB, 2008.
- LAPLACE, Pierre-Simon. **Essai philosophique sur les probabilités**. Paris: Bachelier, 1840.
- LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social, I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social**, II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboços da economia política. São Paulo, Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MARX, Karl. **Teses contra Feuerbach**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MATOS, Olgária Chain Feres. **A escola de Frankfurt**. São Paulo: Moderna, 2012
- MURPHY, Michael. O'NEILL, Luke (orgs). **“O que é vida?” 50 anos depois**: especulações sobre o futuro da biologia. São Paulo: Unesp/Cambridge, 1997.
- NETTO, José Paulo. **Karl Marx**: uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.
- PENROSE, Roger. **Sombras da Mente**. São Paulo, Unesp, 2021.
- POPPER, Karl. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Cultrix, 1980.
- PRADO JR, Caio. **A revolução brasileira e a questão agrária no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- PRIGOGINE, Ilya. **As leis do caos**. São Paulo: Unesp, 2002.
- PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas**. São Paulo: Unesp, 2011.
- PRIGOGINE, Ilya. **O nascimento do tempo**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia, 1**: filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia, 5**: do romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia, 6**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006.
- REICH, Wilhelm. **Psicologia de massas do fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHRÖDINGER, Erwin. **O que é Vida?** São Paulo: Unesp, 1997.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação histórica do Brasil**. 5 ed. Brasília: Brasiliense, 1968

SODRÉ, Nelson Werneck **Síntese de história da cultura brasileira**. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1981.

SOUZA, José Cavalcante de. **Os pré-socráticos**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

TSÉ-TUNG, Mao. **Sobre a prática e sobre a contradição**. São Paulo: Expressão Popular, 1999.

UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo (orgs.). **Sujeito e Liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1977.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O capitalismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1985.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br