

História da Filosofia

Ideias que transformaram o mundo

Ialley Lopes da Silva, Luiz Marcos da Silva Filho & Renata Adrian
Ribeiro Santos Ramos
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

História da Filosofia

Ideias que transformaram o mundo

Editora Responsável

Solange Costa

História da Filosofia

Ideias que transformaram o mundo

Ialley Lopes da Silva

Luiz Marcos da Silva Filho

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos

Organizadores



© 2025 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

H673

História da filosofia: ideias que transformaram o mundo / organizadores, Talley Lopes da Silva, Luiz Marcos da Silva Filho e Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.

358 p. il. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org/editora

ISBN: 978-65-5121-137-9

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

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

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

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

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF – Eixos Temáticos

O XX Encontro de Filosofia da ANPOF ocorreu entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade de Recife, Pernambuco. Como um dos principais espaços de encontro da pesquisa filosófica no Brasil, o evento reafirmou o compromisso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) com o fortalecimento da Filosofia enquanto campo de investigação crítica e plural.

Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Os volumes aqui reunidos refletem essa transformação, apresentando as discussões promovidas nos eixos temáticos. Mais do que um registro dos trabalhos apresentados, essas publicações são parte do esforço contínuo da ANPOF para fortalecer a produção filosófica no Brasil, estimulando o diálogo entre pesquisadores de diferentes áreas e instituições.

Acreditamos que essa nova proposta contribui para uma Filosofia mais integrada e acessível, capaz de enfrentar os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade. Esperamos que os textos aqui reunidos inspirem novas investigações e fomentem debates que extrapolem os limites do evento, alcançando leitores e pesquisadoras das mais diversas formações.

Boa leitura!

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

Imagem do estado da arte da pesquisa em História da Filosofia na pós-graduação brasileira..... 11

A loucura em Foucault: entre a arqueologia e a genealogia 19
Matheus Henrique Borges Soares

A vida boa no *Eutidemo* 29
Gabriela Messias de Araujo

Behaviorismo, linguagem e indeterminação da tradução: diálogos entre Quine e Skinner..... 39
Acrísio Luiz Gonçalves

***Bildung* na perspectiva cultural de Nietzsche**..... 53
Rayssa Fonseca

Genealogia: um filosofar histórico? 67
Júlio César Ferreira de Matos Freitas

O encontro de Marx com Spinoza na obra *A Sagrada Família*..... 81
José Francisco de Andrade Alvarenga

O horizonte educacional antifascista em Nietzsche..... 111
Maria Caroline Belfante

Filosofia Moderna: o conceito de Deus em Leibniz 127
Iranildo Oliveira Carneiro & Marcos Fábio Alexandre Nicolau

Investigação a respeito da crítica à sociedade industrialista segundo Nietzsche 159
Brígida Caroline de Resende

Desafios da pesquisa em História da Filosofia: entre estrutura e futuro 177
Beatriz Cardoso Silveira

A nudez na *República V*: Platão como instrumento (de Macumbaria) no combate aos Machismos..... 187
Fabíola Menezes de Araújo

Los rostros de Platón	205
María Cecilia Colombani	
Nietzsche e a decadência fisiológica no caso Sócrates na obra <i>O crepúsculo dos ídolos</i>	219
Antonio Mateus Xavier Crispim	
O papel da eloquência na convergência do saber com a vida prática na <i>Sexta Oração de Vico</i>	235
Marcelo Lopes Rosa	
Da grande selva de Némea à transmutação poética de Hércules: a primeira agricultura do mundo	259
Lúcio Flávio de Sousa	
<i>A traição dos oprimidos: escritura filosófica com Walter</i> Benjamin	289
Pablo Vinícius Dias Siqueira	
Da história da filosofia à filosofia: as pulsões criadoras de Deleuze e Guattari	301
Maria Eliane Rosa de Souza	
Uma compreensão da escrita como abandono de si em Eckhart	315
Elves Franklin Bispo de Araujo	
A ética de Plotino e a questão de sua pertinência filosófica	335
Robert Brenner Barreto da Silva	

Apresentação

Imagem do estado da arte da pesquisa em História da Filosofia na pós-graduação brasileira

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.00>

A leitora e o leitor reconhecerão facilmente que estamos diante de um livro robusto e criativo de História da Filosofia, com a reunião em forma de capítulos de trabalhos apresentados no *XX Encontro Nacional da ANPOF*, realizado na cidade de Recife-PE, entre 30 de setembro e 4 de outubro de 2024. Reúnem-se aqui tanto trabalhos de pós-graduandos, de nível de mestrado e doutorado, quanto de doutores e professores inseridos em universidades brasileiras e estrangeiras, apresentados em mesas do Eixo Temático “História da Filosofia” e em outros Eixos e GTs, agregados aqui em função da afinidade temática. Segue uma síntese dos excelentes capítulos deste livro, com um posterior ensaio a respeito do estado da arte da pesquisa em História da Filosofia na pós-graduação brasileira.

1 Síntese dos capítulos

Matheus Henrique Borges Soares aborda **A loucura em Foucault: entre a arqueologia e a genealogia**, tomando com uma base analítica a arqueologia e a genealogia, dois métodos que estruturam o pensamento foucaultiano. As análises respondem à seguinte hipótese

central: apesar das descontinuidades entre os métodos arqueológico e genealógico, há uma relação de continuidade no modo como Foucault analisa a loucura.

A vida boa no *Eutidemo* é título do trabalho de **Gabriela Mesias de Araujo**. A autora discute a natureza do valor, a partir das reflexões de Platão no diálogo *Eutidemo*. Por meio dessas reflexões, ela explora os diversos papéis desempenhados pelos diferentes bens na vida humana, destacando o ponto da escolha crucial entre duas concepções de felicidade: seja a dependência da felicidade em relação a dados aspectos concretos da vida, seja a ligação íntima da felicidade à sabedoria, usada na tomada de decisões.

Acrísio Luiz Gonçalves trata do **Behaviorismo, linguagem e indeterminação da tradução: diálogos entre Quine e Skinner**. Nesse capítulo, encontramos um debate acerca da indeterminação da tradução postulada por Quine e Skinner. Nesse percurso comparativo, o autor apresenta e discute continuidades e descontinuidades entre as obras dos teóricos em relação à linguagem, como expediente de investigação a respeito da controversa influência de Skinner em Quine.

Rayssa Fonseca apresenta uma discussão sobre a ***Bildung* na perspectiva cultural de Nietzsche**, atribuindo um enfoque específico na educação, cultura e formação do indivíduo na Modernidade, bem como na ideia de extemporaneidade, a partir da qual a concepção nietzschiana de *Bildung* conquista contornos singulares. Para tanto, Fonseca realiza uma análise cuidadosa especialmente de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, de Nietzsche, mas também com problematização do conceito de *Bildung* a partir de seus significados institucionais, culturais e sociais no contexto histórico de Nietzsche.

No capítulo **Genealogia: um filosofar histórico?**, **Júlio César Ferreira de Matos Freitas** debate acerca da genealogia nietzschiana, especificamente argumenta em favor de um filosofar histórico. Com base em hipóteses regulativas, o texto busca tensionar a interpretação tradicional vigente sobre a moralidade ocidental, explorando a elaboração

foucaultiana e saariana acerca da genealogia, lançando novas luzes sobre o lugar de Nietzsche, de seu estilo de pensamento e de sua recepção na Filosofia Contemporânea.

José Francisco de Andrade Alvarenga reflete sobre **O encontro de Marx com Spinoza na obra *A Sagrada Família***", em que investiga a recepção da filosofia de Spinoza na obra de Marx, com apresentação de uma segunda imagem renovada do filósofo holandês a partir da obra *A Sagrada Família*. Mais precisamente, Alvarenga problematiza uma primeira imagem de Spinoza como precursor do Idealismo Alemão e da filosofia hegeliana à luz de uma surpreendente segunda imagem do filósofo holandês como representante do materialismo.

Maria Caroline Belfante aborda **O horizonte educacional antifascista em Nietzsche**, com o propósito de investigar como a filosofia de Nietzsche pode ser uma aliada na formação educacional contra o fascismo. Para desenvolver essa proposta de análise simultaneamente da imanência da obra de Nietzsche e de um problema político efetivo, explora com rigor e criatividade alguns conceitos da filosofia nietzschiana: saber trágico, *amor fati*, ressentimento, eterno retorno e a personagem Zaratustra.

Em **Filosofia Moderna: o conceito de Deus em Leibniz**, **Iranildo Oliveira Carneiro** e **Marcos Fábio Alexandre Nicolau** realizam uma investigação vagarosa da ontoteologia leibniziana, com análise especialmente de provas *a posteriori* da existência de Deus e com uma abordagem abrangente tanto de suas consequências para além da metafísica no conjunto da obra de Leibniz, como do estado da arte da questão na literatura crítica, quanto de sua recepção na Filosofia Contemporânea.

Em **Investigação a respeito da crítica à sociedade industrialista segundo Nietzsche**, **Brígida Caroline de Resende** realiza uma análise da crítica da cultura nietzschiana, por meio de uma estratégia plurimetodológica criativa, pela qual simultaneamente desenvolve uma decifração cuidadosa de aforismos de Nietzsche e uma contextua-

lização histórica das condições materiais e da mentalidade da sociedade alemã que são alvo do martelo pensante nietzschiano.

Em **Desafios da pesquisa em História da Filosofia: entre estrutura e futuro**, *Beatriz Cardoso Silveira* realiza uma análise crítica contundente do método de leitura estrutural de textos filosóficos, com um balanço de seus alcances e limites. Após a discussão metodológica, Silveira examina detidamente o caso exemplar de uma obra filosófica, a saber, a de Leibniz, que é simplificada se abordada nos limites de uma leitura estrutural. Silveira, desse modo, dá notícias da recepção seletiva da obra de Leibniz, que privilegiou historicamente alguns textos seus em detrimento de outros, transmitindo a tese de que o método estrutural parece guardar limites para uma análise crítica da cultura material canonizada em nossas bibliotecas de História da Filosofia.

Em **A nudez na República V: Platão como instrumento (de Macumbaria) no combate aos Machismos**, *Fabiola Menezes de Araújo* desenvolve uma abordagem original de Platão, conciliando História da Filosofia e Crítica da Cultura. Araújo realiza uma reconstrução cuidadosa do estatuto da mulher e principalmente de sua nudez na república ideal platônica, com conciliação entre análise da imanência da obra de Platão e abordagem feminista, tomando posição crítica em relação a alguns intérpretes célebres que deixaram escapar limites consideráveis do apreço platônico pelas mulheres.

María Cecilia Colombani, em **Los rostros de Platón**, realiza uma abordagem original de Platão como um pensador multifacetado, com uma multiplicidade de semblantes (“Platão político”, “Platão ético”, “Platão pedagogo”, “Platão médico”, “Platão arquiteto”), conciliando investigação da imanência de obras platônicas, trabalho filológico e análise crítica da recepção de Platão na Filosofia Contemporânea. A abordagem é orientada pela elucidação em diferentes planos disciplinares das fundações do “sujeito ético-político-estético”, das relações entre o Mesmo e o Outro, assim como pelo desenvolvimento de uma

análise filológico-conceitual do campo lexical comum entre *philosophia* e *philia*.

Antonio Mateus Xavier Crispim, em **Nietzsche e a decadência fisiológica no caso Sócrates na obra *O crepúsculo dos ídolos***, toma a peito a tarefa de reconstruir a imagem nietzschiana de Sócrates como um antigo a partir de análise cuidadosa de aforismos de *O crepúsculo dos ídolos*. Para tanto, Crispim realça o expediente inventivo de Nietzsche de “tomar o corpo como fio condutor” para decifrar a decadência fisiopsicológica socrática de desvalorização da vontade, pulsões e forças de criação, com a elucidação de que a crítica da filosofia socrático-platônica confunde-se com uma crítica genealógica da cultura ocidental.

Marcelo Lopes Rosa analisa **O papel da eloquência na convergência do saber com a vida prática na *Sexta Oração de Vico***, atribuindo ênfase à relação entre sabedoria, linguagem e a vida em sociedade. A pesquisa explora, principalmente, a interpretação de Vico acerca do uso da eloquência como meio de expressão tanto da sabedoria, quanto da insensatez, com base no exemplo bíblico de Nemrod e nos mitológicos de Orfeu e de Anfião. Os resultados do estudo enfatizam o elo entre eloquência, sabedoria poética e prudência, com um alcance que reclama reconsideração da história da razão.

Lúcio Flávio de Sousa trata **Da grande selva de Némea à transmutação poética de Hércules: a primeira agricultura do mundo**, em que aponta para o indício de uma possível Filosofia da Agricultura com base na perspectiva de Vico. Os resultados apontam que a metafísica de Vico propõe compreender a implicação da razão humana no espaço do mundo social, como sistema multipolar da cultura, ultrapassando o sistema unitário de Filosofia fechada.

No capítulo intitulado ***A traição dos oprimidos: escritura filosófica com Walter Benjamin, Pablo Vinícius Dias Siqueira*** analisa que o estilo de escrita e o pensamento benjaminiano não se enquadram em convencionalidades ou padrões formais tradicionais, conquanto

refletem internamente uma pluralidade de sentidos de transgressão da linguagem por meio de desvios, descontinuidades, fragmentos, desobediências, subversões e outros dispositivos que constituem uma escrita filosófica ética com a transgressão transformada em forma e estilo.

No texto **Da história da filosofia à filosofia: as pulsões criadoras de Deleuze e Guattari**, *Maria Eliane Rosa de Souza* trata da relação entre a filosofia e sua história, de acordo as abordagens desses dois pensadores. A autora aborda essa questão a partir das obras *Conversações*, *Diálogos* e *O que é filosofia?*. As análises orientam para a perspectiva da filosofia como um espaço de constituição do pensamento que reflete o sentido da resistência ética no mundo, com considerações agudas sobre como fazer criativamente História da Filosofia e Filosofia.

O capítulo de *Elves Franklin Bispo de Araujo*, intitulado **Uma compreensão da escrita como abandono de si em Eckhart**, apresenta uma interpretação sobre a escrita do abandono ou do desprendimento em Mestre Eckhart, com enfoque na experiência mística coincidente com uma percepção de si e das criaturas como nada, com confluência no Nada divino. Dessa forma, Araujo realiza uma interpretação reveladora da unidade na obra de Eckhart entre contemplação e ação, entre escritos de especulação metafísica e escritos de experiências místicas.

Por fim, a pesquisa desenvolvida por *Robert Brenner Barreto da Silva*, intitulada **A ética de Plotino e a questão de sua pertinência filosófica**, propõe-se a refletir sobre a ética plotiniana, com problematização especialmente de sua pertença, quase que exclusiva, ao cenário cultural da Antiguidade Tardia. Para tanto, o autor estabelece um profuso diálogo crítico com intérpretes como John Dillon, Pierre Hadot, Jan Ter Reegen e outros para investigar originalidades, alcances e limites da ética de Plotino à luz da tradição ética anterior e posterior, renovando o lugar de Plotino tanto na História da Ética, quanto em debates éticos contemporâneos.

2 Imagem do estado da arte da pesquisa em História da Filosofia

Como se pode vislumbrar, encontram-se aqui trabalhos de excelência com abrangência de todos os períodos da História da Filosofia, mas uma apresentação assim do belo mosaico constituído pelos capítulos concentrados em autores antigos, medievais, modernos e contemporâneos seria muito simplificadora. Afinal, a imagem da História da Filosofia reluzente neste livro guarda aspectos singulares que oferecem ocasião privilegiada para uma renovação do estado da arte da pesquisa na História da Filosofia, em movimento na pós-graduação brasileira.

É verdade que a reunião dos dezenove capítulos deste livro não é suficiente para um balanço abrangente do estado da arte sobre a pesquisa em História da Filosofia no Brasil, mas certamente eles oferecem uma imagem da pesquisa nessa área canônica que dá muito o que pensar, a começar pelo fato de que o mosaico aqui figurado resiste a qualquer ideia apressada de que a História da Filosofia comporte-se nos limites de cânones consagrados, conserve um estilo de trabalho exclusivamente historiográfico e filosoficamente estéril.

Efetivamente, todos os capítulos deste livro conciliam análise rigorosa da imanência de obras filosóficas com reflexões autorais e sustentação de teses originais, sendo frequentes abordagens transversais entre História da Filosofia, Ética e Filosofia Política, Metafísica e Teoria do Conhecimento, Estética e História da Arte, Filologia e Teorias da Linguagem, Crítica da Cultura, Teoria Social e Sociologia, Antropologia, Psicanálise, Feminismo e outras. Mas a mobilização de toda essa transversalidade — em alguns capítulos mais ostensivamente, em outros menos — não é realizada sob a forma de uma colagem ou associação livre sem orientações metodológicas. Diferentemente, a leitora e o leitor depararão com reflexões em primeiro plano sobre questões de método, sobre como fazer História da Filosofia e Filosofia, sobre os limites de métodos tradicionais de leitura de textos filosóficos, a tal

ponto de vários capítulos realizarem ensaios plurimetodológicos claramente originais.

Em suma, a imagem da História da Filosofia vislumbrada neste livro é eminentemente filosófica, transversal e criativa, repleta de lições sobre como conciliar trabalho conceitual-argumentativo rigoroso com trabalho autoral, sobre como apreciar fontes e documentos clássicos a partir de suas imanências teóricas e contextos históricos sem perder de vista que em todo trabalho historiográfico há reconstrução, recepção e invenção, além de transmitir a sugestão de que uma História da Filosofia potente coloca em questão as concepções de Filosofia da História da Filosofia que a orientam ou desorientam. Por todas essas e outras virtudes, este livro somente à primeira vista é exclusivamente de História da Filosofia e não de Filosofia. De fato, estamos diante de uma obra coletiva de Filosofia à brasileira, de que podemos deslindar a tese enorme de que a cisão do vínculo natal entre História da Filosofia e Filosofia guarda como consequência a morte de ambas.

*Ialley Lopes da Silva*¹

*Luiz Marcos da Silva Filho*²

*Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos*³

¹ Professora do Centro Universitário Maurício de Nassau – IES Olinda. Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Integrante do Laboratório de Pesquisa de Filosofia da Fotografia da Universidade Federal de Goiás.

² Professor de Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFU, membro dos núcleos de sustentação do GT da Anpof “Agostinho de Hipona” e do GT “História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga”, membro da *Société Internationale Pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*.

³ Professora da Universidade do Estado da Bahia, *campus* XI. Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio do Sinos. Membro do Grupo de Pesquisa Ética, Biopolítica e Alteridade (Unisinos) e do Grupo de Estudos Nietzsche nos Pampas (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia).

A loucura em Foucault: entre a arqueologia e a genealogia

Matheus Henrique Borges Soares¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.01>

1 Introdução

Conhecido por realizar diferentes tipos de análises para objetos diversos, Michel Foucault foi um filósofo do século XX que também ficou conhecido por analisar um mesmo objeto por diferentes métodos. Diz-se que há em seus estudos, especialmente na década de 60, a utilização de uma arqueologia do saber que demarca um campo de discurso para descreve-lo. A partir da década de 70 aponta-se a genealogia do poder, um método de análise que explica o surgimento dos saberes por meio das transformações das relações de poder.

Posteriormente, na década de 80, últimos anos da pesquisa realizada pelo autor, considera-se que seus estudos se voltaram para a ética grega. A loucura, como objeto do saber analisado filosoficamente por Foucault, está presente tanto nas análises arqueológicas realizadas por ele quanto nas análises genealógicas do poder da década de 70. Nesse capítulo será apresentado essas diferentes disposições da loucura na obra do autor francês.

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: matheusb.henrique@gmail.com

2 A Arqueologia e a História da loucura

A obra corriqueiramente disposta como a primeira referente ao período arqueológico de Foucault é, sem dúvidas, a *História da Loucura*. Como bem salienta Machado (2007, p. 51), “história da loucura inicia a série de análises históricas que, desde o primeiro momento, são denominadas ‘arqueológicas’, por Foucault, para distingui-las da história das ciências e das ideias”. Nela, Foucault realiza uma descrição minuciosa da história da loucura, perpassando a representação cultural da loucura e os modos de dominação realizados sobre ela, desde a Idade Média até à época denominada por ele de Idade Clássica.

Em *Stultifera navis*, início da obra supracitada, a insensatez aparece em plena relação com a lepra no final da Idade Média. A figura que representará uma nova encarnação do mal, representação deixada vazia com o desaparecimento da lepra, é a figura do louco. Esse lugar antes ocupado pelo leproso e depois ocupado pelo louco não é apenas um lugar imaginário, mas geográfico.

A partir do início da Idade Média, Foucault identifica que houve um aumento crescente na quantidade de leprosários em toda Europa, mas “a partir do século XV, o vazio se estabelece por toda parte” (Foucault, 2014, p. 4). É dizer, as multidões de leprosos começam a desaparecer. É importante deixar claro que, para Foucault, apesar da lepra desaparecer, tais espaços destinados ao mal que ela representava não desaparecerão. Assim, se o leproso desaparece junto com a Idade Média, o leprosário permanecerá existindo.

O leprosário como lugar destinado a essa imagem temida e ao mesmo tempo sagrada é uma estrutura à margem da sociedade que, ao mesmo tempo que exclui, também salva aquele destinado a ela. Em outras palavras, a exclusão realizada com o leprosário é sinal tanto da cólera como da bondade divina.

Com o desaparecimento da figura do leproso, o final da Idade Média e o início do Renascimento, surge uma nova cultura que ainda

mantem a forma da exclusão. Na idade clássica é o fenômeno da loucura aquele que é dominado por meio das formas da exclusão deixada pela lepra. Mas antes da idade clássica e da dominação da loucura por meio de sua exclusão, Foucault (2014, p. 8) indica determinadas figuras que representam a loucura na Renascença, pois “antes de a loucura ser dominada, por volta da metade do século XVII, antes que se ressuscitem, em seu favor, velhos ritos, ela tinha estado ligada, obstinadamente, a todas as experiências maiores da Renascença”.

A primeira figura da loucura na Renascença analisada por Foucault é a *nau dos loucos*. Trata-se de um barco, real e literário, destinado a levar os loucos para fora da cidade. “Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros; deixava-se que corresse pelos campos distantes” (Foucault, 2014, p. 9). Em concordância, Machado (2007, p. 53) afirma que “no Renascimento, não havia hospital ou prisão para o louco; ele vivia solto, era um errante, às vezes expulso das cidades, frequentemente vagando pelos campos, entregue a comerciantes, peregrinos ou navegantes”.

Ao buscar o sentido dessa figura e desse costume, Foucault supõe que se pode dizer que a nau dos loucos possuía pluralismo em seu significado simbólico e não era fácil precisar tais significados. Ademais, para o autor francês esse costume não está apenas no nível da utilidade social ou da segurança dos cidadãos, ele também está no nível dos ritos.

Na perspectiva do autor francês, haverá diversas formas que expressarão essa inquietude com a loucura na Renascença: a forma plástica e a forma literária. Formas que também são denominadas como experiência trágica e consciência crítica da loucura. Ainda na Renascença, comentário e ilustração remetem-se um ao outro e, portanto, essas diferentes formas de expressão da inquietude para com o louco se aproximavam.

Percebe-se, assim se um chamado imaginário cultural da loucura existia, ele existia como unidade entre palavra e traço, entre comentário e pintura. Porém, como Foucault indica, essa unidade da

loucura se fragmentará criando uma distância jamais desfeita entre pintura e literatura, entre experiência e moral.

Na plástica, a loucura ganhará uma face enigmática, “e seu poder não é mais o do ensinamento, mas o do fascínio” (Foucault, 2014, p. 19). É, em certo sentido, um fascínio para com as trevas, em que a loucura revelará a animalidade que há no homem. Além de fascinar porque revela a animalidade, a loucura fascina porque é um saber secreto.

A loucura fascina o homem da Renascença e sua imagem é fantástica, representa um saber oculto, ao mesmo tempo ameaçador e fundamental sobre o mundo. Isso configura a experiência trágica da loucura. Porém, na mesma época, os temas literários, morais e filosóficos sobre a loucura são de outro tipo, isto é, a consciência crítica não faz referência à experiência trágica expressa na plástica da loucura.

Na literatura, a loucura não é aquilo que fascina, mas aquilo que atrai. O saber da loucura também é considerado pela experiência literária da loucura, porém ele não é importante porque a loucura contém os segredos do saber, mas sim porque a loucura é o castigo recebido pelo homem por realizar um saber desregrado.

De um lado, na experiência muda da imagem, vê-se uma loucura dotada de poderes de fascínio, dotada de segredos e reveladora da verdade do mundo: ela revela que o sonho é realidade e que existe uma trágica loucura do mundo. Do lado do discurso, a loucura ganha uma nova escala e já não nasce no mundo, mas no coração do próprio homem. Ela organiza e desorganiza a conduta do homem, emergindo como vício moral.

Para o autor, é o confronto entre a consciência crítica e a experiência trágica da loucura que está por trás de tudo que pode ser enunciado e sentido pela loucura na Renascença. Mas esse confronto desaparecerá e na Idade Clássica já não se verá mais essa experiência da loucura de tal modo fragmentada. A partir de então, a consciência crítica da loucura será privilegiada pela cultura ocidental.

Nas palavras do próprio Foucault (2014, p. 29), “a experiência trágica da loucura viu-se mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica”. A consciência crítica da loucura não é, nesse aspecto, uma figura una que se desenvolveu até chegar na Idade Clássica e, posteriormente, até a Modernidade. Ao contrário, ela é um fragmento abusivo que se apresenta como uma figura exaustiva da loucura.

Quando a loucura ocupa o lugar da lepra já é a consciência crítica da loucura que está em voga. Machado (2007, p. 54) afirma que na época clássica há “privilégio progressivo do julgamento crítico — que permite à razão, instância de verdade e moralidade, mascarar, subordinar, confiscar e, assim, anular os poderes da loucura, grande inquietação do Renascimento”.

Percebe-se que, a partir de uma perspectiva arqueológica da *História da Loucura*, Foucault privilegia termos como *imagem* e *experiência* da loucura e percorrerá a história mostrando os deslocamentos e abusos que essas imagens sofreram. Porém, outro é o modelo de análise da loucura apresentado por Foucault em *O Poder Psiquiátrico*.

3 A Genealogia e o Poder Psiquiátrico

O Poder Psiquiátrico é um curso ministrado por Foucault no *Collège de France* entre os anos de 1973 e 1974, gravado, transcrito e transformado em livro. Está disposto, como já mencionado, no conjunto de livros referentes à época denominada, pelos comentadores da obra foucaultiana, como genealogias do poder. Assim como em *História da Loucura*, a loucura é objeto privilegiado da pesquisa apresentada neste curso, porém, é de um modo diferente que esta pesquisa procede.

Foucault (2006, p. 16) afirma que *O Poder Psiquiátrico* “é o ponto de chegada ou, em todo caso, de interrupção do trabalho que eu havia feito antes na *História da Loucura*. É nesse ponto de chegada que eu gostaria de retomar as coisas; só que com certo número de diferenças”. Assim, Foucault não busca desenvolver seu trabalho já realizado, como

também criticá-lo, especialmente o último capítulo de *História da Loucura*.

A primeira crítica diz respeito ao modo de análise. O autor afirma: “creio que eu havia ficado numa análise das representações [...]. Eu havia concedido um privilégio ao que poderíamos chamar de percepção da loucura” (Foucault, 2006, p. 17). Em outras palavras, Foucault havia focado sua pesquisa na imagem que se tinha da loucura, na representação, no tipo de mentalidade das pessoas sobre a loucura. Agora, com *O Poder Psiquiátrico*, trata-se de colocar não a representação cultural da loucura, mas a positividade de um dispositivo político. O ponto de partida de análise será o dispositivo de poder que produz enunciados de verdade sobre objetos e, em especial, sobre a loucura.

Não é a representação, não é a imagem, não é a mentalidade o ponto de partida do qual se deve tomar para analisar a história da loucura, mas é a política que se emprega na formação de uma prática discursiva tal qual a prática psiquiátrica. Vê-se que na genealogia do poder psiquiátrico, poder e saber estão em íntima relação.

A segunda crítica indicada por Foucault diz respeito a três noções teóricas utilizadas por ele em tal história: a noção de violência, a noção de instituição e a noção de família. Em outras palavras, não é o “poder mal” que é um poder violento e, portanto, físico. Na verdade, todo poder é físico e, por conseguinte, se exerce sobre o corpo. Ser um poder físico não implica em sua irracionalidade ou falta de cálculo. O poder é físico, violento e, ao mesmo tempo, meticulosamente regrado, tal qual afirmado por Foucault (2006, p. 19), “o poder que se exerce no asilo é um poder meticuloso, calculado, cujas táticas e estratégias são perfeitamente definidas”.

Outra crítica elaborada por Foucault e julgada como insatisfatória para a análise da loucura é o termo *instituição*. Para evitar cair em uma interpretação que privilegia as perspectivas psicológicas e sociológicas de indivíduo e coletividade, Foucault suspende a concepção de instituição utilizada por ele em suas pesquisas passadas. Agora, com *O*

Poder Psiquiátrico, o importante não é a regularidade da instituição, mas o desequilíbrio e dissimetria do poder.

A própria aceção de indivíduo não é a base do poder, mas um dos efeitos do poder. Dito diretamente, “é sobre o fundo dessa rede de poder, que funciona em suas diferenças de potencial, em seus desvios, que algo como o indivíduo, o grupo, a coletividade, a instituição aparece” (Foucault, 2006, p. 20). A individualidade e a coletividade não são elementos naturais, já dados, que serviriam como base a partir do qual o poder viria a se formar como dispositivo. Ao contrário, são as transformações políticas, com o surgimento da microfísica do poder, com o surgimento de um poder individualizante, que produz o indivíduo e a coletividade.

Um dos termos utilizados por Foucault no final de *História da Loucura*, sendo criticado e suspenso por ele em *O Poder Psiquiátrico* é a *família*. Visto que, na sua nova empreitada, trata-se de analisar as relações de poder específicas que se instauraram na prática psiquiátrica. Relações estas que são positivas na medida em que produzem enunciados dotados de valor de verdade no domínio de saber psiquiátrico.

Ao recusar o vocabulário metodológico da psicologia e da sociologia utilizados em seu primeiro livro arqueológico publicado, Foucault reconhece que estabelece um vocabulário militar a partir de então. É através desse vocabulário que o autor francês instituirá uma análise que não privilegiará as representações, as imagens e mentalidades de uma época; mas privilegiará as redes de poder, os dispositivos políticos específicos de uma determinada era e de um determinado domínio de saber e as práticas discursivas condicionadas por essa rede e esse dispositivo.

4 Considerações finais

Foucault apresenta dois tipos de instrumentais analíticos que compõem suas fases como pensador. Na primeira fase as investigações

foucaultianas se preocupam muito com a função enunciativa, isto é, o modo pelo qual um período histórico configura seu pensamento de modo a formar conceitos e objetos particulares a seu período. Essa fase visa examinar as condições de possibilidade em que os saberes emergem, para isso ele assume que há um *a priori* histórico, ou seja, há condições específicas que possibilitam que os saberes dos períodos históricos sejam formados.

Apesar do termo *a priori* histórico ainda não ter surgido em seu primeiro livro, percebe-se que a consciência crítica da loucura tem a função desse pano de fundo a partir do qual será possível realizar enunciados com valor de verdade, ela já é a condição que possibilita o discurso sobre a loucura.

Na segunda fase o autor investiga por outra abordagem, a partir do ponto de vista de que o poder não apresenta característica homogênea, tal como a tradição filosófica defendia, o poder não vem apenas de um ponto de origem. O poder deve ser sempre vinculado às relações por ele imbricadas, nesse sentido, não há o poder, sim relações de poder que são formadas historicamente. Esse tipo de análise é indicada por Foucault em *O Poder Psiquiátrico*.

No entanto, qual a diferença da arqueologia para a genealogia e os tratos que estas mantêm com seus objetos de análise, especialmente com a loucura? Segundo Dreyfus e Rabinow (2010, p. 141), “a genealogia é complementada e suportada pela arqueologia. Assim, a apresentação da genealogia não deve ser considerada como incluindo todo o instrumental metodológico de Foucault”. Logo, a genealogia foi fortemente influenciada pela arqueologia, sendo a última suporte para a primeira.

Contudo, em que medida é possível dizer que a genealogia é complemento da arqueologia? Se formos analisar *O Poder Psiquiátrico*, uma obra considerada do “período genealógico”, é possível perceber o trabalho voltado para o como as práticas discursivas foram formadas a partir de diferentes dispositivos políticos. Dessa forma, minha leitura

busca salientar que a genealogia foi complementada e sustentada pela arqueologia em sua análise da loucura, apesar de existirem descontinuidades em relação a certas concepções referentes ao conteúdo teórico indicado por Foucault nas diferentes obras.

Se, por um lado, há complementariedade entre os métodos de pesquisa e desenvolvimento de certa história da loucura, haverá, por outro lado, descontinuidade nas teses defendidas entre o período arqueológico e a etapa genealógica. Nesse aspecto, é possível identificar a consciência crítica da loucura como a condição que possibilitou a formação de enunciados dotados de valor de verdade no período Clássico e Moderno.

Dessa maneira, a arqueologia serve de base para a análise da genealogia. E como a genealogia se desdobra a partir da arqueologia, pode-se identificar o estilo de exercício de poder próprio ao período Clássico e Moderno que serviram como condição para que o poder psiquiátrico pudesse se formar e dominar a loucura no asilo.

Referências

- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- DREYFUS, Hubert L. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MACHADO, Sérgio Bacchi. *Foucault: a loucura como figura histórica e sua delimitação nas práticas psiquiátricas e psicanalíticas*. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. XII, n. 2, 2009.

PROVIDELLO, Guilherme Gonzaga. *A loucura em Foucault: arte e loucura, loucura e desrazão*. História, Ciência, Saúde-Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 20, n. 4, 2013.

A vida boa no *Eutidemo*

Gabriela Messias de Araujo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.02>

1 Introdução

A pergunta acerca do modo como o homem deve viver está diretamente ligada à maneira como ele pode alcançar a *eudaimonia* (εὐδαιμονία), uma vida plena, “digna de escolha” (Platão, *Filebo*, 22b). Ela é o propósito de todo o empenho da vida humana. Ser *eudáimon* (εὐδαίμων), quer dizer ter um bom (εὖ) demônio, gênio (δαίμων), uma boa sorte, que permite o fruir de uma boa vida.

Através da assistência do *daímon*, podendo este ser bom ou mau, é possível ao homem ter bom êxito ou não em sua empreitada. É primeiro em Hesíodo² que o *daímon* encontra-se ligado desde o nascimento do indivíduo particular, influenciando fortemente no seu destino. Já em Platão, o *daímon* pode ser escolhido pela alma, perdendo assim o fatalismo corrente (Dodds, 2002, p. 49): “teu *daímon* não será destinado a vós por sorteio, mas o escolhereis” (Platão, *República*, 617d-e).

Para o filósofo, a felicidade enquanto boa realização da vida se efetiva em cada ato de decisão ante a ação, opondo-se ao destino estabelecido pelas divindades, cabendo ao homem escolher o melhor para

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: gabimessias84@yahoo.com.br

² Cf. *Os trabalhos e os dias*. 120-126.

cultivar a vida plena. É diante do impasse da escolha, de acordo com a decisão tomada, que o homem pode vir a ser feliz conforme sua ação, segundo o quinhão que lhe coube, ele poderá atingir a *eudaimonia*.

Uma vez que, todos desejam ser felizes ou viver bem, não há discordância sobre o desejo de uma boa vida. Dessa maneira, a reflexão sobre quais os componentes da vida boa e valor dado a estes, já se desenhavam desde na obra *Eutidemo* de Platão.

2 Contexto do diálogo

O diálogo *Eutidemo* traz como tema principal a crítica sobre a *erística*, técnica sofista de argumentação que busca vencer debates a qualquer custo, sem preocupação com a verdade. Sócrates, em interação com os sofistas, Eutidemo e Dionisodoro, expõe a problemática presente nos seus argumentos cheios de falácias e superficiais. Além da crítica à erística, o diálogo explora questões filosóficas como a natureza da virtude, o conhecimento e a busca pela felicidade.

A abordagem característica do diálogo conduz a diversas temáticas que não são aprofundadas nessa obra, mas sempre retomadas posteriormente em outras obras, conforme o assunto principal abordado em questão. Por isso, é compreensível que esse diálogo seja frequentemente situado antes dos grandes diálogos da fase média de Platão, na qual suas reflexões serão desenvolvidas com mais afinco conforme o foco do diálogo.

O *Eutidemo* reflete as tensões entre a filosofia socrática e a sofística, além de responder às crises e transformações que marcavam Atenas no período pós-guerra do Peloponeso. Após a morte de Sócrates, Platão dedicou-se a preservar e difundir os ensinamentos de seu mestre, defendendo a filosofia como um caminho para a verdade e a virtude.

No diálogo, Sócrates é retratado como um defensor da sabedoria verdadeira, em contraste com os métodos dos sofistas, represen-

tados pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Esses personagens utilizam raciocínios erísticos, focados apenas em vencer debates em vez de buscar a verdade, o que serve de pano de fundo para a crítica de Sócrates.

Da mesma forma, o diálogo reflete a valorização da razão e da virtude como pilares da vida boa, uma ideia central na filosofia platônica. O diálogo critica a busca por prazeres superficiais e defende que a verdadeira felicidade está na prática da filosofia e no cultivo da alma. Ao mesmo tempo, o tom irônico do diálogo, especialmente nas cenas em que Sócrates desmonta os argumentos dos irmãos sofistas, espelha a grande questão que estava em disputa na cultura ateniense da época, como a habilidade verbal era cara ao ambiente da *pólis*.

A crítica aos sofistas, presente no diálogo, é um tema recorrente na obra de Platão, aparecendo também em textos como o *Górgias*, o *Protagoras* e a *República*. Essa crítica reflete a preocupação de Platão com o impacto negativo da sofística na educação e na vida pública, bem como seu esforço para defender a filosofia como um caminho superior para o conhecimento e a vida boa.

3 A vida boa

Na obra *Eutidemo*, diante do pano de fundo da discussão sobre a erística, Platão reflete sobre o que realmente se valoriza na vida e como isso se relaciona com a busca pela felicidade. Dessa maneira, é possível apreender de seus escritos que, embora todos desejem uma vida boa, é fundamental explorar o que isso realmente significa. Pois, segundo o seu pensamento, a filosofia deve enriquecer as reflexões cotidianas, ajudando a entender melhor os diferentes papéis que os bens desempenham na vida.

No início do diálogo da obra, Sócrates encontra Críton e inicia a narração de uma recente conversa que teve no ginásio do Liceu, onde encontrou os renomados sofistas Eutidemo e Dionisodoro, juntamente

com o jovem Clínius. Sócrates relata que os irmãos afirmaram ter o poder de ensinar a virtude de forma rápida, tanto para os crentes quanto para os céticos. Diante disso, Sócrates propõe que eles tentem instruir Clínius, dando início a uma conversa em que Sócrates analisa e comenta as técnicas retóricas empregadas pelos sofistas.

Na conversa, Clínius é questionado por Sócrates se é verdadeiro que todos os homens anseiam ser felizes: “será que nós todos, homens, queremos ser-bem sucedidos?” (Platão, *Eutidemo*, 278e). Clínius confirma que a felicidade é o desejo de todos os homens. Tal posicionamento confirma a premissa de Sócrates de que a busca pela felicidade é um objetivo comum a todos os indivíduos, o que serve como base para a discussão subsequente sobre a natureza da felicidade e a relação com a virtude.

Além disso, a anuência de Clínius em relação à ligação entre felicidade e a posse de bens leva Sócrates a explorar mais profundamente o que realmente constitui a felicidade e como a virtude e o conhecimento são essenciais para alcançá-la.

A reação de Sócrates à primeira demonstração feita por Eutidemo com Clínius é de ceticismo e desdém. Sócrates considera a demonstração de Eutidemo como uma “brincadeira” e expressa seu desejo de ouvir um assunto mais sério e substancial. O filósofo questiona a validade da abordagem dos irmãos sofistas, que afirmam ser capazes de transmitir a virtude rapidamente, sugerindo que a verdadeira virtude e o conhecimento não podem ser adquiridos de forma tão superficial. Sócrates expressa ceticismo em relação aos métodos dos irmãos sofistas, que prometem ensinar a virtude de forma rápida e superficial, sem uma base sólida de reflexão filosófica (Platão, *Eutidemo*, 273d-275a.).

Sócrates, ao indagar Clínius sobre o desejo universal de felicidade, busca provocar uma reflexão mais profunda sobre o que significa ser um homem de bem, em contraste com a retórica vazia dos irmãos. Essa interação destaca a diferença entre a verdadeira sabedoria e a

habilidade retórica, a qual Sócrates considera enganosa e insuficiente para alcançar a virtude e a felicidade.

Assim sendo, a resposta à pergunta que faz uma vida feliz, difere constantemente. As pessoas tendem a dar respostas diferentes dependendo do que valorizam em suas próprias vidas e, até mesmo, dependendo do que está acontecendo em suas vidas no momento. Mas por trás dessas diferentes respostas está uma diferença mais fundamental entre os tipos de respostas. Algumas respostas fazem com que a felicidade dependa das coisas boas da vida de uma pessoa ou, dessas coisas boas, pelo menos na medida em que lhes foi dada direção na vida como um todo.

Afinal, o dinheiro, por exemplo, não pode fazer alguém feliz se ficar ocioso ou se ele se tornar avarento ou pródigo em seu uso. Contudo, nesse tipo de visão, talvez o dinheiro possa tornar alguém feliz, ou mais feliz, se esse indivíduo também for virtuoso em seu uso. Outras respostas, porém, fazem com que a felicidade dependa do arbítrio inteligente com que a pessoa conduz sua vida.

Nessa visão, o próprio dinheiro tem o poder de fazer alguém feliz, mesmo que este o use virtuosamente. Antes, o que faz a diferença em relação à felicidade é a inteligência prática, ou sabedoria, com a qual se formula atitudes e prioridades em relação ao dinheiro, ou seja, a sabedoria com a qual o indivíduo dá um lugar em sua vida. Nessa perspectiva, dizer que o dinheiro é bom nas mãos de uma pessoa virtuosa é realmente dizer que uma pessoa virtuosa é boa no que diz respeito ao dinheiro. E é a bondade dessa pessoa e não realmente o dinheiro que vai fazê-la feliz. Essa visão de que a felicidade depende dos ingredientes adicionados à vida de uma pessoa, Russel chama de concepção aditiva de felicidade (Russel, 2005, p. 17).

Assim, o mesmo comentador, denomina de *concepção diretiva* a ideia de que a verdadeira felicidade depende da sabedoria e da forma como dirigimos nossas ações e escolhas em relação aos bens. Platão argumenta que a sabedoria é a única coisa que é boa por sua natureza,

sendo os outros bens (saúde, riqueza, etc.) condicionais e dependentes da sabedoria para serem verdadeiramente valiosos. A felicidade, portanto, não é apenas sobre o que possuímos, mas sobre como utilizamos esses bens de maneira racional e sábia em nossas vidas.

Tais ideias são fundamentais para entender a visão platônica sobre a bondade e a felicidade e o lugar que prazer estaria na vida do homem, enfatizando a importância da sabedoria na busca por uma vida boa. Platão sugere que a reflexão filosófica pode ampliar nossa compreensão do valor na vida, ao nos levar a questionar e examinar nossas noções pré-concebidas sobre o que constitui uma vida boa. Ele argumenta que, embora todos desejemos ser felizes e viver bem, é crucial explorar o que realmente significa uma vida boa, o que pode exigir a revisão de nossas ideias comuns sobre valor.

Assim, retomando a questão sobre o que pode tornar alguém feliz, diante das distintas respostas há uma diferença fundamental entre elas. Algumas respostas fazem com que a felicidade dependa das coisas boas da vida de uma pessoa, ou dessas coisas boas, pelo menos na medida em que lhes foi dada direção na vida como um todo.

O que está em jogo entre essas concepções de felicidade é se a felicidade é determinada pelo que é a fonte de toda direção adequada em toda a vida de alguém, se é determinado por algumas ou outras coisas que devem receber uma direção que elas não dão a si mesmas. Claramente, essa distinção fará toda a diferença para entender o que é a felicidade.

Russel sugere que a concepção aditiva da felicidade é amplamente reconhecida porque associa a felicidade à busca pelo prazer, à satisfação dos desejos e ao envolvimento em diversas atividades, incluindo ações moralmente positivas. No entanto, ele ressalta que, embora esses elementos possam contribuir para o bem-estar, seu valor depende da forma como são orientados. Para que resultem em uma vida verdadeiramente feliz, é necessário que sejam guiados por uma estrutura racional que lhes confira significado e direção (Russel, 2005, p. 18).

Segundo Russel, Platão considera essas duas concepções de felicidade e argumenta em favor da concepção diretiva e que a felicidade depende do bem em nossas vidas, presente na seguinte passagem (Platão, *Eutidemo*, 278e-282d). A difícil tarefa é determinar o que são felicidade e bondade, e nesse ponto Sócrates considera duas alternativas fundamentais.

4 Escolha entre concepções de Felicidade

A reflexão filosófica nos ajuda a discernir entre diferentes maneiras de pensar sobre a felicidade. Platão nos apresenta a escolha entre ver a felicidade como dependente de bens externos (saúde e riqueza) ou como dependente da sabedoria com a qual agimos em relação a esses bens. Essa escolha é fundamental para entender como organizamos nossas vidas e o que realmente valorizamos.

Platão introduz a ideia de *incorporação racional*, denominada por Russel (Russel, 2005, p. 16) como a maneira que devemos dar o lugar certo a cada parte de nossas vidas. A reflexão filosófica nos permite entender como integrar diferentes aspectos da vida de forma harmoniosa, considerando a sabedoria como um guia para a ação e a escolha. Desse modo, no *Eutidemo*, Platão menciona diferentes tipos de bens e discute sua importância na busca por uma vida boa. Ele distingue entre diferentes tipos de bens e sua relação com a vida boa *eudaimonia*, classificando-os em duas categorias principais: bens externos e sabedoria.

Os bens externos incluem riquezas, saúde, boa aparência, fama e boa sorte. Platão reconhece que esses bens são frequentemente considerados essenciais para a felicidade, mas argumenta que, por si só, eles não garantem uma vida boa. A importância desses bens está em como eles são utilizados e direcionados pela sabedoria. Sem a orientação da sabedoria, esses bens podem não contribuir para a verdadeira felicidade e podem até levar a resultados negativos.

Platão coloca a sabedoria em uma categoria distinta, argumentando que ela é o único bem que é intrinsecamente bom. A sabedoria não apenas orienta o uso adequado dos bens externos, mas também é a chave para determinar a bondade de todas as outras coisas. Platão defende que a sabedoria é essencial para a felicidade, pois permite que uma pessoa organize e integre os diferentes aspectos de sua vida de maneira harmoniosa e racional. Assim, a sabedoria é vista como a base que dá sentido e valor a todos os outros bens.

A importância desses bens na busca por uma vida boa, segundo Platão, reside na compreensão de que a verdadeira felicidade não depende apenas da posse de bens externos, mas da capacidade de utilizá-los sabiamente. A sabedoria, portanto, é o que permite que uma pessoa viva de forma plena e significativa, integrando todos os aspectos de sua vida em um todo coerente e harmonioso.

5 Considerações finais

A busca pela felicidade é um tema central na filosofia de Platão e o diálogo *Eutidemo* reflete sobre o que realmente constitui uma vida boa. Platão desafia o leitor a ir além das aparências e das posses materiais, argumentando que a verdadeira felicidade não reside apenas na acumulação de bens externos, mas na sabedoria como cada um conduz a sua vida.

Através da crítica à erística e da exploração das concepções aditiva e diretiva de felicidade, como Russel defende, Platão aponta que a sabedoria é o bem supremo. Algo capaz de orientar o uso adequado de todos os outros bens, pois ela é determinante da felicidade e somente a sabedoria é capaz de integrar e harmonizar toda a vida de uma pessoa (Russell, 2005, p. 43).

Portanto, a reflexão filosófica é essencial para discernir o valor real das coisas e para integrar de maneira harmoniosa os diferentes aspectos da vida humana. A sabedoria permite ao ser humano fazer

escolhas conscientes e virtuosas, direcionando seus esforços para alcançar a *eudaimonia*, uma vida plena e digna de ser vivida. Assim, Platão ensina que a felicidade é uma questão de como viver e não apenas daquilo que se possui, destacando a importância de cultivar a sabedoria e a virtude na jornada humana para uma vida verdadeiramente boa.

Referências

- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- HESÍODO. *Os trabalho e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2011.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2012.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- RUSSELL, Daniel. *Plato on Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Behaviorismo, linguagem e indeterminação da tradução: diálogos entre Quine e Skinner

Acrísio Luiz Gonçalves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.03>

1 Introdução

O debate em torno da indeterminação da tradução envolve discussões sobre o papel do behaviorismo defendido Willard Van Orman Quine, proponente da tese. Alguns teóricos afirmam que os trabalhos do psicólogo B. F. Skinner teriam exercido grande influência na obra de Quine, sendo um ponto de partida para a elaboração de sua teoria da linguagem (Chomsky, 1969; Devitt; Sterelny, 1999; Gibson, 1999; Rorty, 2001). No entanto, outros comentadores argumentam que não existem evidências de que Quine teria sido influenciado por Skinner (Glock, 2003; Murphey, 2012; Verhaegh, 2019).

Considerando as diversas perspectivas sobre essa temática e, ao mesmo tempo, a inexistência de estudos que apontem relações históricas e contextuais entre Quine e Skinner, analiso a relação entre os behaviorismos desses dois teóricos. Tendo em vista, a contextualização do papel do behaviorismo no estabelecimento da tese da indeterminação da tradução. Nesse percurso, apresento e discuto semelhanças e diferenças entre as obras de Skinner e Quine em relação à linguagem.

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Docente do curso de Psicologia do Centro Universitário UNA. E-mail: acrissio@yahoo.com.br

A partir dessas análises, argumento que Quine baseia-se na perspectiva behaviorista skinneriana para estabelecer parte de sua filosofia da linguagem. Contudo, identifico que o seu compromisso com o behaviorismo é mais circunscrito do que afirmam alguns de seus comentaristas e críticos. Além disso, ressalto que, em obras posteriores, Quine teria destacado o empirismo como o argumento principal para indeterminação da tradução, sem se comprometer com a adoção de uma perspectiva behaviorista mais abrangente, como aquela assumida no contexto da Psicologia, por exemplo.

2 A indeterminação da tradução e a crítica à semântica mentalista

A tese da indeterminação da tradução foi apresentada a partir de um experimento mental de tradução radical, que consiste em uma situação idealizada, na qual um linguista tenta estabelecer um método sistemático de tradução da língua de um povo desconhecido, sem a ajuda de intérpretes ou de manuais prévios (Quine, 2013 [1960]). O sucesso da tradução deveria ser avaliado em termos práticos, a partir da eficácia do manual em facilitar o “diálogo fluente e o sucesso na negociação” com os falantes da língua traduzida (Quine, 1995, p. 80) e o caráter radical da situação se deve ao fato do linguista desconhecer não apenas a língua, mas também a cultura e os costumes do falante nativo.

Nesse contexto, os únicos dados empíricos dos quais o linguista poderia fazer uso, em sua tentativa de estabelecimento de um manual de tradução, seriam os comportamentos dos falantes nativos em circunstâncias reconhecidas publicamente (Quine, 2013 [1960]). Por este motivo, os enunciados primeiramente traduzidos seriam aqueles ligados a eventos claramente observáveis aos nativos e ao linguista (Quine, 2013 [1960]; Quine, 1987).

Nesse cenário de tradução radical, Quine (2013 [1960]) supõe que o linguista observe o termo ‘Gavagai’ sendo enunciado em situações concomitantemente relacionadas à aparição de coelhos. Isto é, a elocução do enunciado ‘Gavagai’, por parte do nativo, estaria correlacionada com a ativação de certos padrões de estimulação, nos receptores sensoriais do linguista, os quais, na situação em questão, induziriam a expressão do termo ‘Coelho’. Portanto, o linguista anotaria a sentença ‘Coelho’ — ou ‘Olhe! Um coelho’ — como uma tradução provisória para ‘Gavagai’, sujeita a ser testada em ocasiões ulteriores.

Ao final, buscando “refinar” tal tradução, o linguista se utilizaria de um experimento: poderia enunciar ‘Gavagai’, indicando diversos objetos — inclusive coelhos — e, assim, observar o *assentimento*, ou *dissentimento* (ou, ainda, uma aparente não resposta), do nativo. Se, ao final da série de observações e experimentações, o linguista mantiver ‘Coelho’ como a tradução para ‘Gavagai’, será porque ele terá determinado que o termo (ou a frase) observacional ‘Gavagai’ apresenta sinonímia de estímulos para com o termo (ou a frase) observacional ‘Coelho’ (Quine, 2013 [1960]).

No entanto, observa Quine, do fato de que duas frases sejam estimulativamente sinônimas não se conclui que elas possuam a mesma referência. Para além disso, as sinonímias por estímulos nem mesmo garantem que os termos ‘Gavagai’ e ‘Coelho’ sejam coextensivos, ou seja, sejam verdadeiros acerca das mesmas coisas. Na situação idealizada, por exemplo, ‘Gavagai’ também apresenta sinonímia por estímulos com frases como ‘parte não destacada de coelho’ ou ‘segmento de coelho’ e ‘fase temporal de coelho’, entre outras. Isso se explica porque qualquer parte (ou fase temporal) do coelho está presente — e, portanto, faz-se observável — sempre que um coelho inteiro esteja presente (Quine, 2013 [1960]; Quine, 1968).

Como consequência desse fato, Quine enuncia a sua tese da indeterminação da tradução que, em suma, sustenta que a totalidade das evidências não permite eleger uma dentre as várias traduções. Assim,

mostrando os limites do uso acrítico da noção tradicional de significado, que concebe o significado linguístico de um termo ou frase como algum tipo de representação mental (Quine, 2013 [1960]; Quine, 1968; Quine, 1987). Essa concepção, segundo ele, não possibilita uma caracterização empírica adequada. Por essa razão, Quine defende que, em vez de nos preocuparmos com o significado, deveríamos nos atentar exclusivamente ao “uso das palavras” (Quine, 1978, p. 1).

3 Behaviorismo e linguagem: paralelos entre Quine e Skinner

B. F. Skinner e W. V. Quine se conheceram em 1933 na *Harvard Society of Fellows*, uma instituição que concedia bolsas de pesquisa a acadêmicos promissores. Ambos ingressaram no mesmo ano: Skinner para pesquisas em psicologia e Quine em lógica e teoria dos conjuntos (Quine, 1985). Durante esse período, desenvolveram uma amizade e uma parceria intelectual fundamentada no interesse comum pelo behaviorismo e pela linguagem. Embora Quine já adotasse uma visão behaviorista antes de conhecer Skinner, ele reconheceu a influência de Skinner em sua compreensão da teoria da linguagem (Quine, 2008 [1974]).

Alguns estudiosos, como Verhaegh (2019), minimizam a colaboração entre Skinner e Quine, mas a obra de ambos apresenta paralelos significativos, sugerindo uma colaboração intelectual. Ambos rejeitam explicações mentalistas da linguagem, argumentando que conceitos como “significado” e “ideias” são falhos por não serem empiricamente verificáveis (Skinner, 2003 [1953]; Quine, 1980 [1951]). Skinner criticava tais explicações por sua circularidade, observando que expressões como “ele come porque tem fome” são meras descrições redundantes (Skinner, 2003 [1953], p. 33). De maneira semelhante, Quine argumentou que explicações linguísticas que recorrem a “ideias” ou

“significados” não passam de uma ilusão de explicação, pois não oferecem um entendimento claro e verificável do comportamento verbal (Quine; Ullian, 1978 [1970], p. 111).

Além disso, tanto Quine quanto Skinner sustentavam que a experiência subjetiva é mediada pela linguagem e pela interação social (Gonçalves, 2021). Skinner argumentava que a vida subjetiva se desenvolve a partir das relações sociais, pois aprendemos a nomear estados internos com base em reforços da comunidade verbal (Skinner, 2003 [1953], p. 283). De forma semelhante, Quine afirmava que a aquisição de termos subjetivos ocorre por meio de sinais externos e associações sociais (Quine, 2013 [1960]; Quine, 2019). Essas perspectivas convergem na crítica behaviorista à semântica mentalista, sugerindo uma influência mútua entre os autores e fornecendo subsídios para uma análise behaviorista da linguagem.

4 As funções da atitude behaviorista no estudo da linguagem: diferenças entre Skinner e Quine

Quine afirmou que a tese da indeterminação seria consequência de seu behaviorismo. Além disso, sustentou que a abordagem behaviorista é obrigatória no estudo da linguística: “em psicologia podemos ser ou não behavioristas, mas em linguística não temos escolha” (Quine, 1987, p. 5; Quine, 1992 [1990], p. 38).

O seu behaviorismo, tal como o próprio Quine depreende, provém da compreensão de que a linguagem é uma arte social, aprendida e ensinada a partir da observação e correção do comportamento verbal, em circunstâncias observáveis. Como tal, essa perspectiva apenas subcreve que “não há nada no significado linguístico além do que é adquirido a partir do comportamento manifesto em circunstâncias observáveis” (Quine, 1987, p. 5; Quine, 1992 [1990], p. 38). Nesse caso, ao limitar o seu behaviorismo à linguística, Quine não parece assumir qualquer

compromisso com a validade geral do behaviorismo, mantendo sua tese da indeterminação da tradução imune aos argumentos padrões dirigidos a esta doutrina, em sua forma mais ampla.

Além disso, existem diferenças notáveis quanto ao projeto epistemológico apresentado por Quine e o projeto científico desenvolvido por Skinner ao longo de toda a sua produção científica. Enquanto Quine estava interessado em uma questão filosófica sobre como somos capazes de produzir frases que descrevem efetivamente o mundo (Quine, 1973; Quine, 2019), o interesse de Skinner consistia em explicar, prever e controlar o comportamento humano, incluindo o comportamento verbal (Skinner, 1957).

A intenção de Skinner era descrever a linguagem a partir de um paradigma que permitisse intervenções práticas. Assim, sua rejeição ao uso de processos ou mecanismos mediadores — como os processos cognitivos e, no caso da linguagem, a noção de “significado” — possui não apenas um fundamento teórico, mas também uma função pragmática, voltada para o ideal de controle e previsão do comportamento humano. Essa motivação pragmática é destacada por Skinner em um texto no qual ele apresenta críticas à psicologia cognitivista:

Eu estou igualmente *preocupado com as consequências práticas*. O apelo para estados e processos cognitivos é um desvio de atenção que bem pode ser responsável por muito de nossa falha em resolver nossos problemas. Nós precisamos mudar nosso comportamento e só podemos fazê-lo mudando nosso ambiente físico e social (Skinner, 1977, p. 10).

No entanto, Quine discordava que as explicações últimas para o comportamento deveriam ser buscadas na análise funcional do ambiente físico e social. Em uma entrevista a Giovanna Borradori, Quine afirmou que a concordância que ele mantinha com relação ao behaviorismo de Skinner, quanto aos seus aspectos metodológicos, não se estendia à utilização dessa teoria enquanto um modelo de explicação última do comportamento humano:

Skinner e eu temos a posição fundamental de que uma explicação — *não a mais profunda, mas a de um tipo mais superficial* — é possível no mais puro nível comportamental [...]. No entanto, acredito que o behaviorismo não é, em última análise, explicativo, embora seja indispensável metodologicamente (Borradori, 1994, p. 35, grifos meus).

O behaviorismo seria essencial, pois permite conferir sentido empírico àquilo, muitas vezes, na vida cotidiana, é expresso de maneira vaga e mentalista. No entanto, ao contrário de Skinner, que sustentava que as leis psicológicas deveriam ser descritas em um nível estritamente comportamental ou funcional, Quine defendia que uma explicação última para o comportamento humano e para a linguagem envolveria a descrição dos processos neurológicos:

Os estados e eventos mentais não se reduzem ao comportamento, nem são explicados pelo comportamento. Eles são explicados pela neurologia, quando explicados. Mas seus adjuntos comportamentais servem para especificá-los objetivamente. Quando falamos de estados ou eventos mentais sujeitos a critérios comportamentais, podemos ter certeza de que não estamos apenas proferindo palavras (Quine, 1981 [1975], p. 167).

Essa posição se mantém constante ao longo da obra de Quine, inclusive em suas últimas publicações. Ele continuaria a afirmar que uma explicação última para o comportamento deve ser buscada a nível neurológico ou fisiológico:

A explicação mais profunda, a fisiológica, analisaria essas disposições [comportamentais] em termos de impulsos nervosos explícitos e outros processos orgânicos identificados anatomicamente e quimicamente (Quine, 2004 [1975], p. 323-324).

Quine argumentou que os estados mentais são eventos neurais e que a descrição comportamental seria apenas um meio de identificar e especificar tais estados, representando um nível preliminar de pesquisa, anterior à descrição neurológica. Como metáfora para explicar a relação entre os níveis comportamentais e neurológicos, Quine

comparou os estados mentais a doenças: ele ressalta que, apesar de existir uma causa fisiológica para os sintomas observados em um determinado quadro patológico, costumamos definir e diagnosticar tais enfermidades a partir de sinais publicamente observáveis — incluindo, sob este rótulo, os relatos do paciente. Semelhantemente, embora os eventos neuronais sejam a causa dos eventos mentais, identificamos e estudamos tais eventos indiretamente, a partir do comportamento publicamente observável e das disposições comportamentais do falante.

Ou seja, assim como os sintomas não são a causa da doença, mas aquilo que permitem a sua identificação por parte do médico, os fenômenos comportamentais seriam os sintomas resultantes dos estados mentais (Quine, 1989; Quine, 2008 [1998]):

Os estados mentais são como doenças. Uma doença pode ser diagnosticada à luz de seus sinais observáveis, embora o germe culpado ainda seja desconhecido pela ciência. Aliás, o diagnóstico depende muito dos sintomas relatados pelo paciente; e é assim, predominantemente, com a detecção de estados mentais (Quine, 2019, p. 24).

Em resumo, o nível comportamental seria o âmbito a partir do qual os estados mentais são identificados. Por isso, Quine enfatiza que a importância do behaviorismo não reside nas explicações fornecidas para o comportamento humano, mas no fato de que “é em termos de comportamento externo que especificamos o que queremos que seja explicado” (Quine; Magee, 1978, p. 174).

5 Para além do behaviorismo: o argumento empirista para a indeterminação da tradução

O fato de Quine ter se aproximado do behaviorismo skinneriano levou muitos interpretes a assumirem tal behaviorismo como o núcleo da tese da indeterminação da tradução (Friedman, 1975, p. 364; Devitt; Sterelny, 1999, p. 199; Decock, 2010, p. 371; McDermott, 2012, p.

300; Chateaubriand, 2014, p. 153; Pagin, 2014, p. 250), sobretudo devido ao destaque dado por Quine aos aspectos behavioristas que acompanham o aprendizado da linguagem, algo que refletiria no trabalho do tradutor radical.

Contudo, o próprio Quine também afirmou que “o behaviorismo mais amplo é irrelevante” para a indeterminação da tradução (Quine, 1990, p. 110). Com isso, ele sugere que sua perspectiva não se vincula a “esquematismo psicológico específico” (Quine, 1969a, p. 96), configurando-se, na verdade, como um “programa de pesquisa” em linguística (Quine, 1987, p. 5; Quine, 1992 [1990], p. 38).

Assim, como Quine sustenta, o behaviorismo é relevante como argumento para a indeterminação da tradução apenas na medida em que fornece critérios para o estudo do aprendizado da linguagem. Ou seja, o behaviorismo é interpretado como uma espécie de empirismo intersubjetivo indispensável à compreensão científica da linguagem. Por essa razão, Quine afirmou que “mesmo aqueles que não adotaram o behaviorismo como filosofia são obrigados a aderir ao método behaviorista dentro de certas atividades científicas” (Quine, 1970, p. 5) e que ele próprio se considera “behaviorista assim qualquer pessoa de mente saudável deveria ser” (Quine, 1969b, p. 296).

Ao concluir suas reflexões sobre sua abordagem behaviorista, Quine propõe que seria mais adequado caracterizar sua posição como um exemplo de empirismo linguístico, em uma versão que rejeita as perspectivas mentalistas associadas à linguagem.

Para evitar sofismas sobre a palavra “behaviorismo”, talvez um uso atual e mais adequado seria referir-se a esta orientação simplesmente como empirismo; mas é o empirismo em um sentido distintamente moderno [mais precisamente, contemporâneo], pois rejeito o mentalismo ingênuo que tipificava o velho empirismo. [...] O velho empirista olhava para dentro, em direção às ideias; o novo empirista olha para fora, em direção à organização social da linguagem (Quine, 1969a, p. 97-98).

A partir dessa perspectiva, Quine concebe o significado linguístico como intrinsecamente relacionado ao comportamento observável. Nesse contexto, ele converge com Dagfinn Føllesdal (1990) ao afirmar que condições empíricas básicas seriam suficientes para sustentar a tese da indeterminação:

O que importa é apenas que o significado linguístico é uma função do comportamento observável em circunstâncias observáveis. Dagfinn divide esta condição em duas: [1] o significado é fruto das evidências pelas quais ele é aprendido, e [2] essa evidência é pública (Quine, 1990, p. 110).

Føllesdal insistiu que o fundamento para a indeterminação da tradução seria unicamente o empirismo (Føllesdal, 1973, p. 294) ou, ainda, aquilo que mais tarde ele chamaria de “behaviorismo evidencial” (Føllesdal, 1990, p. 98; Føllesdal, 2011, p. 274). Isso é, a compreensão de que as únicas evidências disponíveis para o estudo da linguagem são as evidências publicamente disponíveis nas situações sociais de sua aprendizagem, a saber, o comportamento linguístico dos falantes.

A partir dessa perspectiva, a tese da indeterminação da tradução aponta para o fato de que as evidências sensoriais empiricamente disponíveis fornecem apenas as condições de contorno para o estabelecimento dos significados. Condições estas que, por sua vez, podem ser satisfeitas por diferentes hipóteses ou manuais de tradução. Como consequência, a tradução resulta indeterminada.

6 Considerações finais

Skinner e Quine compartilhavam uma crítica em comum à semântica mentalista, argumentando que conceitos como significado e ideias não são empiricamente verificáveis e, portanto, não são úteis para uma explicação científica da linguagem. No entanto, enquanto

Skinner adotava uma abordagem prática e pragmática, com o objetivo de controlar e prever o comportamento, Quine estava mais preocupado com a análise filosófica da linguagem.

A tese da indeterminação da tradução, proposta por Quine, é muitas vezes considerada como uma consequência de sua adoção de uma perspectiva behaviorista na linguística. Embora essa relação seja reconhecida, uma análise mais detalhada mostra que o comportamento de Quine com relação ao behaviorismo é mais restrito do que geralmente se afirma.

Para Quine, o behaviorismo é relevante no campo da linguística porque ele fornece um método para observar e estudar como a linguagem é adquirida por meio de interações sociais e a observação do comportamento verbal. No entanto, Quine se distanciou de uma adoção mais ampla do behaviorismo, particularmente no que diz respeito a suas implicações psicológicas.

Assim, ao contrário do que afirma a maioria dos intérpretes e críticos de Quine, o núcleo da tese da indeterminação da tradução não seria o behaviorismo — apesar de sua importância —, mas sim o empirismo: a ênfase em formular critérios linguísticos com base na observação, ou seja, em termos passíveis de ensino por ostensão e cuja aplicação pode ser verificada intersubjetivamente em cada caso específico.

Referências

- BORRADORI, Giovana. *The American Philosopher: conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. University of Chicago Press, 1994.
- CHATEAUBRIAND, Oswaldo. Some critical remarks on Quine's thought experiment of radical translation. *Grazer Philosophische Studien*, v. 89, p. 153-159, 2014.
- CHOMSKY, Noam. Quine's Empirical Assumptions. In: DAVIDSON, Donald; HINTIKKA, Jaakko (Eds.). *Words and Objections: Essays on the Work of W.*

- V. Quine. Dordrecht, Holand / Boston-U.S.A: D. Reidel Publishing Company, 1969. p. 53-68.
- DECOCK, Lieven. Quine's Antimentalism in Linguistics. *Logique & Analyse*, v. 212, p. 371-385, 2010.
- DEVITT, Michael; STERELNY, Kim. *Language and Reality: an Introduction to Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1999. 342p.
- FRIEDMAN, Michael. Physicalism and the Indeterminacy of Translation. *Noûs*, v. 9, n. 4, p. 353-374, 1975.
- FØLLESDAL, Dagfinn. Indeterminacy of Translation and Under-Determination of the Theory of Nature. *Dialectica*, v. 27, n. 3/4, p. 289-301, 1973.
- FØLLESDAL, Dagfinn. Indeterminacy and mental states. In: BARRET, Robert B.; GIBSON, Roger (Eds.). *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell, 1990. p. 98-109.
- FØLLESDAL, Dagfinn. Developments in Quine's Behaviorism. *American Philosophical Quarterly*, v. 48, n. 3, p. 273-282, 2011.
- GIBSON, Roger F. Quine's Behaviorism. In: O'DONOHUE, William T.; KITCHENER, Richard F. (Orgs.). *The Handbook of Behaviorism*. San Diego, Academic Press: 1999. p. 419-436.
- GLOCK, Hans-Johann. *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge: University Press, 2003.
- GONÇALVES, Acrísio Luiz. *O empirismo naturalista de Quine e a indeterminação da tradução*. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- McDERMOTT, Michael. Skepticism about meaning. In: RUSSELL, Gillian; FARA, Delia Graff (Eds.). *The Routledge Companion to Philosophy of Language*. New York: Routledge, 2012. p. 295-304.
- MURPHEY, Murray. *The Development of Quine's Philosophy*. Heidelberg: Springer, 2012.
- PAGIN, Peter. Indeterminacy of Translation. In: HARMAN, Gilbert; LEPORE, Ernie (Eds.). *A Companion to W. V. O. Quine*. Wiley Blackwell, 2014. p. 236-262.
- QUINE, Willard Van Orman. Ontological relativity. *Journal of Philosophy*, v. 65, n. 7, p. 185-212, 1968.

- QUINE, Willard Van Orman. Linguistics and Philosophy. In: HOOK, Sidney (Ed.). *Language and Philosophy: A Symposium*. New York; London: New York University Press; University of London Press, 1969a. p. 95-98.
- QUINE, Willard Van Orman. Replies – To Harman. In: DAVIDSON, Donald; HINTIKKA, Jaakko (Eds.). *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*. Dordrecht, Holand / Boston, USA: D. Reidel Publishing Company, 1969b. p. 295-297.
- QUINE, Willard Van Orman. Philosophical Progress in Language Theory. *Metaphilosophy*, v. 1, n. 1, p. 2-19, 1970.
- QUINE, Willard Van Orman. *The Roots of Reference*. LaSalle, Ill.: Open Court, 1973.
- QUINE, Willard Van Orman. Use and its place in meaning. *Erkenntnis*, v. 13, n. 1, 1978, p. 1-8.
- QUINE, Willard Van Orman. The Problem of Meaning in Linguistics. In: W. V. O. Quine. *From a logical point of view*. ed. rev. Cambridge: Harvard University Press, 1980 [1951]. p. 47-64.
- QUINE, Willard Van Orman. Five Milestones of Empiricism. In: *Theories and things*. Cambridge: Belknap: Harvard Univ., 1981 [1975]. p. 67-72.
- QUINE, Willard Van Orman. *The Time of My Life: An Autobiography*. Cambridge: Bradford, 1985.
- QUINE, Willard Van Orman. Indeterminacy of Translation Again. *The Journal of Philosophy*, v. 84, n. 1, p. 5-10, 1987.
- QUINE, Willard Van Orman. Mind, Brain and Behavior. In: BROWNSTEIN, Aaron J. (Ed.). *Progress in Behavioral Studies – Volume 1*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1989. p. 1-6.
- QUINE, Willard Van Orman. Comment on Føllesdal. In: BARRET, Robert B.; GIBSON, Roger (Eds.). *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell, 1990. p. 110.
- QUINE, Willard Van Orman. *Pursuit of Truth*. Cambridge: Harvard, 1992 [1990].
- QUINE, Willard Van Orman. *From Stimulus to Science*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.

- QUINE, Willard Van Orman. Mind and Verbal Dispositions. In: *Quintessence: Basic Readings From the Philosophy of W.V. Quine*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2004 [1975], p. 313-328.
- QUINE, Willard Van Orman. *Word and object*. Cambridge: MIT Press, 2013 [1990].
- QUINE, Willard Van Orman. "There is Always a Further Step". Interview by O. Brill. In: FØLLESDAL, Dafinn; QUINE Dougals B. (Eds). *Quine in Dialogue*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2008 [1998]. p. 82-97.
- QUINE, Willard Van Orman. Prolegomena: Mind and Its Place in Nature. In: SINCLAIR, Robert (Ed.). *Science and Sensibilia by W. V. Quine: The 1980 Immanuel Kant Lectures*. Palgrave Macmillan, 2019. p. 19-36.
- QUINE, Willard Van Orman; MAGEE, Brian. The ideas of Quine: Dialogue with W.V. Quine. In: MAGEE, Brian (Ed). *Men of Ideas*. London, British Broadcasting Corporation, 1978. p. 169-179.
- QUINE, Willard Van Orman; ULLIAN, Joseph Silbert. *The Web of Belief*. New York: Random House, 1978 [1970]. 148p.
- RORTY, Richard. An Imaginative Philosopher: The Legacy of W.V. Quine. *Chronicle of Higher Education obituary for W V Quine*, Fev. 2001.
- SKINNER, Burrhus Frederic. *Verbal behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.
- SKINNER, Burrhus Frederic. Why I Am Not a Cognitive Psychologist. *Behaviorism*, v. 5, n. 2, p. 1-10, 1977.
- SKINNER, Burrhus Frederic. *Ciência e comportamento humano*. Trad. João Carlos Todorov e Rodolfo Azzi. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1953].
- VERHAEGH, Sader. The Behaviorisms of Skinner and Quine: Genesis, Development, and Mutual Influence. *Journal of the History of Philosophy*, v. 57, n. 4, p. 707-730, 2019.

Bildung na perspectiva cultural de Nietzsche

Rayssa Fonseca¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.04>

1 Introdução

O conceito *Bildung* tornou-se muito rico na filosofia alemã a partir do século XVIII e, de acordo Raimundo Cruz (2013), passou a ser central nos debates sobre o problema da formação, isto é, as questões relacionadas a como alcançar um ideal humano e intelectual. Nesse contexto, o termo passa a integrar o escopo conceitual das reflexões sobre a cultura e o humanismo.

Segundo cruz, essa ideia foi também fundamental para processo de unificação da Alemanha após 1871, quando, por meio da educação, havia o desejo de fortalecer a nação e instaurar uma identidade sólida. Embora outras elaborações permeiem o pensamento alemão acerca da *Bildung*, nosso foco não é detalhar esse processo. Ao mencionar a história do trabalho filosófico sobre o termo, buscamos evidenciar sua complexidade e introduzir as circunstâncias em que Friedrich Nietzsche escreve em sua juventude, quando recorre às definições de *Bildung* e desenvolve sua própria terminologia. Nessa direção, aprofunda-se em uma filosofia da cultura.

A vivência educacional do próprio filósofo o encaminha para essas discussões. Desde jovem, frequentou instituições rigorosas que

¹ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de São João del Rei. Bolsista FAPEMIG. E-mail: rayssamgf2010@hotmail.com

estimularam a sua percepção sobre a importância de cultivar valores elevados. Criou ainda, junto com seus amigos da Universidade, uma associação estudantil para troca de criações artísticas e intelectuais, mencionada por ele em um conjunto de conferências intitulado *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*.

Posteriormente, enquanto professor na Suíça, observa com preocupação as intuições alemãs e o ideal burguês crescente dentro delas. Sua crítica está voltada à limitação das instituições como meros instrumentos de formação profissionalizante, problematizando o fato de que seus contemporâneos passaram a reconhecer o status econômico ou social de uma pessoa como sinônimo de cultura.

Desse modo, questiona a aplicação do conceito *Bildung* a moldes tão utilitários e passa a desconfiar dos indivíduos “cultos” de sua época. Segundo Nietzsche, sua contemporaneidade é vazia de humanidade, mecânica e produtiva, mas pouco criativa. Nesse âmbito, cabe salientar o trabalho conceitual do filósofo acerca da cultura nas conferências supracitadas, em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* e no grupo de textos *Considerações Extemporâneas*.

Nesse período, que ficou conhecido como a juventude nietzschiana, percebemos a ocorrência de duas palavras quando o filósofo discute a noção de cultura: *Bildung* e *Kultur*. Alguns comentadores, inclusive, defendem a possibilidade de usá-las como homônimas, como é o caso de Sarah Kofman (1985). No entanto, não desenvolveremos essa abordagem, pois nosso trabalho dedica-se especialmente à concepção de *Bildung* e a algumas de suas sutilezas na filosofia nietzschiana, enquanto um aspecto mais individual da cultura.

Para avançarmos nesta investigação, examinaremos as nuances do conceito *Bildung* em Nietzsche conforme dois pontos principais: (1) seu foco na educação, cultura e formação do indivíduo na modernidade, a partir de suas considerações em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*; e (2) a ideia de extemporaneidade como condição para a “renovação da *Bildung*”, utilizando aqui suas próprias palavras.

Diante disso, nosso objetivo é demonstrar a maneira como Nietzsche se apropria do conceito de *Bildung*, ao criticar e também dialogar com a filosofia alemã. Além disso, procuraremos evidenciar como caráter da extemporaneidade nietzschiana afasta o filósofo de uma redução à figura de um crítico que rejeita seu tempo de forma simplista.

2 A investigação pedagógica de Nietzsche em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*

Durante o início do ano de 1872, Nietzsche apresenta à comunidade acadêmica da Basileia² um conjunto de reflexões sobre os estabelecimentos de ensino. Sua intenção é principalmente crítica e tem como foco a sua percepção do espírito pedagógico da época. Segundo José Weber (2009), esse trabalho não se reduz aos conceitos que menciona, visto que para Nietzsche a filosofia é uma vivência. Assim, o fazer pedagógico não pode estar pautado por condições utilitárias, como ele vê na realidade educacional da Alemanha no século XIX.

A condição da educação e da cultura se tornam um incômodo para o filósofo, que nota, como apresenta Silvia Lima (2019), um esvaziamento do humano educado nos moldes modernos. Para ele, a pedagogia simplificada à ciência engessa o conhecer e impede que ele se relacione com a realidade do mundo e, devido a isso, da natureza. Por meio disso: “compreendemos que a filosofia de Nietzsche possibilita tanto um posicionamento crítico frente ao modelo de educação da modernidade, como também traz à tona uma nova concepção de formação” (Lima, 2019, p. 15).

Nessa circunstância, Nietzsche vai mobilizar os problemas que encontra, a partir dos conceitos filosóficos de sua época. Assim, tratamos aqui como indispensável o contexto em que foram escritos seus

² Universidade onde Nietzsche foi professor na disciplina de filologia clássica entre 1869 e 1879 (Lemos, 2015).

textos, buscando ainda demonstrar o movimento crítico e reflexivo do filósofo no uso de cada termo. De modo que, está inserido em um ambiente intelectual estimulado pelo debate acerca da *Bildung* e do “ser alemão”, um trabalho que se desenvolve ao longo dos séculos XVIII e XIX³. Mas, ainda sim, nos diz Jorge Larrosa (2005):

Poderíamos dizer que Nietzsche faz explodir a ideia de *Bildung* que permeava a construção histórica de sua própria identidade espiritual que estava fazendo a Alemanha de seu tempo [...]. Ele faz explodir, também, a ideia de *Bildung* que sustentava as tranquilas e reputadas instituições culturais, educativas e de formação, do potentíssimo humanismo de sua época (Larrosa, 2005, p. 51).

Logo, Nietzsche se ocupa com uma discussão educacional porque se interessa pelas “questões culturais” do período moderno, as quais se dedica quando elabora suas conferências. Em seus escritos, observa o ginásio alemão e toma a universidade enquanto sua extensão. Nietzsche nos diz que, no interior dessas instituições, os alemães de sua época confiam em sua superioridade cultural e se sentem parte de um distinto grupo social. Nesse sentido, comenta Alexandre Alves (2018), a ideia de *Bildung* é um símbolo da burguesia alemã crescente, como um modo de justificar seu poder.

O autor nos diz:

Despolitizados, ideais como *Bildung* e *Kultur* e predicados como “interioridade”, “espírito” e “profundidade” tornam-se o que caracteriza a identidade alemã por oposição aos outros povos — como a França e a Inglaterra —, que não teriam conhecido a cultura como *Bildung*, mas possuiriam apenas civilização, que aponta para os aspectos apenas exteriores da cultura, como polidez, as artes e as técnicas (Alves, 2018, p. 29).

³ Para uma análise mais aprofundada do tema, recomendamos a leitura de Raimundo Cruz, *Bildung enquanto formação estética no jovem Nietzsche*, 2013.

Desse modo, o filósofo enxerga, na *II Extemporânea*, os indivíduos modernos como fragmentados e, além disso, acusa suas sociedades, na primeira *I Extemporânea*, de uma completa falta de estilo⁴. Seguindo a interpretação de Luzia Rodrigues (2004), podemos afirmar que, ao buscar uma unidade de estilo, Nietzsche antevê uma relação entre o estético, o moral e o político na produção da cultura, em conformidade com o que é necessário.

Nos espaços acadêmicos, onde acredita-se estar disposto à cultura e a uma formação para ela, Nietzsche enxerga somente o acúmulo desordenado de conteúdos e a absorção das obras clássicas, conforme os interesses mais gerais. Uma atividade que se reconhece científica, mas que é problematizada desde *O nascimento da tragédia*, quando o filósofo destaca, a partir dela, a tentativa de diminuir a influência da natureza na experiência humana e elevar a razão como fundamento último de toda ação.

Disso surge um ideal de formação (*Bildung*) disposto a atender essa civilização erudita e mais científica. Mas, o filósofo vai criticar essa referência e demonstrar, em *Schopenhauer educador*, como ela está pautada em uma relação entre consumo e ganho. Ou seja, consome-se cultura para obter reconhecimento do Estado ou social, receber lucros financeiros ou estar pronto para exercer uma profissão. Por isso,

⁴ Vemos em Andrew Huddleston (2012) que, para Nietzsche, o senso de estilo promove a forma e a dedicação a ela. Por meio dele é que o filósofo distingue uma *Bildung* e *Kultur* autênticas, daquelas meramente inventadas. Essa noção permeia sua filosofia inicial por influência de Artur Schopenhauer (1788-1860) e dos românticos, como comenta Fabiano Lemos (2015). Além disso, segundo Adriana Delbo (2021), há também a influência do historiador Jacob Buckhardt (1818-1897). Lemos destaca ainda o caráter artístico dessa definição, relacionado à crítica nietzschiana sobre a filologia. Nietzsche é formado em filologia e exerce a função de professor de filologia clássica na Basileia, mas não se adequa às limitações impostas por seu ofício e questionava a recusa da subjetividade, que, segundo ele, leva à repetição e à solidificação dos saberes. Para o filósofo, seus colegas estavam dispersos na busca objetiva pelo saber, o que comprometia a unidade nas intenções em relação à cultura. Assim, como afirma na *I Extemporânea*, que a modernidade estava imersa na barbárie da confusão de estilos, enquanto pelo fazer artístico, há a condição para a criação e dedicação à forma.

Nietzsche postula a noção de um *Bildungsphilister*⁵ (Filisteu da cultura) em sua *I Extemporânea*, falando de todos aqueles que encontraram as verdades de seu mundo pela ciência e agora podem descansar, aplicando-as da maneira que for mais interessante.

Em vista disso, o filósofo trata que o conceito de *Bildung* estava desperdiçado, associado a uma cultura “escrava”⁶, que ele aborda em *O Estado Grego*. Esse tipo, formulado pelo moderno, tem como objetivo manter a dignidade humana e do trabalho. Entretanto, isso permite apenas que a existência seja avaliada de acordo com a relevância da ocupação de um indivíduo. Existir passa a ser um sinônimo de sobreviver. Como bem observa Anna Cavalcanti (2007), a existência na modernidade está atrelada a fins utilitários e o discurso sobre a dignidade disfarça a pretensão de uma homogeneização. A submissão à cultura se converte em devoção ao trabalho livre, o que se justifica, em nossa leitura, pela visão otimista sobre o progresso científico.

Em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche vai discutir também a situação da cultura como posse, conforme a ideia de “liberdade acadêmica”. Partindo desse ponto, um estudante que tem à disposição todo conhecimento da história, da língua, da filosofia e da ciência é capaz de produzir com autonomia e relevância. Ao contribuir com a academia pode se autoeducar e incorporar a *Bildung* que, segundo o filósofo, é como aquela do filisteu.

⁵ Essa terminologia é postulada por Nietzsche em sua *I Extemporânea*, levando em conta a definição comum de sua época da ideia de “filisteu”, que era a designação para aqueles que não foram concebidos pelas musas e por isso, não eram artistas e não eram indivíduos de cultura. O filósofo enxerga um tipo semelhante na erudição moderna, mas eu possuo a especificidade da confiança a respeito de sua cultura e sobre isso nos diz: “Em função dessa total falta de autoconhecimento, ele se sente firmemente convencido de que a sua ‘formação’ (*Bildung*) seria a expressão mais completa da verdadeira cultura alemã” (Nietzsche, 2020, p. 12).

⁶ Sobre isso, é importante destacar as considerações de Cavalcanti: “O termo ‘escravo’ nada tem a ver, na interpretação de Nietzsche, com formas de estratificação econômica e social, mas com uma determinada forma de exercício do poder, na qual se desenvolve, em todos os níveis, um processo de nivelção do indivíduo” (Cavalcanti, 2007, p. 124).

Essa liberdade tem bases frágeis, pois não esteve precedida de uma disciplinada jornada e não foi acompanhada por um mestre capaz de guiar pelos caminhos adequados. Assim como acontece com os impulsos, no predomínio da razão, o instinto filosófico natural é reprimido por essa “*Bildung* histórica”, como denomina Nietzsche.

Por outro lado, o filósofo, que se designa um lutador em suas conferências, busca com suas palavras aqueles que sofrem com tais problemas da cultura e que, além disso, estejam dispostos a resistir. Ele propõe uma alternativa à massificação e deposita suas esperanças em uma “*Bildung* renovada”. Na defesa desse propósito, trilha um caminho tortuoso e tem poucos companheiros, mas se vê disposto à vida e confiante na renovação do espírito alemão que deve ser o horizonte da vivência pedagógica.

3 A educação pela extemporaneidade

Pelo ideal moderno, Nietzsche enxerga, em sua conferências, um problema de generalidade. Segundo o filósofo, todos os estabelecimentos de ensino estavam voltados às necessidades mais gerais da educação e por isso, eram apenas técnicos ou profissionalizantes. Nesse sentido, para ele, a demanda sobre a *Bildung* não era condizente com um desejo pela cultura e as instituições também não se preocupavam com ela.

Logo, quando seus contemporâneos se dedicam a ideia de uma *VolksBildung* (*Bildung* popular), não estão realmente preocupados com a situação da educação, ou com o estado de seu povo, estavam, no entanto, preocupados com o serviço ao Estado e a si mesmos. Desse modo, Nietzsche descreve o objetivo moderno: “o máximo de conhecimento e cultura possível — portanto o máximo de produção e necessidades possível —, portanto o máximo de felicidade possível: — eis mais ou menos a fórmula” (Nietzsche, 2014, p. 72).

Entretanto, para o filósofo das *Extemporâneas* e das conferências, formação, educação e cultura, devem ser elementos dispostos aos desígnios da natureza, como meios de sua realização. Logo, as forças naturais devem ter espaço para a ação e para a disputa, de modo que apenas os valores mais elevados permaneçam. Além disso, esse conflito natural entre as possibilidades da natureza é o que permite a constante renovação cultural e também a exploração das múltiplas potencialidades da vida humana. Esse aspecto positivo da luta constitui, de maneira fundamental, a elaboração de *Bildung* em Nietzsche.

No texto *A disputa de Homero* (1871), o filósofo toma o exemplo das competições do período antigo, como meio para que o indivíduo supere, antes do outro, a si mesmo. Nisso, a violência natural do humano, mal vista nas novas sociedade burguesas, revela-se como “o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras” (Nietzsche, 2013, p. 61). Observa-se, portanto, que o filósofo integra o humano à natureza, sem atribuir-lhe um status de superioridade fundamentado na razão.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche argumenta que o otimismo racional, inaugurado por Sócrates, distancia os indivíduos de sua própria condição humana, limitando sua criatividade ao que podem acessar pelo entendimento racional. Na *III Extemporânea*, o filósofo reforça que a humanidade apenas se realiza ao atender os desígnios da natureza, transformando-a pelos meios de sua cultura (*Bildung*) ou em cultura (*Kultur*).

Diante disso, Nietzsche estabelece que uma verdadeira *Bildung* possui um caráter restrito, vinculado a indivíduos capazes de “desvendar” as demandas da natureza. Como sugere Ricardo Toledo (2024), a origem dessa definição encontra-se no direcionamento romântico nietzschiano desse período, que conduz, segundo Toledo a um “romantismo transfigurado”. O filósofo salienta que “para alcançar realmente a cultura [*Bildung*], a própria natureza não destinou senão um número

infinitamente restrito de homens” (Nietzsche, 2014, p. 103, ênfase minha).

Assim, contesta as condições inorgânicas⁷ da *Bildung* moderna, que, segundo *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, estava tomada por duas tendências: a de estender a cultura e explorar as suas utilidades; e a de redução da cultura aos grupos de especialistas científicos, fortalecendo o ideal de *Bildung* do filisteu.

Assim, a noção de “extemporaneidade” é fundamental para a formulação do filósofo acerca da *Bildung* e também para o que vislumbra no futuro possível de uma cultura. Nesse ponto, observa-se que a crítica de Nietzsche não se reduz a uma mera rejeição da modernidade e de seu tempo, mas pretende ser uma “filosofia do futuro”⁸. Dessa mesma maneira, o exemplo da cultura helênica não pode ser simplificada a um sentimento de nostalgia, nem a uma intenção de retornar à Antiguidade⁹. Com efeito, Nietzsche justifica em sua *II Extemporânea*:

[...] somente na medida em que sou pupilo de uma época mais antiga, ou seja, da grega, posso vir a ter, como um filho da época atual, experiências tão extemporâneas. Para tanto, permito-me confessar, até pela minha profissão de filólogo clássico: não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossos dias senão o de intervir extemporânea-

⁷ O uso dessa terminologia remete a Fabiano Lemos (2015), que destaca a importância do orgânico para a filosofia nietzschiana, isto é, Nietzsche se preocupa em exaltar ações contínuas, capazes gerar novas criações. Sobre esse mesmo tema, Alves (2018) demonstra a influência de Goethe no pensamento nietzschiano, visto que o poeta romântico pensa a *Bildung* como um processo orgânico e individual.

⁸ Outra definição de Lemos (2015), que descreve a posição nietzschiana desse primeiro momento de sua filosofia, em que busca no presente vislumbrar as direções possíveis do futuro. Assim, temo nas palavras do próprio filósofo em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, quando trata da possível capacidade dos mestres em “prever o futuro, e isto, à maneira dos *arúspices* romanos, examinando as entranhas do presente” (Nietzsche, 2014, p. 57)

⁹ Rosana Suarez (2005) faz uma observação interessante ao afirmar que, a “volta” à Antiguidade, em Nietzsche, possui um sentido muito mais de descontinuidade do que continuidade. Isso porque a intenção do filósofo, com essa proposta, é criticar as máximas modernas e os usos dos elementos de sua história e das obras clássicas.

mente, isto é, contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura (Nietzsche, 2017, p. 17).

Em resumo, uma ação extemporânea é necessária diante da esperança pela redenção da cultura. Os indivíduos que sofrem com a situação moderna da *Bildung* e de sua organização cultural devem buscar uma educação oposta à de seus contemporâneos. Isso nos leva a retomar as palavras do filósofo a respeito da restrição desse modo de cultura a poucos indivíduos, pois:

[...] para o feliz desenvolvimento destes, basta um número muito mais restrito de estabelecimentos de ensino superior; e aqueles que por carência se sentem menos favorecidos nos estabelecimentos de hoje, que são concebidos para as grandes massas, são justamente os únicos para quem há de fato um sentido em fundar algo deste gênero (Nietzsche, 2014, p. 103).

Ao longo de suas conferências, o filósofo chega à conclusão de que não há, na Alemanha de seu tempo, estabelecimento dedicados à uma *Bildung* autêntica e preocupados com sua *Kultur*. Logo, os lutadores devem buscar educar-se pela extemporaneidade e encontrar mestres que atuem como guias, assim como Nietzsche descreve, na *III Extemporânea*, ao relatar sua descoberta de Schopenhauer.

Por meio de seu exemplo, é possível encarar a existência em sua totalidade e despertar para a relevância do sentimento de insatisfação, aquele que pode levar à elaboração de objetivos elevados e à responsabilização por eles. Além disso, o filósofo toma também Richard Wagner como um guia pela extemporaneidade, tanto em *O nascimento da tragédia*, quanto em sua *IV Extemporânea*. O compositor transcende o exemplo e, por meio de sua arte, Nietzsche enxerga a oportunidade de afastar as artificialidades de seu tempo e abrir espaço para a liberdade dos indivíduos.

Por consequência, *Bildung*, para o jovem Nietzsche, não é um ideal a ser adquirido, mas é um processo. Nele, cada pessoa deve

passar por uma formação educacional, artística e espiritual, caminhando mediante suas próprias forças. A partir disso, retomamos a questão do estilo, já mencionada anteriormente, em diálogo com as considerações de Alves, para destacar sua importância na filosofia da cultura de Nietzsche. Pois, toda verdadeira cultura (*Bildung* ou *Kultur*) implica uma elaboração estilística e “dar estilo ao próprio caráter é uma atividade reflexiva análoga à arte” (Alves, 2018, p. 35).

Essa elaboração permite ao indivíduo alinhar suas ações e vontades em função de um objetivo: elevar-se conforme a observação da natureza. Isso exige autodisciplina, pois como afirma Nietzsche em suas conferências: “cultura [*Bildung*] que é antes de mais nada, como já disse, uma obediência e uma habituação à disciplina” (Nietzsche, 2014, p. 137, ênfase minha).

4 Considerações finais

Por meio do debate aqui proposto, buscamos demonstrar como Nietzsche integra as discussões de sua época ao iniciar seus trabalhos filosóficos, ao mesmo tempo em que enfatiza a sua extemporaneidade em relação a elas. Dessa forma, através de sua crítica, ele não apenas propõe questionamentos, mas também elabora conceitos fundamentais para a filosofia nietzschiana de maneira singular.

O conceito de *Bildung* em Nietzsche constitui uma das bases de sua jovem filosofia da cultura e, posteriormente, em sua fase intermediária e madura, permite compreender as transformações operadas em seu pensamento. Em sua reflexão sobre a educação, percebe-se um filósofo preocupado não com a instrução formal, mas com o futuro da cultura de seu povo, uma vez que esta depende das ações e dos objetivos de seus indivíduos. Essa disposição para identificar os problemas da cultura representa um compromisso com a própria natureza e, conseqüentemente, com a condição humana.

Referências

- ALVES, A. A crítica de Nietzsche ao ideal alemão de *Bildung*. Revista trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 26-40, 2018.
- CAVALCANTTI, Anna Hartmann. Arte da experimentação: política, cultura e natureza no primeiro Nietzsche. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 115-133, 2007.
- COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (eds.). *Nietzsche Source*: Edição digital das obras de Friedrich Nietzsche. Disponível em: <https://www.nietzsche-source.org>. Acesso em: 30 jan. 2025.
- CRUZ, R. J. B. *Bildung enquanto formação estética no jovem Nietzsche*. 2013. Tese (Doutorado em educação) – Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- DELBÓ, Adriana. Nietzsche e Buckhardt: Estado, crueldade da natureza e da cultura. *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v.1, n.2, p. 287-310, jul./dez. 2010.
- HUDDLESTON, A. *Nietzsche on the decadence and flourishing of culture*. 2012. (Doctor of philosophy).
- KOFMAN, S. O/os “conceitos de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Trad. Miltons Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 77-110.
- LEMOS, F. *Soldados e Centauros: Educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1858-1869*. 1 ed. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2015.
- LIMA, S. C. F. *Nietzsche e a educação como experimentação de si*. 1 ed. Jundiaí, SP: Paco, 2019.
- NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- NIETZSCHE, F. III consideração intempestiva: Schopenhauer Educador. In. NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio / Loyola, 2014.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. Hedra, 2017.

- NIETZSCHE, F. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio / Loyola, 2014.
- NIETZSCHE, F. *Wagner em Bayreuth*: Quarta consideração extemporânea. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- RODRIGUES, Luzia G. “Unidade de Estilo” e educação dos impulsos em escritos de juventude de Friedrich. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 27, n. 2, p. 75-95, 2004.
- SUAREZ, R. Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural). *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 112, p. 191-198, dez. 2005.
- TOLEDO, R. O. Da falta de si à consciência da própria *Décadence em Nietzsche*. *Dissertatio*, v. 59, p. 41-79, 2024.
- WEBER, J. F. Singularidade e formação (Bildung) em Schopenhauer como educador de Nietzsche. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 35, n. 2, p. 251-264, mai./ago. 2009.

Genealogia: um filosofar histórico?

Júlio César Ferreira de Matos Freitas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.05>

1 Introdução

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche pergunta pelo valor dos valores. Põe em foco a dúvida sobre as condições de criação e procedência da moral. Se o procedimento genealógico pode ser compreendido como história ou se se trata de um modo específico de escrita histórica, é objeto de especulação dos mais variados intérpretes da obra do autor de Zarathustra. Nietzsche propriamente deixa traços de como trata a genealogia, mas não a define.

Neste artigo, defendo que Nietzsche não elabora uma filosofia da história ou que a genealogia é história simplesmente. O posicionamento de Martin Saar (2008, p. 297) me parece proeminente quanto a “natureza” da genealogia: ela é “história diferentemente praticada”². As razões para tal posicionamento, a meu ver, estão no fato que Nietzsche deixa traços de como compreende a genealogia, mas não a especifica enquanto método aplicável a outros objetos de análise.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás. E-mail. cesarjulio@discente.ufg.br

² Não havendo indicação contrária, as traduções são de minha autoria. “*genealogy is history differently practiced, or, history with a difference that can only be accounted for philosophically.*”

Nos escritos de Nietzsche, a genealogia é tratada como história e, também, como uma hipótese acerca da procedência da moral. Segundo ele, ao escrever a *Genealogia da moral*, seu interesse estava para além da resolução de hipóteses sobre a origem da moral, pois isto lhe “interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos” (Nietzsche, 2009, p. 10). O que ele pretendia propriamente era tratar o problema do *valor* da moral.

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche põe a tarefa fundamental de avaliar as avaliações. Além de questionar a suposta objetividade da avaliação sobre a moral, ele assume a genealogia como um saber perspectivístico. A genealogia não se trata de um exercício filosófico estéril, mas um “modo específico de explicação” e uma “forma textual específica”³, como sugere Saar (2008, p. 295). Nesse sentido, há um duplo aspecto a ser levado em consideração sobre o procedimento genealógico, a saber, o modo de explicação e a sua forma textual.

Foi a partir da leitura de Foucault que a genealogia ganhou os contornos de um método aplicável a determinados objetos. Ele traçou uma distinção entre a história tradicional e a genealogia. A meu ver, no entanto, é necessário verificar se há ainda algum traço de história na genealogia nietzschiana ou se ela é radicalmente distinta da história.

Brian Leiter, outro intérprete importante da filosofia de Nietzsche, considera essa distinção de Foucault sobre a genealogia de Nietzsche equivocada. Ele elenca algumas razões para essa afirmação, a partir da leitura do livro de Alexander Nehamas, intitulado *Life as Literature*. Portanto, ao confrontar essas interpretações vigentes sobre a obra de Nietzsche, observa-se pelo menos três posicionamentos distintos sobre o que é a genealogia.

³ Trad. nossa. “The main interest in understanding the concept of genealogy and revisiting Nietzsche’s introduction of it into philosophy lies in understanding how a certain way of writing and a certain textual practice function that successfully call into question current judgments, institutions and practices.”

O primeiro deles é a interpretação foucaultiana que a considera como um método histórico-filosófico, ao mesmo tempo distinto da história tradicional. A segunda, de Nehamas (1875) e Leiter (2014), que não faz uma distinção entre genealogia e história, e a consideram como historiografia. E última, a interpretação de Saar (2008), que assume que a genealogia não é nem redutível à história e nem à filosofia, mas sim um método diferenciado.

A despeito desses posicionamentos interpretativos sobre a genealogia, argumento que Nietzsche faz um filosofar histórico, lançando hipóteses regulativas a fim de tensionar a interpretação tradicional vigente, que está ancorada em uma busca pela origem metafísica da moral. Nesse sentido, corroboro com a concepção de genealogia afirmadas por Saar, adicionando explicações sobre a *forma textual* e o *modo de explicação*, que são distinções apresentadas por ele.

2 Genealogia *versus* história: a interpretação de Foucault

Michel Foucault, no ensaio seminal intitulado *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, descreve a genealogia como um método histórico-filosófico metuculoso e pacientemente documentário. Nesse ensaio, Foucault traça a diferença entre os termos origem (*Ursprung*), proveniência (*Herkunft*), emergência (*Entstehung*). Os usos dos termos ao longo da obra de Nietzsche serviriam, na percepção do filósofo francês, para demarcar o objeto próprio da genealogia. “Termos com *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia” (Foucault, 2023, p. 61). Ou seja, a genealogia seria definida como a pesquisa de proveniência e de emergência.

De um lado, a genealogia como método de análise da proveniência, é o “ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (Foucault, 2023, p. 65). O corpo é o território em que a história

demarca seus acontecimentos. É o corpo enquanto forma fisiopsicológica que interessa a essa análise.

A análise da origem-proveniência ocupa-se com a proliferação dos acontecimentos e as marcas que se entrecruzam no corpo. Tal análise parte dessa origem para ordenar as marcas sutis, “permitindo dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia mil acontecimentos agora perdidos” (Foucault, 2023, p. 62).

Por outro lado, é a pesquisa de emergência, como Foucault descreve, um dos traços definidores da genealogia. A origem-emergência é “a entrada em cena das forças; é sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada um com seu vigor e sua juventude” (Foucault, 2023, p. 67). A emergência é o ponto em que ocorre a irrupção, o afrontamento, e que estabelece uma espécie de jogo de dominações. Para Foucault,

[...] a análise da *Herkunft* deve mostrar seu jogo, a maneira como elas lutam umas com as outras, ou seu combate ante circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem — se dividindo — para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir do próprio enfraquecimento (Foucault, 2023, p. 66).

A pesquisa de emergência retoma o jogo de dominações, as imposições e empoderamentos no decurso da história, e opõe-se ao desvelamento da suposta origem oculta por trás dos fenômenos históricos. Por sua vez, trata-se do procedimento que interpreta e submete ele mesmo novas regras interpretativas no devir da humanidade. São diferentes emergências em jogo: entre elas há sobreposições, substituições e inversões. Nesse jogo de forças não há a pressuposição de uma origem comum das significações. Entende-se, a partir disto, que as interpretações são pontos de emergência e que elas sobrepõem valores.

Michel Foucault é o responsável por levar a genealogia à categoria de conceito filosófico. Ele monta uma cena filosófica de acordo com as suas pretensões. Por exemplo, afirma que o genealogista é

aquele que recusa a pesquisa da origem. Na passagem a seguir, o filósofo faz algumas considerações sobre essa questão:

A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira de cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem” (Foucault, 2023, p. 56).

Foucault traça uma distinção entre a história tradicional e a genealogia. A genealogia assume a forma de um “espírito” ou “sentido histórico”. Isto é, a versão não metafísica da história. Nessa versão, ela é meticulosa e documentária, porque “distingue, reparte, dispersa, deixa operar as separações e as margens” (Foucault, 2023, p. 71). A história tradicional é aquela do ponto de vista supra-histórico, ou seja, fora da história. Aquela que alimenta o ponto de vista do eterno.

Nos escritos de Nietzsche, se trata da visão de que “o passado e o presente são uma e mesma coisa, ou seja, em toda multiplicidade, são tipicamente iguais e, como uma onipresença de tipos perpétuos, são uma imagem paralisada de valor invariável e de significado eternamente idêntico” (Nietzsche, 2017, p. 43).

Fazer genealogia, do modo que Foucault a concebe, é desmascarar as relações de poder, é fazer aparecer saberes assujeitados. Isso significa que pensar o sujeito do devir histórico demanda retomar as relações de poder que constroem o sujeito, assumindo a descontinuidade da história. Ainda nesta visão, a investigação genealógica parte do miúdo da história e se contrapõe à história universalizante: “se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo” (Foucault, 2023, p. 80).

Por fim, pode-se afirmar que ela serve como estratégia para captar os efeitos de poder e as configurações dos discursos e suas

composições, bem como os seus efeitos sobre o sujeito. A análise genealógica explica a interlocução das forças, de acordo com a lógica do poder. A história, em seu sentido genealógico, não busca as raízes da identidade do sujeito e nem a essência, mas pretende dissipá-las. Ela percorre os supostos lugares de origem para descortinar o que se apresenta como identidade de um Eu, além de apontar a inadequação da origem e significação assumidas pela história tradicional.

3 Genealogias

A interpretação que distingue a genealogia da história não é unânime entre os comentadores de Nietzsche. Brian Leiter, por exemplo, no livro *On Morality* (2014) considera essa distinção de Foucault sobre a genealogia de Nietzsche um equívoco. Segundo ele, “Foucault traça uma falsa distinção entre História e Genealogia, quando, na verdade, Nietzsche usa os termos intercambiavelmente”⁴ (Leiter, 2014, p. 134).

Leiter chama atenção ao fato que Nietzsche utiliza a genealogia para fazer uma avaliação da moralidade sem distinguir a genealogia da história. Foucault, na contramão, parte da concepção de que a genealogia é um método com aplicabilidade mais ampla. Isso é evidente quando retoma-se o conteúdo de algumas das suas obras, que versam sobre a genealogia da clínica, da prisão, da loucura etc.

Brian Leiter, acompanhando Nehamas, compreende que a genealogia é “história corretamente praticada”⁵. Ele insiste que o erro de

⁴ Trad. nossa. “Foucault draws a false distinction between *Historie* and *Genealogie*, when, in fact, Nietzsche uses the terms interchangeably.”

⁵ Cf. A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (1985: 246 n.1). “My only reservation about Foucault’s essay is that, perhaps inadvertently, it may give the impression that genealogy is a discipline with independent rules and principles that determine the objects with which it is concerned. In my own view, Nietzsche sees genealogy as a part of a larger enterprise in which he joins Paul Ree and the figures he discusses in *GM*, I, 1-3. Nietzsche does not, as Foucault

Foucault é distinguir algo que nos escritos de Nietzsche é utilizado intercambiavelmente. De fato, Nietzsche não faz distinções claras sobre a genealogia. O que há, certamente, são especulações entre os comentaristas nietzschianos sobre a natureza própria da genealogia, ou o que poderia caracterizá-la como um método aplicável a objetos diversos.

O que é próprio da genealogia é a sua flutuância metodológica: não é nem história, nem filosofia simplesmente. Daí surge a dificuldade em defini-la e circunscrever seus objetos.

Além dessa questão, Leiter discute o uso dos termos “genealogia” e “moralidade”. Para se aproximar das intenções argumentativas de Nietzsche, não seria adequado o uso dos termos no plural, é dizer, *genealogias* e *moralidades*? Essa pergunta é plausível se considerarmos as três dissertações que compõem a obra de Nietzsche, publicada pela primeira vez em 1887, mas não somente.

Se considerarmos o aforismo 45 de *Humano, demasiado humano*, já está presente a concepção de que há uma dupla origem da moral. A dupla pré-história do bem e mal (Nietzsche, 2005, p. 48), ou a esfera dos nobres e dos escravos (Nietzsche, 2009, p. 10). Nesse sentido, pensar uma dupla pré-história da moral é uma forma de tensionar a concepção metafísica da história da moral, além de afirmar a descontinuidade dos valores.

Segundo Leiter, no dicionário padrão a “genealogia” é definida como o estudo da linhagem familiar. É um estudo que destaca o *pedigree* familiar, isso é, a transmissão das características e valores entre os membros da linhagem ao longo do tempo, realçando o aspecto positivo dessa origem. O comentarista destaca que essa concepção é diferente da prática genealógica de Nietzsche.

Na genealogia da moralidade, seu objetivo não é crítico, mas positivo, e ele está preocupado justamente em quebrar a cadeia de transmissão

does (p. 152 ff.), contrast genealogy with history but insists that genealogy simply is history, correctly practiced.”

de valores, mostrando que o valor ou o significado do objeto genealógico é descontínuo ao longo do tempo por dois motivos: primeiro, porque não há valor ou significado unitário transferido do ponto de origem para o objeto contemporâneo; e, segundo, porque há mais de um ponto de origem⁶ (Leiter, 2014, p. 135).

Esse comentário distingue a genealogia de Nietzsche do *pedigree* estabelecido pela definição dicionarizada. Ao revelar a descontinuidade dos valores, Nietzsche não explica a origem dos valores, mas expõe a inadequação dessa concepção de “cadeia de transmissão de valores” em relação aos seus pressupostos. Ou seja, ele revela não somente que os valores têm mais que uma origem, mas também que não há uma transmissão em cadeia desses valores e que eles não são estáveis ao longo da história.

4 O questionamento sobre o valor dos valores e a subversão da ordem do discurso

Lançar a pergunta sobre o valor dos valores faz da *Genealogia da moral* uma obra radical em relação às investigações sobre a origem da moral que antecederam a de Nietzsche. O filósofo alemão não parte da concepção de que a moral tem um fundamento metafísico. A moral, para ele, não teria valor em si mesma e nem seria universal. Com isso, o genealogista radical renuncia a objetividade da história e subverte a ordem do discurso vigente no século XIX, profundamente ancorada em uma discussão bem antiga sobre a origem. Ao invés de colocar em questão “qual é a origem da moral?” propriamente, questiona “para que a moral existe?”, isto é, se questiona qual o valor dos valores.

⁶ Trad. nossa. “*In the genealogy of morality, his aim is critical not positive, and he is concerned precisely to break the chain of value transmission by showing that the value or meaning of the genealogical object is discontinuous over time for two reasons: first, because there is no unitary value or meaning transferred from point of origin to contemporary object; and, second, because there is more than one point of origin*”.

Dessa forma, introduzir a noção de valor permite colocar em perspectiva a própria investigação que, partindo de um ponto de vista não-hegemônico e não-neutro, já assume de antemão que as próprias inclinações e aversões do avaliador das moralidades possuem um valor. Como podemos ver:

A introdução na filosofia dos conceitos de sentido e valor promove uma *inversão crítica*, justamente por não tomar o valor como algo estabelecido, perguntando, entretanto, pelo valor desse valor. Os valores, de um lado, norteiam uma avaliação e, de outro, procedem de uma avaliação. Se o problema crítico é problema da criação, então a questão central seria: de onde procede esta avaliação? [...] A crítica, referida aos valores, não se contentaria em perguntar qual o valor que está por trás dessa avaliação, mas qual avaliação que determina o valor desse valor (Azeredo, 2003, p. 38-39, grifo nosso).

A inversão crítica referida acima ocorre justamente porque Nietzsche se contrapõe à visão de que o valor é algo estabelecido. Mas questionar o valor dos valores surge, ao mesmo tempo, como uma tentativa de subverter as perguntas “o que é o objeto da genealogia?” e “qual é a origem da moral?”. Inverter criticamente seria perguntar como surge a necessidade da afirmação de uma origem. Seria perguntar “para quê” a moral existe e “quem” necessita dessa moral. Ou seja, questionar qual é a procedência dessa avaliação que determina o valor dos valores.

Nietzsche assim descreve essa tarefa: “O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral — da moral que realmente houve, que realmente se viveu — com novas perguntas, com novos olhos: isso não significa praticamente *descobrir* essa região?...” (Nietzsche, 2009, p. 12). A *Genealogia da moral* oferece a descrição de como determinadas práticas morais emergiram. O ponto de referência da investigação é justamente a moralidade da civilização ocidental. Expõe o modo de funcionamento dos sistemas morais.

Martin Saar compreende que a genealogia não é mera historiografia, “nem uma filosofia da história ou filosofia histórica, mas uma nova forma de relacionar o histórico e o filosófico”⁷ (Saar, 2008, p. 298). Ele critica a perspectiva segundo a qual “genealogia é história corretamente praticada”, defendida por Nehamas e Leiter. Contrapondo seu argumento a esse posicionamento, Saar argumenta que o procedimento genealógico é história diferentemente praticada, porque a genealogia tem um modo específico de explicação e uma forma textual específica.

Nesse sentido, o procedimento não pode ser confundido com mero historicismo metodológico. Isto significa que há uma relação entre genealogia e história, que não pode ser ignorada. Compreendo que, se Saar estiver correto em seu argumento, essa relação não é conhecível intuitivamente. E isso ocorre justamente porque a flutuância metodológica da genealogia dificulta a explicitação dessa relação.

O modo de explicação da genealogia funciona por meio de sua descrição de um “fenômeno social em termos de poder”⁸ (SAAR, 2008, p. 298). Nietzsche contrapõe sua descrição sobre um fenômeno social a uma narrativa padrão desse fenômeno. Ele faz esse tensionamento para levar a narrativa padrão ao seu limite, revelando as relações de força por trás dessa narrativa.

O genealogista trabalha em um registro específico: uma espécie de semiótica da moral. Essa estratégia semiótica é explícita no *Crepúsculo dos Ídolos*: O juízo moral permanece inestimável como semiótica: “ele revela, pelo menos àquele que sabe, as mais valiosas realidades de cultura e interioridades que não *sabiam* o suficiente para poder ‘entender’ a si mesmas” (Nietzsche, 2014, p. 49). Para Nietzsche, portanto, a semiótica serve para ver aquilo que ficou escondido. Além disso, ela

⁷ Trad. nossa. “*nor a philosophy of history or historical philosophy, but a new way to relate the historical and the philosophical.*”

⁸ Trad. nossa. “*I propose to understand all genealogies to refer to one major mode of explication, namely to describe social phenomena in terms of power.*”

permite reabilitar alguns sentidos, reconstituir ambientes, expor as versões escamoteadas ao longo do tempo.

A especificidade da genealogia enquanto modo de explicação não redutível à história só pode ser assim concebida porque Nietzsche não se ocupa simplesmente com “fatos”. Isso porque a facticidade dos acontecimentos é questionada. Nesse sentido, a genealogia exige um engajamento político porque também imprime um *estilo* à sua narrativa (que não é simplesmente uma narrativa, mas um modo de exposição e escrita específico). Mas a genealogia não se restringe à crítica, porque não é simplesmente um modo de explicação e análise de fatos. A sua dinâmica tem como resultado a apresentação de uma versão histórica reposicionada, sustentada por hipóteses psicológicas.

5 Considerações finais

Considerando o que os comentadores nietzschianos tentam sustentar em suas hipóteses sobre a característica definidora da genealogia ou pelo menos seus traços fundamentais, deve-se pensar em genealogia no plural. As genealogias de Nietzsche e seus intérpretes têm um ponto em comum: são perspectivas que parecem admitir uma multiplicidade de concepções e desdobramentos metodológicos e conceituais. Ainda que as hipóteses dos intérpretes tentem se aproximar do texto de Nietzsche, a recepção de sua obra já possui um comprometimento de leitura dos intérpretes. A recepção⁹ da obra de Nietzsche em territórios diversos também possui a sua própria procedência.

Dentre os traços da genealogia, destaco dois que me parecem mais convincentes: o *modo de explicação* que, a meu ver, se aproxima mais de uma exposição dos acontecimentos, ao invés de uma

⁹ Quanto à recepção da obra de Nietzsche, deve-se considerar as diversas abordagens a respeito dos textos de Nietzsche, as linhas interpretativas e pesquisas desenvolvidas e aprimoradas em diversas partes do mundo.

justificativa deles; e a *forma textual*, que preserva uma escrita histórico-filosófica, ocupando-se com as circunstâncias de surgimento da moral, uma escrita que não esconde o estilo de escrita própria do autor e, além disso, possui um traço literário e ficcional. Portanto, a genealogia é um filosofar histórico que não se compromete nem com a facticidade e as fontes da história, nem com o rigor metodológico próprio da filosofia. Ela tem o seu próprio rigor, as suas próprias exigências e planos de ação.

Na obra *Genealogia da moral*, Nietzsche elabora um filosofar histórico, lançando hipóteses regulativas a fim de tensionar a interpretação tradicional vigente, que está ancorada em uma busca pela origem metafísica da moral. O que está em jogo é o domínio de uma semântica condicionada ela mesma à sua historicidade. Sendo assim, a própria história da moralidade não se sustentaria a partir de uma origem específica, e a própria moral não teria um valor em si mesmo, independente da sua história ou proveniência. A partir da obra de Nietzsche, o mundo ocidental começa a pensar a moralidade na esfera psicológica de sua existência. Eis a grande contribuição desse filósofo do futuro.

Referências

- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2003.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2023.
- LEITER, Brian. *On Morality*. 2. ed. London: Routledge, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.
- SAAR, Martin. Understanding Genealogy: History, Power, and the Self. *Journal of Philosophy of History*, Leiden, v. 2, 2008, p. 295-314.

O encontro de Marx com Spinoza na obra *A Sagrada Família*

José Francisco de Andrade Alvarenga¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.06>

1 Introdução

Nesse artigo será analisado um momento decisivo na leitura de Spinoza por Marx. Este momento consiste no surgimento de uma segunda imagem do filósofo holandês. Se até 1844 pudemos encontrar Spinoza como um possível aliado na crítica do pensamento político hegeliano, da religião e da superstição, a partir da *Sagrada Família*, surgirá uma leitura que rivalizará com a primeira imagem de Spinoza.

O filósofo holandês surgirá como um representante do pensamento metafísico do século XVII, cujo conceito de substância será decisivo para o próprio desenvolvimento do Idealismo Alemão e da filosofia especulativa de Hegel e dos jovens hegelianos. No entanto, a questão, que poderia parecer ser mais simples, caso pudesse ser tratada como a superação de uma leitura por outra, torna-se complexa quando mostramos a existência de um diálogo que vê Spinoza como um representante do materialismo. Tudo se passa como se quanto mais Marx refutasse Spinoza, mais próximo ele pareceria estar dele.

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: jfaa.123@icloud.com

2 Spinoza e a sua relação com o Idealismo Alemão

Tendo feito uma análise detalhada da filosofia de Bauer, Marx chegará nesse ponto à questão central da presença do spinozismo na filosofia francesa do século XVIII. Se na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (CFDH) e na *Questão Judaica* (QJ) Spinoza aparecia, de forma implícita, nos textos de Marx como um crítico da religião e da superstição², agora na *Sagrada Família* o filósofo holandês aparecerá como um metafísico do século XVII ao qual o materialismo francês do século XVIII se opôs.

Nesse cenário, o materialismo francês não tratava a sua luta apenas contra “as instituições políticas existentes e a religião e a teologia imperantes”, mas também contra a metafísica de Descartes, Leibniz, Malebranche e Spinoza (Marx; Engels, 2011, p. 144). Levando-se em consideração a maneira segundo a qual ocorreu a recepção de Spinoza por Marx até 1844, a inclusão do autor da *Ética* na tradição metafísica do século XVII é surpreendente.

A surpresa não surge, propriamente, de uma impossibilidade de que Spinoza possa ser considerado um metafísico, mas sim pelo fato de que, na recepção dele por Marx, o elemento preponderante era, justamente, que Spinoza fornecia um duplo modelo para a construção da filosofia do pensador alemão.

Em primeiro lugar, Spinoza era considerado como aquele que foi capaz de efetuar uma crítica da religião e da superstição, como vimos na análise da *QJ*, fornecendo um modelo para que Marx também efetuasse a crítica da religião e da superstição tal como encontrada na Alemanha. Em segundo lugar, Spinoza também fornecia um modelo de democracia radical, como vimos na análise da *CFDH*. Daí que vem a surpresa ao encontrarmos agora a metafísica como o elemento preponderante da recepção de Spinoza.

² É importante ressaltar que a leitura de Spinoza como um crítico da religião é uma marca da mutação que a filosofia spinozana sofreu na recepção de Marx.

Nesse sentido, a inclusão do filósofo holandês no rol dos metafísicos do século XVII marca uma reviravolta na recepção de Spinoza em Marx. Uma vez que Spinoza figura agora entre os metafísicos, não é surpreendente que essa mesma corrente metafísica seja vista por Marx como aquela que será restaurada pela filosofia alemã, especialmente a filosofia especulativa³.

Depois que Hegel a havia fundido de uma maneira genial com a metafísica anterior e com o idealismo alemão, instaurando um sistema metafísico universal, ao ataque contra a teologia veio a corresponder de novo, conforme já acontecera no século XVIII, o ataque contra a metafísica especulativa e contra toda a metafísica (Marx; Engels, 2011, p. 144).

O próximo argumento de Marx mostra justamente a amplitude da tese anterior. Se Spinoza agora é considerado um metafísico cuja filosofia se opunha ao materialismo francês, podemos ver que Hegel participa da mesma tradição metafísica iniciada no século XVII da qual o filósofo holandês também faz parte. Uma vez que, no movimento do texto anterior, Marx mostra que a luta do Iluminismo francês contra as instituições, religião e teologia vigentes foi uma luta também contra a metafísica, o cenário no qual Hegel realiza a fusão do pensamento metafísico com o idealismo alemão também é marcado pela simetria entre a teologia e a metafísica.

Dessa forma, assim como ocorreu na batalha do Iluminismo francês, representado pelo materialismo francês, a crítica da religião e da teologia correspondeu igualmente à crítica da metafísica existente. “Ela [a metafísica] haverá de sucumbir, de uma vez para sempre, à ação do materialismo, agora levado a ser termo pelo próprio trabalho da especulação e coincidente com o humanismo” (Marx, 2011, p. 144).

³ “A metafísica do século XVII, derrotada pelo Iluminismo francês e, concretamente, pelo materialismo francês do século XVIII, alcançou sua restauração vitoriosa e pletórica na filosofia alemã, especialmente na filosofia alemã especulativa do século XIX” (Marx; Engels, 2011, p. 144).

O passo seguinte nos mostra justamente que o projeto filosófico, aqui não podemos perder a dimensão prática que esse adquiriu desde os seus primórdios, tem como um de seus principais campos de batalha a destruição da metafísica. No entanto, ao contrário do materialismo francês, o materialismo que levará a cabo o pensamento especulativo tem como tarefa levar a metafísica aos seus limites.

Nesse ponto, a questão do humanismo também se apresenta central: “assim como Feuerbach representava, no domínio da teoria, o materialismo coincidente com o humanismo, o socialismo e o comunismo francês e inglês o representam no domínio da prática” (Marx, 2011, p. 144).

Se no momento anterior Descartes foi colocado no rol dos metafísicos do século XVII, nesse trecho podemos ver que a sua filosofia não foi somente marcada pela metafísica; mas também essa filosofia é a origem de uma corrente do materialismo francês, representada pelo materialismo mecânico, que “acaba se perdendo naquilo que poderíamos de ciências naturais” (Marx; Engels, 2011, p. 144).

Em sua física, Descartes havia concedido à matéria força autocriadora; além disso havia concebido o movimento mecânico como a obra de sua vida. Ele havia separado totalmente sua física de sua metafísica. Dentro de sua física, a única substância, o fundamento único do ser e do conhecimento, é a matéria (Marx; Engels, 2011, p. 144).

Uma vez que a física de Descartes, para Marx, se separava totalmente de sua metafísica, o materialismo francês, que era marcado pelo mecanicismo, aderiu à sua física em detrimento de sua metafísica. “Seus discípulos eram antimetafísicos de profissão, quer dizer, físicos” (Marx; Engels, 2011, p. 144). Por isso que no argumento seguinte, Marx diz: “a metafísica do século XVII, representada na França principalmente por Descartes, teve, desde a hora de seu nascimento, o materialismo como seu antagonista” (Marx; Engels, 2011, p. 145).

A figura pela qual é construída essa oposição ao pensamento metafísico encontra-se em Gassendi: “o restaurador do materialismo epicurista” (Marx; Engels, 2011, p. 145). Se por meio da figura de Gassendi foi construída a oposição à filosofia de Descartes, o materialismo francês e inglês manteve “laços estreitos” com o pensamento de Demócrito e Epicuro.

Outra antítese a metafísica cartesiana encontrava no materialista inglês Hobbes. Gassendi e Hobbes triunfaram sobre seu adversário muito tempo depois de terem morrido, no momento mesmo em que este já imperava como uma potência oficial em todas as escolas da França (Marx; Engels, 2011, p. 145).

O ponto central da recepção de Spinoza, nesse ponto, é o fato de que o filósofo holandês não é visto como um potencial aliado no combate ao pensamento metafísico. Se até a *Sagrada Família* ele poderia ser considerado um precursor na luta contra o pensamento teológico-político — e aqui sabemos que Marx estabelece um elo intrínseco entre esse pensamento e a filosofia especulativa — aqui, podemos observar que Spinoza agora aparece apenas como um metafísico do século XVII.

O elemento segundo o qual a metafísica do século XVII se desintegrou na batalha contra o materialismo francês do século XVIII, pode ser elucidado na construção de uma explicação materialista pelo filósofo alemão a partir da própria vida prática francesa. Isso significa que, buscar na própria teoria a explicação para a razão de sua manifestação, não é a forma mais adequada para se abordar a questão. Para isso, é necessário buscar na materialidade da vida prática os elementos capazes de explicar a existência de uma determinada teoria.

Nesse sentido, o “colapso da metafísica do século XVII” (Marx; Engels, 2011, p. 145) somente pode ser elucidado se se tiver em primeiro plano os elementos da vida prática francesa. “Essa vida era orientada para as exigências diretas do presente, para o gozo do mundo e dos interesses seculares, para o mundo terreno” (Marx; Engels, 2011, p.

145). Isso significa que essa vida prática estava em contradição com a metafísica do século XVII.

Nesse cenário, não é surpreendente a conclusão que veremos desse movimento textual: “à sua prática antiteológica e antimetafísica, à sua prática antimaterialista tinham necessariamente de corresponder teorias antiteológicas, antimetafísicas, materialistas. A metafísica havia perdido praticamente todo o seu crédito” (Marx; Engels, 2011, p. 145)

No entanto, a metafísica no século XVII ainda possuía, ao lado de seu conteúdo especulativo, um conteúdo “positivo, profano”. “Ela fez descobertas nos campos da matemática, da física e de outras ciências exatas, que pareciam fazer parte de seu campo de estudos” (Marx; Engels, 2011, p. 146). Todavia, no final do século XVIII, a metafísica já havia se separado de todas as ciências positivas. A metafísica já se encontrava limitada por “entes especulativos e a objetos celestiais, precisamente no momento em que as coisas terrenas começavam a absorver e concentrar todo o interesse. A metafísica havia se tornado insossa” (Marx; Engels, 2011, p. 146).

No argumento seguinte, podemos ter uma ideia da dimensão da reviravolta na recepção de Spinoza por Marx. Embora o filósofo alemão coloque uma ênfase central nas condições materiais para explicar uma determinada teoria. Como acabamos de ver, Pierre Bayle é reconhecido nesse momento como aquele que foi responsável pela perda de credibilidade teórica da metafísica.

De que forma ele travou essa batalha contra o pensamento metafísico? “Sua arma foi o ceticismo, forjado das próprias fórmulas mágicas metafísicas” (Marx; Engels, 2011, p. 146). Assim como Feuerbach partiu da filosofia especulativa para combater a teologia especulativa, que tinha na especulação o seu último suporte⁴, a dúvida religiosa

⁴ “porque não tinha mais remédio a não ser obrigar os teólogos a voltar a fugir da pseudociência para a crença tosca e repulsiva” (Marx; Engels, 2011, p. 146).

impulsiona “Bayle à dúvida em relação à metafísica” (Marx; Engels, 2011, p. 146).

Para isso, ele criticará a metafísica “em toda a sua trajetória histórica. Ele tornou-se seu historiador a fim de escrever a história de sua morte” (Marx; Engels, 2011, p. 146). O que há de mais surpreendente nesse argumento é o fato de que Marx coloca a figura de Spinoza, como um dos seus principais representantes, entre aqueles que Bayle refuta no seu combate ao pensamento metafísico.

Se num primeiro momento sabemos que a desintegração cética da metafísica efetuada por Bayle teve por implicação a acolhida do materialismo, agora fica claro que essa desintegração também teve como efeito o anúncio de uma sociedade ateia. Algo “que logo começaria a existir, mediante a prova de que podia existir uma sociedade em que todos fossem ateus, de que um ateu podia ser um homem honrado” (Marx; Engels, 2011, p. 146).

Se Pierre Bayle constitui o elemento pelo qual se iniciou a desintegração da metafísica, Locke será aquele que construirá um

Sistema positivo, antimetafísico. Era necessário um livro que elevasse a sistema e fundasse teoricamente a prática de vida da época. A obra de Locke ‘Ensaio sobre o entendimento humano’ veio bem a calhar, saída do outro lado do Canal (Marx; Engels, 2011, p. 146).

O trecho seguinte é surpreendente: “Cabe perguntar-se: Locke é, por acaso, um discípulo de Spinoza? A História ‘profana’ pode responder” (Marx; Engels, 2011, p. 146). Essa questão formulada por Marx coloca-nos diante de uma nova problemática, que tem início na *Sagrada Família*, da recepção de Spinoza. Uma vez que Locke, nesse ponto, é visto como aquele que formulou um sistema antimetafísico por excelência, a pergunta sobre a possibilidade de que esse sistema possa ter origem em Spinoza nos traz a dimensão da mutação que o sistema spinoziano sofreu em um curto período.

A resposta de Marx sobre essa possibilidade de um materialismo, que tem como origem Spinoza, mostra justamente que não há mais espaço, nesse momento, para a recepção desse como um modelo de filosofia antiteológica. Marx diz que “o materialismo é o filho inato da Grã-Bretanha. Já o escolástico Duns Escoto se perguntava ‘se a matéria não podia pensar’” (Marx; Engels, 2011, p. 146).

Para poder realizar esse milagre, ele se refugiou na onipotência divina, quer dizer, ele obrigou a própria teologia a pregar o materialismo. E Duns Escoto era, ademais, nominalista. O nominalismo é um dos elementos principais dos materialistas ingleses, da mesma maneira que é, em geral, a primeira expressão do materialismo (Marx; Engels, 2011, p. 146).

Dessa forma, longe de reconhecer Spinoza como um integrante da corrente materialista, Marx atribui a Duns Escoto o papel de precursor do materialismo. Embora considere Duns Scotus e Locke como precursores do materialismo inglês, Marx afirmará que Bacon é o “verdadeiro patriarca do materialismo inglês e de toda a ciência experimental moderna” (Marx; Engels, 2011, p. 148).

A ciência da natureza é, para ele, a verdadeira ciência, e a física sensorial a parte mais importante da ciência da natureza. Suas autoridades são, frequentemente, Anaxágoras, com suas homeomérias, e Demócrito, com seus átomos. Segundo sua doutrina, os sentidos são infalíveis e a fonte de todos os conhecimentos. A ciência é a ciência da experiência, e consiste em aplicar um método racional àquilo que os sentidos nos oferecem. A indução, a análise, a comparação, a observação e a experimentação são as principais condições de um método racional (Marx; Engels, 2011, p. 148).

A tese de que um saber para ter um estatuto científico necessita possuir procedimentos racionais — a indução, a análise, a comparação, a observação e a experimentação —, não é muito distante do método preconizado por Spinoza para se estudar adequadamente algo. Como se pode ilustrar nos estudos dos afetos realizado pelo filósofo holandês.

Além de afirmar que Spinoza é um metafísico, Marx também não o reconhece como um precursor do materialismo, mesmo esse possuindo elementos que o autor do *Capital* considera fundamentais para uma filosofia materialista. É o caso da tese sobre a importância do método experimental para a constituição de uma ciência. Para Spinoza, ao contrário da tradição metafísica, para se estudar os afetos humanos é necessário, assim como no método matemático, buscar entendê-los ao invés de julgá-los e criticá-los.

A proximidade das teses que Marx atribuiu como materialistas não se resume somente até o ponto aqui apresentado. Este cenário apresenta-se como se na medida em que ele constrói uma história do materialismo cada vez mais ele se aproximasse de argumentos que poderiam ser considerados spinozistas, como é o caso das suas considerações sobre o papel de Hobbes no desenvolvimento do materialismo. Além de afirmar que esse é o “sistematizador do materialismo baconiano”, o filósofo alemão surpreendentemente considera que o sensualismo baconiano deixa de possuir um papel relevante para abrir espaço para “uma sensibilidade abstrata do geômetra” (Marx; Engels, 2011, p. 148).

Se, até esse momento, vimos que Spinoza é lido como um metafísico cuja filosofia está em oposição ao materialismo, agora pode-se observar que as mutações das leituras do filósofo holandês por Marx são mais complexas do que aquilo que podemos encontrar propriamente escrito sobre esse. É nesse sentido que chama a atenção que o autor do *Capital* atribui a Hobbes uma tese que poderia ser perfeitamente atribuída a Spinoza. Se a utilização do método geométrico no século XVII não é uma exclusividade desse, aquele que talvez tenha levado esse método aos seus limites tenha sido, de fato, o filósofo holandês em sua *Ética*. “O movimento físico é sacrificado ao mecânico ou matemático; a geometria passa a ser proclamada como a ciência principal” (Marx; Engels, 2011, p. 148).

O trecho seguinte, no entanto, mostra-nos um distanciamento maior em relação ao pensamento de Spinoza. Marx diz que todo o conhecimento advém dos sentidos: “a intuição, o pensamento, a representação etc. não são senão fantasmas do mundo corpóreo mais ou menos despojado de sua forma sensível” (Marx; Engels, 2011, p. 148). Uma vez que as diversas formas de abstrações não passam de representações do “mundo corpóreo [...], a única coisa que a ciência pode fazer é nomear esses fantasmas” (Marx; Engels, 2011, p. 148).

Pode haver, inclusive, nomes de nomes. Mas seria uma contradição fazer, de um lado, que todas as ideias encontrem sua origem no mundo dos sentidos e, de outro lado, afirmar que uma palavra seja algo mais do que uma palavra, que além das entidades sempre concretas que representamos existam ainda entidades gerais (Marx; Engels, 2011, p. 148).

Se por um lado, vemos que Marx se distancia de Spinoza no tocante a questão de todo conhecimento advim dos sentidos, por outro lado, vemos agora que o primeiro se aproxima novamente do filósofo holandês ao retomar a questão da problemática dos universais. Tal problemática pode ser encontrada em Spinoza na discussão sobre os universais. Nela podemos ver que os termos chamados de universais tem como origem o fato de o corpo humano possuir uma capacidade limitada de “formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens”, tendo ultrapassado esse limite, as imagens se começam a se confundir (Espinosa, E, II, prop. XL, esc. I).

Quando essas imagens ultrapassam grandemente a capacidade do corpo humano de formá-las “em si distintamente e em simultâneo”, essas imagens se confundirão completamente entre si (Espinosa, E, II, prop. XL, esc. I). O próximo movimento do texto pode demonstrar de que forma se originam, a partir da ultrapassagem dos limites do corpo humano de formar imagens em si distintamente e em simultâneo, as noções universais. Tendo em vista que a “mente humana poderá imaginar distintamente em simultâneo tanto corpos quantas imagens

possam ser formadas em simultâneo em seu próprio corpo”; quando as imagens se confundirem completamente no corpo, a mente “imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo de Ser, da Coisa etc.” (Espinosa, E, II, prop. XL, esc. I).

O que tais termos possuem em comum entre si é o fato de significarem “ideias confusas em sumo grau” (Espinosa, E, II, prop. XL, esc. I).

Ademais, aquelas noções que são chamadas de Universais, como Homem, Cavalo, Cão etc. originaram-se a partir de causas semelhantes, a saber, porque se formam em simultâneo no Corpo humano tantas imagens, por exemplo de homens, que a força de imaginar é superada, decerto não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um), nem o número determinado deles, e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convém enquanto o corpo é por eles afetado; pois o corpo foi por aquilo afetado maximamente, mediante cada singular; e a Mente exprime aquilo pelo nome de homem e o predica de infinitos singulares. Pois não pode, como dissemos, o número determinado dos singulares (ESPINOSA, E, II, prop. XL, esc. I).

Uma vez que os universais têm como origem a confusão das imagens entre si originadas no corpo humano, não se pode atribuir à Spinoza uma tese de que “além das entidades sempre concretas que representamos existam ainda entidades gerais” (Marx; Engels, 2011, p. 148)⁵. Nesse sentido, o paradoxo da leitura de Marx apresenta-se na medida em que, quanto mais ele refuta Spinoza na *Sagrada Família*, mais próximo ele parece estar do filósofo holandês.

Os dois últimos movimentos do texto são reveladores desse paradoxo que enfatizamos encontrar na leitura de Marx nesse momento. A conclusão do movimento do texto que estamos a analisar mostra-nos os limites de uma ideia tradicional presente na história da recepção: de

⁵ Visto que a discussão elaborada por Marx nesse ponto diz respeito sobre a refutação dos metafísicos do século XVII.

se buscar as referências explícitas e uma possível influência de um autor sobre o outro. O que podemos ver é que se tivéssemos seguido os “preceitos” da história da recepção teríamos obtido um resultado insuficiente e que, sobretudo, não seria capaz de dar conta da complexidade da leitura e recepção de Spinoza efetuada por Marx. A *Sagrada Família* ilustra perfeitamente esse paradoxo.

As referências diretas que Marx nos dá ao longo do texto parecem estar em contradição com o próprio diálogo que podemos estabelecer entre os dois filósofos. Nesse sentido, a tese, encontrada na *Sagrada Família*, de que Spinoza seria um metafísico que estaria em oposição ao materialismo está em contradição com muitas das teses, as quais Marx afirma ser proveniente do materialismo inglês.

Como pudemos ver, muitas dessas teses também podem ser encontradas em Spinoza. E um desses argumentos mais significativos encontram-se justamente na conclusão do trecho que analisamos. Nele é afirmado que “o homem está submetido às mesmas leis que a natureza” (Marx; Engels, 2011, p,148). Aqui não é nem o caso propriamente de se estabelecer alguma especulação a respeito do contato de Marx com a *Ética* de Spinoza uma vez que esse argumento pode ser encontrado nos *Cadernos de Extratos do TTP*. O trecho analisado ainda possui uma conclusão igualmente surpreendente: “poder e liberdade são idênticos” (Marx, Engels, 2011, p. 148).

Embora Marx tenha construído uma concepção própria de materialismo, ainda assim, ele estabelece uma linha comum de desenvolvimento entre o seu materialismo e o francês: “essas sentenças e outras semelhantes podem ser encontradas, quase ao pé da letra, até mesmo nos mais velhos entre os materialistas franceses” (Marx; Engels, 2011, p. 150). Essa afirmação pode constituir uma pista importante para se compreender a dupla mutação sofrida por Spinoza na recepção de Marx na *Sagrada Família*.

No plano explícito, das menções diretas ao filósofo holandês, por um lado, encontramos, como vimos, uma caracterização de

Spinoza como um metafísico; por outro lado, no plano implícito, do diálogo oculto entre ambos os filósofos, podemos ver que a concepção de materialismo de Marx aproxima-se, muitas vezes, da filosofia de Spinoza. É justamente essa duplicidade de leitura que parece ficar em primeiro plano no trecho que está a ser analisado nesse momento.

Se Marx pôde encontrar no desenvolvimento do materialismo francês uma linhagem comum que desemboca no socialismo, é sintomático que no movimento textual seguinte apareça justamente a figura de Spinoza a partir da leitura de Bruno Bauer e de Hegel.

Nesse momento, podemos saber que a recepção do filósofo holandês em Bauer, segundo Marx, é marcada pela leitura desenvolvida por Hegel na *História da Filosofia* a respeito de Spinoza. Nela pode-se encontrar a tese de que o materialismo francês é a “realização da substância spinozista”. Bauer extrairá essa leitura de Hegel para defender a sua tese de que o materialismo francês é uma “escola de Spinoza” (Marx; Engels, 2011, p. 150).

Uma vez que para Bauer esse materialismo é um desenvolvimento da filosofia de Spinoza, a tese de Hegel, encontrada por Bauer, de que o “materialismo são duas partes de um e do mesmo princípio fundamental”, resulta que Spinoza “tinha duas escolas, que brigavam acerca do sentido do seu sistema” (Marx; Engels, 2011, p. 150). Esse é um ponto fundamental para se compreender da duplicidade encontrada na recepção de Spinoza por Marx.

As duas interpretações a respeito de Spinoza parecem também coexistir na leitura de Marx. Se na *CFDH* encontramos elementos que poderiam estabelecer um diálogo entre ambos os filósofos na construção de uma forma de democracia radical; e, na *QJ*, Spinoza aparece como um aliado na crítica da religião e das superstições; aqui, na *Sagrada Família*, ocorre uma mudança significativa na forma segundo a qual Marx recebeu Spinoza.

Essa mutação na leitura do filósofo holandês ocorreu justamente quando a questão da crítica da metafísica em geral, não mais

apenas a questão da filosofia especulativa hegeliana e dos jovens hegelianos, começou a ocupar o primeiro plano de reflexões de Marx. A partir desse momento, Spinoza deixa de ser um potencial aliado no projeto político-filosófico de Marx para se tornar um pensador metafísico e dogmático. Isso quer dizer que, quando Marx privilegia a crítica da metafísica, há um deslocamento da leitura de Spinoza.

Embora Marx atribua a Bauer a leitura de Spinoza como a junção do teísmo e do materialismo, o autor do *O Capital* não está tão distante assim de uma determinada recepção de Spinoza na Alemanha. Visto que foi fortemente marcada pela leitura desenvolvida por Hegel em sua *História da Filosofia*, encontrada principalmente em Bauer e Strauss. Tal leitura, de certo modo, parece ter sido um elemento decisivo para a construção da recepção de Spinoza como um metafísico. Ao mesmo tempo, a leitura de Marx acaba por diferir dessas e do próprio Hegel, uma vez que, dentro do sistema spinozista, aquele foi capaz de encontrar, sobretudo no *Tratado Teológico-Político*, um aliado, como também pode ser encontrado em Heine, Hess e Feuerbach.

No entanto, a complexidade dessa recepção mostra-se ainda mais elevada quando sabemos que enquanto Marx tornou explícita, por meio de referências diretas a Spinoza, a sua interpretação desse como um metafísico. No tocante ao filósofo holandês como um aliado na crítica da religião e das superstições, e na construção de uma forma de democracia radical, essa recepção ocorreu de forma implícita, sem qualquer menção direta.

É claro que há diferenças significativas entre a leitura de Spinoza como um metafísico, encontrada em Marx, e a leitura de Bauer. Se, no primeiro caso, encontramos uma ideia geral de Spinoza como um filósofo marcado pelo pensamento metafísico do século XVII, em Bauer a leitura tende a ser mais próxima daquela desenvolvida por Hegel. Nesse sentido, a partir do trecho que estamos analisando, podemos ver que, além de se apropriar da leitura de Hegel, Bauer também busca elementos na obra desse para desenvolver a sua leitura de Spinoza.

Como é o caso da tese de que o materialismo e o teísmo “são duas partes de um e do mesmo princípio fundamental”, encontrada na *Fenomenologia do Espírito* (Marx; Engels, 2011, p. 150).

Essa é a razão para que houvesse, para Bauer, duas escolas spinozistas distintas. No entanto, esses argumentos não são considerados como válidos para Marx embora haja uma dupla leitura conflitante a respeito de Spinoza nesse. O conceito de substância também é marcado pela leitura do autor da *Fenomenologia*. A partir desse, Bauer conclui que uma substância “se não segue se desenvolvendo até chegar ao conceito e à autoconsciência, acaba no ‘romantismo’” (Marx; Engels, 2011, p. 150).

Embora esteja presente no movimento textual de Marx, a construção de uma imagem de Spinoza como um filósofo cuja filosofia pode ser caracterizada predominantemente como metafísica; é surpreendente que, no término da seção na qual pudemos encontrar a maior quantidade de menções diretas à Spinoza, encontremos justamente, na seleção de citações de autores que Marx considerava como representantes do materialismo do século XVII, trechos que poderiam ser admitidos como spinozistas.

A complexidade da leitura de Marx, mostra-se ainda mais quando vemos que as duas leituras de Spinoza aparecem, ao mesmo tempo, na *Sagrada Família* no plano das menções diretas ao filósofo holandês e no plano do diálogo estabelecido por nós entre ambos os filósofos. Nesse sentido, quando Marx termina a seção dedicada à batalha do materialismo do século XVIII contra o pensamento metafísico do século XVII, convergem justamente os dois níveis de leitura. Sintomático dessa convergência encontra-se justamente nos trechos copiados por Marx de d’Holbach. Nele encontramos os seguintes elementos que possuem uma forte similaridade com teses spinozanas:

2. Holbach. ‘Nos objetos, o homem apenas pode amar-se a si mesmo; apenas por si mesmo pode sentir afeto nos seres de sua espécie.’ — ‘O homem não pode separar-se de si mesmo em nenhum instante de sua

vida, ele não pode perder-se de vista.” — ‘É sempre nossa utilidade, nosso interesse... que nos faz odiar ou amar os objetos’ (*‘Système social’*, parte I, Paris, 1822, p. 80, 112), mas ‘o homem por seu próprio interesse deve amar os outros homens uma vez que eles são necessários ao seu bem-estar... A moral demonstra que, de todos os seres, o mais necessário ao homem é o próprio homem’ (p. 76). ‘A verdadeira moral, assim como a verdadeira política, é aquela que busca aproximar os homens, a fim de os fazer trabalhar por esforços conjuntos para a sua felicidade mútua. Toda moral que separa nossos interesses dos interesses de nossos associados é falsa, insensata, contrária à natureza’ (p. 116). ‘Amar os outros...é confundir os nossos interesses com os interesses de nossos associados, a fim de trabalhar à utilidade comum... a virtude não é senão a utilidade dos homens reunidos em sociedade’ (p. 77). ‘Um homem sem paixões ou desejos deixaria de ser um homem... Totalmente desinteressado de si mesmo, como poder-se-ia determiná-lo a se interessar pelos outros? Um homem, indiferente a tudo, privado de paixões, que se bastaria a si mesmo, não seria mais um ser sociável... A virtude somente é a comunicação do bem’ (l. c., p. 118). ‘O homem religioso não serviu jamais para tornar os mortais mais sociáveis’ (p. 36, l. C.) (Marx; Engels, 2011, p. 152-153, trad. nossa).

3 A leitura de Bauer e Strauss

Embora na conclusão da seção d estivesse presente uma aproximação com Spinoza por meio de d’Holbach, na seção f, as menções explícitas ao filósofo holandês aparecem novamente. Na primeira aparição desse nessa seção, encontramos justamente a ideia geral do spinozismo como a forma que, ao ser superada, deu origem ao Idealismo Alemão. Vejamos os passos argumentativos desse movimento textual.

Em primeiro lugar, o projeto de filosofia crítica desenvolvido especialmente por Bruno Bauer diz respeito a uma ideia de filosofia pura:

Por ter, pretensamente, se consumado e imposto a sua pureza em um único domínio, a Crítica nada tem a reprovar em si mesma, a não ser um ‘simples’ descuido, uma ‘inconsequência’, que foi a de não ter se

apresentado ‘pura’ e ‘consumada’ em todos os domínios do mundo. O domínio crítico, o ‘um’ no qual ela se refere não é nenhum outro que não o domínio da teologia. O caminho puro desse domínio estende-se da ‘Crítica dos sinópticos’ de Bruno Bauer até o ‘Cristianismo descoberto’, também de Bruno Bauer, que compõe a fortaleza inteiriça mais avançada (Marx; Engels, 2011, p. 156).

Neste trecho supracitado está presente a ideia geral do spinozismo como uma forma da “Crítica moderna” alcançar o purismo. Isso significa que o conceito de substância, tal como desenvolvido por Spinoza, foi um dos elementos decisivos para a construção das filosofias dos jovens hegelianos. É justamente o que podemos ver no trecho seguinte quando Marx mostra que esse Idealismo está diretamente atrelado à ideia de substância.

Algumas citações haverão de mostrar que a Crítica, através da superação do spinozismo, chegou ao idealismo hegeliano, que da substância passou a um outro monstro metafísico, ao “sujeito”, à “substância como processo”, à “autoconsciência infinita”, e que o resultado final da Crítica “consumada” e “pura” é a restauração da teoria cristã da criação sob forma especulativa, hegeliana (Marx; Engels, 2011, p. 156).

Nesse ponto, encontramos elementos que reforçam o argumento que desenvolvemos nessa seção. Marx, quando traz Spinoza para o plano das menções explícitas, mostra o que, de fato, o fez refutar e recusar o filósofo holandês como um possível aliado no seu próprio projeto filosófico. O que está em disputa no momento da redação da *Sagrada Família* é a tarefa da crítica e a refutação do pensamento metafísico e do Idealismo alemão como o ápice dessa tradição. Dessa forma, o elemento segundo o qual Spinoza não pode ser considerado um aliado no projeto materialista de Marx, e daí a reviravolta na sua recepção, é o seu caráter metafísico, especialmente aquele encontrado no conceito de substância.

O trecho supracitado mostra-nos justamente a conclusão de diversos movimentos argumentativos presentes ao longo do *Capítulo VI*

da *Sagrada Família*. Em primeiro lugar, aí encontra-se a ideia de que o Idealismo Alemão está diretamente atrelado ao spinozismo. Aquele, de fato, para Marx, decorre da superação desse. Essa ideia de que a superação da substância spinozista deu a origem “a um outro *monstro metafísico*, ao ‘sujeito’, à ‘substância como processo’, à ‘autoconsciência infinita’” vai ser o elemento em torno do qual a *Ideologia Alemã* girará em diversos momentos (Marx; Engels, 2011, p. 156). Isso explica, em grande parte, a recusa de Spinoza como um possível aliado.

Não só o conceito de substância funcionou como uma espécie de condição de possibilidade para o Idealismo Alemão, mas também foi a maneira pela qual a Crítica pôde conciliar e incorporar a teologia cristã com a filosofia especulativa hegeliana. É esse passo argumentativo realizado por Marx que marca, não propriamente uma guinada receptiva da filosofia de Spinoza, já que as duas imagens coexistem no seu texto, mas o início da leitura desse como um adversário ao seu próprio projeto filosófico⁶.

Isso significa que após a crítica da filosofia hegeliana, especialmente o seu pensamento político na *CFDH* e a crítica da religião e do pensamento teológico-político na *QJ*, a leitura do filósofo holandês mudou radicalmente de posição. Passando, a partir de agora, a ser um adversário que precisava ser refutado juntamente com o pensamento especulativo dos jovens hegelianos, assim como foi refutada a filosofia de Hegel e o pensamento religioso.

No entanto, a recepção do filósofo holandês ocorre em um duplo plano textual. Essa é a grande dificuldade para se construir a imagem de Spinoza em Marx. Nesse caso, as menções diretas a esse não são suficientes para tal construção. É preciso ir além dessas menções para se poder ver que a leitura desenvolvida pelo filósofo alemão tende a ser mais complexa do que as citações diretas nos permitem deduzir.

⁶ Nesse ponto, defendemos que essa leitura de Spinoza como um metafísico não terminará na *Sagrada Família*, mas prosseguirá na redação da *Ideologia Alemã*.

Longe de se tratar de uma questão que poderia ser resumida da seguinte maneira: até a *Sagrada Família* encontrar-se-ia uma imagem de Spinoza como um potencial aliado na crítica do pensamento teológico-político. A partir dessa, ter-se-ia a recepção do filósofo holandês como um metafísico, responsável pela construção de um conceito decisivo para o Idealismo Alemão, especialmente, para a filosofia especulativa de Hegel. Pelo contrário, a recepção de Spinoza em Marx é marcada — isso a partir da *Sagrada Família* — por duas imagens/mutações.

A cada passo argumentativo, podemos ver mais claramente que o elemento segundo o qual Spinoza aparece nas menções diretas de Marx, é o conceito de substância e a sua centralidade na filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos. É o que, de fato, encontramos no próximo movimento textual. Nesse, ao abordar a filosofia de Strauss, a noção central a ser refutada é o conceito de substância. Não se trata de um conceito recepcionado de forma ampla, a partir de alguma tradição advinda do aristotelismo, mas do conceito de substância tal como definido por Spinoza.

O que está em jogo aqui é o que fazer do legado metafísico de Spinoza. Essa problemática aparece de tal forma atrelada ao próprio desenvolvimento do Idealismo Alemão para Marx que, de certa maneira, a sua tarefa de crítica ao pensamento especulativo somente poderia ser completada se o spinozismo, como corrente filosófica marcada pela centralidade do conceito de substância, também fosse refutado. Esse é o ponto central do movimento textual a respeito de Spinoza encontrado na *Sagrada Família*.

Isso explica a razão pela qual, no plano das citações diretas, esse aparece como um adversário do materialismo. Nos trechos finais, presentes na seção f, a dinâmica entre o Spinoza democrata/crítico da religião e o Spinoza metafísico tende a desaparecer e o último se sobressai de forma predominante.

Uma vez que a Crítica alcançou o Idealismo Alemão por meio da superação do spinozismo, e esse é um ponto em que a imagem de

Spinoza aparece ligada de forma enfática ao pensamento metafísico. O que Marx mostra é justamente que os conceitos de substância, de sujeito, de “autoconsciência como processo” e de “autoconsciência infinita” são todos atrelados à uma base comum metafísica. Todos esses conceitos são, de fato, “monstros metafísicos”. Isso quer dizer, para Marx, que o Idealismo Alemão também possui a sua base comum, assim como a Crítica, no conceito de substância de Spinoza.

O movimento geral textual do capítulo VI da *Sagrada Família* mostra-nos que há uma linha tênue que separa o desenvolvimento do pensamento metafísico moderno, cujo momento inicial poderia ser assinalado, na leitura de Marx, pela substância de Spinoza, do pensamento religioso cristão. Isso significa que a crítica da metafísica, efetuada na *Sagrada Família* e na *Ideologia Alemã*, é uma continuação da crítica da religião, efetuada na *CFDHI* e na *QJ*.

Ora, é sintomático que Spinoza, um aliado na crítica da religião e das superstições, tenha a sua imagem atrelada agora ao pensamento metafísico. Interpretamos esse deslocamento a respeito da recepção de Spinoza como bastante marcado pela recepção, em geral, da filosofia spinozana por Hegel e pelos jovens hegelianos. Esse fato parece ter sido tão marcante nesse momento ao ponto de apagar, pelo menos no plano das menções explícitas, a imagem do filósofo holandês construída a partir dos *Cadernos Spinoza*.

Essa interpretação aplica-se, é claro, ao plano das citações diretas, pois, a partir do que já dissemos a respeito da dupla leitura presente na *Sagrada Família*, sabemos que a complexidade da recepção de Spinoza ultrapassa a dimensão das limitações decorrentes de um estudo ancorado na ideia de influência.

O resultado da filosofia crítica dos jovens hegelianos é a restauração da “teoria cristã da criação sob forma especulativa, hegeliana” (Marx; Engels, 2011, p. 156). Essa restauração ocorre a partir de um movimento que se inicia com a superação do spinozismo. Strauss identifica a substância com o absoluto, segundo Bauer. Esta ideia de

substância é marcada por uma ideia de universal que ainda não atingiu a “determinabilidade real e racional da generalidade”. Essa só pode ser alcançada pela autoconsciência.

Nesse cenário, a substância abandonou a sua simplicidade lógica e adquiriu uma forma determinada de existência por meio do “poder de paróquia” em Strauss. Nessa disputa sobre o legado do spinozismo na filosofia especulativa, observamos que Bauer pretende, a partir do aparato “mágico hegeliano”, fazer “brotar as ‘categorias metafísicas’ — as abstrações extraídas da realidade —, sacando-as da lógica, onde aparecem dissolvidas na ‘simplicidade’ do pensamento, e faz com que adotem ‘uma determinada forma’ de existência física ou humana, quer dizer, faz com que elas encarnem” (Marx; Engels, 2011, p. 157).

Ora, o processo mais adequado, para Marx, para mostrar a maneira segundo a qual a intuição em Strauss possui a sua expressão abstrata, que ele a denomina com o curioso nome de “poder de paróquia”, seria evidenciar que esse conceito tem “os seus hieróglifos lógico-metafísicos na representação spinozista da substância” (Marx; Engels, 2011, p. 157). O que está em disputa, nesse momento, na interpretação de Bauer a respeito de Strauss encontra-se no papel que o conceito de substância ocupa em suas respectivas filosofias.

Em Bauer, “a autoconsciência é a substância elevada à autoconsciência ou a autoconsciência na condição de substância, a autoconsciência que se transforma de um predicado do homem em um sujeito independente” (Marx; Engels, 2011, p. 157). O paradoxo dessa identificação da substância com a autoconsciência, apresenta-se quando observamos que nessa tese está contida a ideia de que o homem está separado da natureza. O que já configura, de fato, uma mutação significativa da filosofia de Spinoza: “é a caricatura metafísico-teológica do homem em sua separação da natureza” (Marx; Engels, 2011, p. 157).

Se a autoconsciência é identificada com a substância, qual é a essência daquela? A resposta poderia ser o próprio homem, mas, na

filosofia especulativa, a questão acaba por cair no misticismo lógico. Para Bauer, a essência da autoconsciência é a ideia,

[...] cuja existência real é a autoconsciência. É a ideia feita homem e, também, por isso, infinita. Todas as qualidades humanas se transformam, portanto, misteriosamente, em qualidades da imaginária 'autoconsciência infinita'. Por isso, o senhor Bauer diz expressamente, falando dessa 'autoconsciência infinita', *que tudo encontra nela sua origem e sua explicação*, quer dizer, o seu fundamento existencial (Marx; Engels, 2011, p. 157-158, grifos nossos).

O que encontramos no conceito de autoconsciência é justamente uma ideia que possui uma relação próxima com a noção de substância spinozista. Bauer, no entanto, afasta-se de uma ideia de substância não-antropomórfica, causa imanente de tudo e de todas as coisas, para uma ideia daquela atrelada ao homem, especialmente, a sua autoconsciência. Trata-se de uma identificação, já presente em Hegel, entre a substância e o sujeito.

Por isso, Marx identifica o nexos existente entre a identificação da substância com a autoconsciência e a leitura hegeliana da primeira. "A luta entre Strauss e Bauer em torno da substância e da autoconsciência é uma luta no seio das especulações hegelianas" (Marx; Engels, 2011, p. 158).

Em Hegel encontramos três elementos: a substância spinozista, a autoconsciência fichteana e a unidade hegeliana necessário-contraditória de ambas, o espírito absoluto. O primeiro elemento é a natureza metafisicamente disfarçada na separação do homem, o segundo é o espírito metafisicamente disfarçado na separação da natureza, o terceiro é a unidade metafisicamente disfarçada de ambos, o homem real e o gênero humano real" (Marx; Engels, 2011, p. 158).

No cenário traçado por Marx a respeito da leitura de Hegel sobre Spinoza, encontramos os elementos que estarão presentes na disputa sobre a recepção do filósofo holandês em Strauss e Bauer. Trata-se do papel exercido pelo conceito de substância e dos seus

desdobramentos na filosofia do Idealismo Alemão. No entanto, há também elementos em que podemos ver, mais uma vez, a mutação conceitual que a filosofia spinozana sofreu no decorrer de sua recepção ao longo do tempo.

Ora, é preciso analisar agora o significado da identificação, efetuada por Marx, entre a “substância spinozista” e a “natureza metafisicamente disfarçada na separação do homem”. O que Marx quer dizer com esta afirmação? Sabemos que Spinoza afirma na *Parte I* da *Ética* que

Deus é a causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva. Tudo o que é, é em Deus e por Deus deve ser concebida (pela Prop. 15), e, por isso, Deus é a causa das coisas que são Nele, o que é o primeiro, Além disso, fora de Deus nenhuma substância pode ser dada (pela Prop. 14), isto é (pela Def. 3), uma coisa que seja em si fora de Deus, o que era o segundo. Logo, Deus é a causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva (E, I, Prop. XVIII, trad. nossa).⁷

Se Deus ou a natureza (*Deus sive Natura*) é a causa imanente de todas as coisas (*omnium rerum causa immanens*), é significativo que Marx considere que há alguma espécie de falsidade ou ilusão nessa ideia de causa imanente. Tal ideia expressaria uma ilusão metafísica de que haveria uma unidade, na filosofia spinozana e nos seus interlocutores no Idealismo Alemão, entre o homem e a natureza nessa construção conceitual.

Essa questão torna-se ainda mais problemática quando se observa que a discussão a respeito da relação entre a natureza e os homens já estava presente nos cadernos de extratos do *TTP* em 1841. Interpretamos esta mudança a respeito da recepção de Spinoza como um

⁷ “*Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens. Demonstratio: Omnia, quae sunt, in Deo sunt, & per Deum concept debent (per Prop. 15), adeoque (per Coroll. I. Prop. 16. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa, quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (per Prop. 14), hoc est (per Defin. 3), res, quae extra Deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non verò transiens*” (E, I, Prop. XVIII).

sintoma da abertura do projeto crítico de Marx, iniciado em 1843 na *CFDH*, para a questão da metafísica em geral e, especialmente, aquela que o filósofo alemão identificou tendo como origem o conceito de substância de Spinoza, como é o caso de Hegel e dos jovens hegelianos. Isso pode explicar uma das razões pelas quais ocorreu uma mudança significativa na imagem do filósofo holandês no autor do *O Capital*.

Nesse cenário, o sistema hegeliano é constituído pela junção de três elementos na leitura de Marx: a substância spinozista, a autoconsciência fichteana e pelo espírito absoluto. O desdobramento e o desenvolvimento da filosofia especulativa entre os jovens hegelianos tenderão a desenvolver um desses aspectos de forma unilateral. É o caso de Strauss e Bauer, como vimos anteriormente, que, cada um à sua maneira, desenvolve o sistema hegeliano a partir de uma dessas perspectivas.

Nesse sentido, Strauss é aquele que “desenvolve Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza”, ou seja, a partir do ponto de vista da substância como o absoluto (MARX, 2011, p. 158). Marx, em um movimento textual anterior, cita Hegel duas vezes. Essas citações podem mostrar que a leitura do conceito de substância, nesse momento, pode ter sido marcada pela imagem de Spinoza em Hegel. Nos trechos referidos, encontra-se a ideia de que a substância não pode ser tomada como uma estrutura desprovida de movimento, como era a visão de Hegel a respeito do conceito spinozano. Nesse sentido, a disputa teórica em torno do conceito de substância presente em Strauss e Bauer, na verdade, trata-se do desenvolvimento de um daqueles três aspectos da filosofia hegeliana em detrimento dos outros.

Ambos criticaram Hegel na medida em que, para ele, cada um dos elementos é falsificado pelo outro, ao passo que eles dois desenvolvem cada um dos elementos em uma elaboração unilateral e, portanto, consequente... É por isso que em suas críticas ambos vão além de Hegel, mas ambos permanecem também dentro de sua especulação e

representam, cada um dos dois, apenas um lado de seu sistema (Marx; Engels, 2011, p. 158-159).

Embora Strauss e Bauer tenham sido incapazes de perceber a unilateralidade de seus respectivos desenvolvimentos da filosofia hegeliana, será, nesse momento, um filósofo atrelado também aos jovens hegelianos que efetuará a crítica mais adequada do sistema hegeliano. Tal filósofo é Feuerbach.

É Feuerbach que consoma e crítica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no ‘homem real sobre a base da natureza’, é ele o primeiro que consoma a crítica da religião, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda a metafísica (Marx; Engels, 2011, p. 159).

Ao contrário de Bauer e Strauss que desenvolveram e criticaram a filosofia hegeliana a partir de um dos seus aspectos unilateralmente, Feuerbach foi capaz de apreender a filosofia especulativa em sua totalidade, sendo efetivo na sua tarefa de dissolver o espírito absoluto “‘no homem real sobre a base da natureza’” (Marx; Engels, 2011, p. 159). No segundo movimento textual do trecho citado podemos ver que há, como havíamos afirmado anteriormente, uma base comum que une o pensamento religioso, para Marx e a metafísica.

Um elemento decisivo, nesse momento, é a ideia de que a crítica da religião fornece os instrumentos que tornará possível efetuar a crítica da filosofia especulativa e de toda a metafísica. O que está em jogo, nesse ponto, é a consolidação da imagem de Spinoza como um metafísico. Se até a *QJ* esse poderia ser considerado um aliado na crítica da religião e do pensamento teológico-político, agora o filósofo holandês passa a ser visto como aquele cuja filosofia também poderá ser criticada a partir da crítica da religião.

A problemática encontrada por Marx na leitura de Spinoza pelo Idealismo Alemão e pelos jovens hegelianos é justamente a busca pela

construção de um sentido para o conceito de substância spinozana. É essa discussão que pode ser encontrada no debate travado entre Strauss e Bauer. Enquanto o primeiro considera que a substância deve ser identificada com o absoluto, o segundo acredita que a resposta adequada para essa questão se encontra no entendimento de que a substância é a autoconsciência. E dessa segunda possibilidade seguem todas as consequências presentes nesse conceito, ou seja, a autoconsciência compreendida como *causa sui* e como causa de todas as coisas.

É esse o sentido que Marx considerará como um “monstro metafísico” pior do que aquele presente em Spinoza. “O senhor Bauer combate na substância não a ilusão metafísica, mas o miolo secular... a natureza, tanto a natureza enquanto existe fora do homem como enquanto é a própria natureza do homem” (Marx; Engels, 2011, p. 161). A leitura de Bauer da substância como a autoconsciência atrela-se diretamente à problemática da filosofia especulativa quando vemos que nele a autoconsciência, enquanto *causa sui*, é a única que possui uma existência real, todos os outros objetos não são capazes de distinguir-se “dela mesma na realidade”.

A verdade do materialismo é o contrário do materialismo; é o idealismo absoluto, quer dizer, o idealismo exclusivo, superabundante. A autoconsciência, o espírito, é o todo. Fora dele não há nada. “A autoconsciência”, “o espírito” é o criador poderoso do universo, do céu e da terra. O mundo é a manifestação de vida da autoconsciência, que deve alienar-se e adquirir forma servil, porém a diferença entre o mundo e a autoconsciência é apenas uma diferença aparente. A autoconsciência não distingue nada real de si mesma. O mundo é, muito antes, apenas uma distinção metafísica, uma quimera de seu cérebro etéreo e uma figuração do mesmo (Marx; Engels, 2011, p. 159-160).

A identificação da substância spinozana com a autoconsciência atinge, portanto, a sua forma culminante na leitura e na apropriação desse conceito pela filosofia especulativa de Bruno Bauer. Isso quer dizer que nele, a ideia de substância, pode ser compatibilizada com a tese da autoconsciência como criadora de tudo. É justamente o conjunto de

implicações presentes no conceito de Spinoza, ou seja, a ideia da substância como causa de todas as coisas, que encontramos na resposta de Bauer para a questão do significado e do estatuto daquele conceito.

O movimento textual seguinte mostra-nos que justamente Bauer leva às últimas consequências a sua interpretação da substância de Spinoza como a autoconsciência.

E a autoconsciência volta a superar, portanto, a aparência de que exista algo fora dela, baseada em uma concessão momentânea sua, e não reconhece naquilo que ‘faz brotar’ nenhum objeto real, portanto nenhum objeto que se distinga dela mesma na realidade” (Marx; Engels, 2011, 160).

A substância spinozana em Bauer alcança um grau de idealismo que se chega ao ponto de se considerar como duvidosas as coisas fora da autoconsciência. Nesse ponto, essa leitura acaba por se distanciar, cada vez mais, de um sentido da substância como causa imanente de todas as coisas, para um sentido da substância como autoconsciência absoluta. Tendo perdido a sua dimensão de causa imanente de tudo para uma dimensão de que ela é somente *causa sui* de si mesma, todo o resto não possuindo uma existência certa e determinada.

Através desse movimento, contudo, a autoconsciência faz com que ela própria brote pela primeira vez na condição de absoluta, pois o idealista absoluto, para ser idealista absoluto, deve necessariamente passar de um modo constante pelo processo sofisticado, transformando primeiro o mundo fora dele em uma entidade aparente, em uma mera ocorrência de seu cérebro, e declarando mais tarde que essa forma de fantasia é aquilo que ela de fato é, ou seja, uma mera fantasia, para poder, ao fim, proclamar sua existência única e exclusiva, não mais incomodada nem sequer pela aparência de um mundo exterior (Marx; Engels, 2011, p. 160).

Nem mesmo os argumentos dos materialistas franceses que conceberam o movimento da matéria como “movimentos espirituais”, foram capazes de mostrar a Bauer a existência certa das coisas fora da

autoconsciência. Para Bauer, esses materialistas não foram capazes de perceber adequadamente o fato de que os movimentos materiais são, na verdade, apenas movimentos ideais, “movimentos da autoconsciência e, portanto, movimentos puramente intelectivos” (Marx; Engels, 2011, 160).

Eles não puderam ver ainda que o movimento real do universo apenas se transformou em verdadeiro e real na condição de movimento ideal da autoconsciência, livre e liberado da matéria, quer dizer, da realidade; o que vale tanto quanto dizer que um movimento material diferente do movimento ideal do cérebro apenas existe em aparência (Marx; Engels, 2011, p. 160).

Em Bauer, portanto, encontramos uma forma de idealismo que se aproxima de um solipsismo extremo. Esse ponto merece ser destacado uma vez que, levada a suas últimas consequências, a leitura da substância de Spinoza por Bauer parece se adequar perfeitamente a um projeto de idealismo absoluto. Nesse sentido, a tese de Bauer de que o mistério da substância como *causa sui* somente pode ser resolvido pela identificação desta com a autoconsciência ilustra muito bem que não havia, digamos, uma posição ingênua ou uma leitura superficial de Spinoza.

O que se encontra aqui é justamente a ideia da substância como causa de todas as coisas, mas deslocada de sua posição original não antropomórfica para uma identificação total com a autoconsciência. É, de fato, essa mutação, entre tantas outras sofridas pela filosofia de Spinoza, uma das mais radicais, que Marx se vê no dilema de como refutar Bauer sem também destruir as raízes que tornaram a sua tese possível. Esse é o caminho da crítica da metafísica que Marx inaugura na *Sagrada Família*, cujo filósofo que será tido como um inaugurador da tradição moderna da substância será justamente Spinoza.

A caracterização de Spinoza como o criador de uma “monstruosidade metafísica” não impede, no entanto, que Marx reconheça que há um núcleo secular em seu conceito de substância: “a natureza, tanto

a natureza enquanto existe fora do homem como enquanto é a própria natureza do homem” (Marx; Engels, 2011, p. 161).

Não pressupor a substância em nenhum domínio — ele ainda fala nessa língua — significa para ele, portanto, não reconhecer nenhuma energia natural distinta da espontaneidade espiritual, nenhuma força humana essencial distinta do entendimento, nenhuma paixão distinta da atividade, nenhuma influência de outros distinta da própria ação, da cabeça, nenhum objeto distinto do sujeito, nenhuma prática distinta da generalidade abstrata, nenhum tu distinto do eu (Marx; Engels, 2011, p. 161).

4 Considerações finais

Marx, no seu projeto de crítica da filosofia especulativa, acaba por chegar a um paradoxo: se na *CFDH* — na qual para se construir uma alternativa de democracia radical ao projeto hegeliano de Estado, Marx esteve próximo da sua leitura de Spinoza encontrada em 1841 — e na *QJ* — na crítica da religião e da superstição também podemos encontrar elementos essenciais dessa crítica nos Cadernos de 1841 — pode ser dito que Spinoza foi um aliado de primeira ordem em seu projeto crítico, a partir da *Sagrada Família*, quando se inicia o que chamamos de terceira fase de seu projeto crítico, a saber, a crítica da metafísica, Marx depara-se com uma forte presença de Spinoza como um precursor do Idealismo Alemão, especialmente, nas filosofias de Hegel e dos jovens hegelianos.

Diante desse cenário, a recepção de Spinoza em Marx bifurca-se em dois caminhos diametralmente opostos: por um lado, o filósofo holandês pode ser tido como um precursor do materialismo, como vimos; por outro lado, ele é também identificado como o autor cujo conceito foi decisivo para o desenvolvimento da filosofia especulativa. Essa bifurcação não constitui apenas um elemento que poderia ser mostrado a partir de um critério evolutivo, como seria o caso se a recepção de Spinoza como um radical democrata ou metafísico pudesse

ser circunscrita temporalmente. Ao contrário, as duas leituras coexistem no mesmo texto.

Referências

- ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2015.
- ESPINOSA, B. *Obra Completa II: correspondência completa e vida*. Trad. J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.
- ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, K. *Exzerpte und Notizen bis 1842*. MEGA Marx/Engels Gesamtausgabe, IV, Abteilung, Band I, Dietz Verlag, Berlin, 1976.
- MARX, K. *Le Traité Théologique-Politique et la correspondance de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841*. In: *Cahiers Spinoza 1*. Paris: Ed. Réplique, 1977.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, K. *Spinoza, Tratado Teológico-Político, dito "Caderno Spinoza"*, Berlin, 1841. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 26, n. 41, feb. 2018. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/576>. Acesso em: 23 aug. 2022.
- MARX, K. *A sagrada família, ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo, Boitempo, 2011.
- MARX, K. *Werke*, Band 3, Seite 5ff. Dietz Verlag Berlin, 1969. http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm. Acesso em: 29 set. 2022.
- SPINOZA, B.; GEBHARDT, C. *Opera : Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*. Heidelberg: C. Winters. 1925.

O horizonte educacional antifascista em Nietzsche

Maria Caroline Belfante¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.07>

1 Introdução

O objetivo do escrito consiste em compreender como a filosofia de Nietzsche pode ser uma aliada na formação educacional contra o fascismo. Será necessário o entendimento de certos conceitos dentro da filosofia do autor que corroborem para tal, a exemplo: o *saber trágico*, o *amor fati*, o *ressentimento*, o *eterno retorno* e o *Zaratustra*, personagem do livro *Assim falou Zaratustra*.

A filosofia trágica de Nietzsche é a afirmação da vida como potência máxima para o desenvolvimento do ser, da autocriação e superação de si, do amor fati. O ressentimento demonstra uma incapacidade de lidar com certos sentimentos negativos, causando uma diminuição na potência do ser, ele limita e causa a decadência.

O fascista, aqui, é um ressentindo, pois ele tem forte sentimento de vingança. Ele odeia a diferença, é incapaz de lidar internamente com uma série de sentimentos e acaba projetando isso nas pessoas. Ele é incapaz de extravasar os sentimentos ruins e isso acaba impactando negativamente sua relação com o outro e com o mundo. O fascista tende

¹ Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista. E-mail: caroline.belfante@unesp.br

à cega adesão à moral de rebanho, uma vez que é incapaz de refletir e questionar o mundo e os valores à sua volta.

O eterno retorno é uma ideia presente na filosofia de Nietzsche que demonstra o quanto a pessoa é capaz de amar e aceitar a existência, de não se apegar a sentimentos que o levarão à decadência. Zaratustra vai colocar em prática toda a sabedoria trágica, sendo um exemplo de uma vivência dessa ética afirmativa, como um enunciador e, portanto, educador. Seus ensinamentos se darão por meio da prática, do exemplo. Ele ensinará um novo modo de encarar a vida, portanto, uma ética de vida.

Assim, por consequência, a filosofia de Nietzsche é uma aliada na educação antifascista devido à afirmação da existência, à autocriação de si, à superação constante do ser, ao amor à vida, ao incentivo à reflexão os valores impostos, contribuindo para o desenvolvimento de pessoas críticas e autônomas.

2 O horizonte educacional antifascista em Nietzsche

Em seu primeiro livro publicado, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta dois impulsos da natureza representados pelos deuses Apolo e Dionísio, que irão se unir e gerar a Tragédia grega. Eles representam duas forças opostas que também se complementam: Apolo é o deus do sonho, da figuração plástica, da retidão, da harmonia; enquanto Dionísio é o deus da desmesura, da beberagem narcótica, da perda de limites, do vinho e das festas.

A tragédia grega deu origem à sabedoria trágica, uma sabedoria de vida afirmativa que exalta a existência como potência máxima. É a aceitação plena da vida, ou seja, com todos os aspectos bons e ruins. Nietzsche vai mostrar essa sua visão trágica por meio da concepção artística, a forma como a arte e a filosofia trágicas ensinam o grego a lidar com o pessimismo.

Na Tragédia grega, Apolo era o deus da arte dramática, da encenação, enquanto Dionísio aparecia através da música intensa. Durante muito tempo, muitos estetas se perguntaram como era possível sentir prazer através de histórias que contavam a difícil jornada de um herói, que normalmente era dramática e trágica. Nietzsche acreditava que era a música o principal elemento responsável pelo prazer à tragédia, ela fazia com que os seres alcançassem um estado de elevação e atingissem o Uno-primordial.

O Uno-primordial pode ser encarado sob uma ótica romântica que defende a importância da crença no mito para explicar a vida, ele é um pano de fundo da existência presente em todos os seres vivos, uma força vital. A arte se torna um meio de afirmação da vida, reafirmando os ideais do autor de ter um saber trágico que dê sentido à vida, ele mostra uma forma positiva de encarar a vida e lidar com o sofrimento. Mesmo em seus primeiros escritos, Nietzsche já parece propor uma ética por vias artísticas.

A arte irá justificar a vida na medida em que a Tragédia reafirma a existência independente de tudo o que aconteça. Por meio das metáforas representadas na Tragédia, aliado aos sentimentos despertados pela música, o público tem a percepção de que há beleza e prazer na vida, mesmo quando os acontecimentos da mesma forem tristes. O público também sente satisfação na Tragédia pois vê nela uma correlação com a existência, como quando estamos aborrecidos e procuramos músicas tristes.

O fato de encontrar correspondência torna possível a externalização de sentimentos que muitas vezes não sabemos como exprimir. O grego também é movido pela ideia de glória, ou seja, os grandes feitos que serão eternizados por meio das histórias que se conta:

Viver afirmando-se enquanto individualidade, é querer ser lembrado, é buscar a imortalidade simbólica, a imortalidade literária: ser cantado pelo aedo, pelo poeta. O poeta é o mestre do *kleos*, no sentido de que é

ele quem confere e transmite a glória. A *Ilíada* e a *Odisseia* são modos de conferir imortalidade pela canção do poeta (Machado, 2006, p. 204).

O homem pode morrer, mas seus feitos e sua história continuam para a posteridade. Pior do que morrer, a preocupação era morrer em vão. A morte em batalha era vista como algo elevado e a dor torna-se secundária quando o herói está lutando por um objetivo maior. Os gregos ao compararem suas frustrações cotidianas aos grandes desafios e dificuldades enfrentadas pelos personagens da Tragédia, percebem a pequenez de seus problemas e tiram da arte inspiração para a vida. A arte traz a dor de uma forma construtiva, ela ensina como lidar com a existência.

O Zaratustra de Nietzsche é o ápice da encarnação de toda a sua filosofia, ele é o homem que representa os saberes trágicos e dionisíacos, ele é a superação de si constante, como um ato do super-homem. O livro *Assim falou Zaratustra* começa com o personagem, depois de dez anos de reclusão nas montanhas, descendo novamente para a o vilarejo com sua sabedoria: “naquele tempo levava suas cinzas para os montes: queres agora levar teu fogo para os vales? Não temes o castigo para o incendiário?” (Nietzsche, 2011, p. 12). Um homem pronto para encarar os homens e sua pequenez, seu desprezo, pois ele sabia que não seria bem recebido.

O personagem foi capaz de compreender que os homens para os quais ele falava não estavam prontos para ouvir sua mensagem, ele precisava procurar por companheiros. Zaratustra não se limitou ao deparar-se com os sentimentos daqueles de almas simples. Como Dionísio, ele estava pronto para ser tratado como um estrangeiro que causava sentimentos contrastantes nos homens. Quanto mais estranho e recusado ele se sentia, mais ele se reafirmava e mais crescia. O impulso de vida o movia de forma intensa a perseverar: “na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar imundo” (Nietzsche, 2011, p. 14).

Zaratustra ensina por meio de sua atitude afirmativa e firme. Ele defende a vida como valor máximo e o homem na construção de si perante esse poder inexorável que é a vida. Ele, ser dotado da potência máxima dada pela existência, deve fazer jus a ela em seus atos, na construção de si e na busca de seu crescimento. O “torna-te quem tu és” traz esse sentimento, mostra o caminho que o homem deve trilhar na busca de si, do constante crescimento e desenvolvimento.

O personagem não traz fórmulas prontas, mas aponta caminhos para uma jornada de autoconhecimento e sabedoria. A *vontade de poder*, um conceito que merece ser aprofundado, é o alimento da chama que move o humano. O homem deve saber canalizar seus impulsos de vida:

E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo’.

É certo que vós o chamais de vontade de procriação ou impulso para a finalidade, para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo (Nietzsche, 2011, p. 110).

Zaratustra, como Dionísio experimentou a pior das dores, ele superou tudo e como prova de seu crescimento, se entrega ao sentimento de aceitação da vida. O *eterno-retorno*, é o pensamento ápice dessa afirmação à vida, a tudo o que é bom e ruim. É uma ideia que ele parece defender de uma outra forma, por meio da noção do *Trágico*, em *O Nascimento da Tragédia*. É um pensamento que Nietzsche parece ter gestado durante muito tempo, ele mantém suas raízes: Dionísio torna-se Zaratustra e a sabedoria trágica, o *eterno retorno*. Um dos principais aforismas onde Nietzsche trata a respeito do *eterno retorno* é no 341, chamado *O maior dos pesos*, em *A Gaia Ciência*. Nele, o autor traz a ideia de um demônio que apareceria em uma noite e diria:

Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim também

essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira (Nietzsche, 2012, p. 205).

O efeito que tal fala teria sobre a pessoa, expressaria se ela de fato ama ou não sua vida completamente. Se o ouvinte ficasse feliz com tal notícia, é porque de fato ele aceita a vida em sua completude e o contrário seria se ele sentisse isso como um peso. Essa passagem sobre o *eterno retorno* parece ser um teste que serviria como parâmetro para entender a compreensão da vida que a pessoa tem.

Podemos compreender também o *eterno retorno* como um modo de separar os momentos de vida bons dos ruins, é um modo de compreender se a vida da pessoa está de acordo com seus desejos. A vida é cíclica, tudo é um ciclo com coisas boas e ruins. Há coisas sobre as quais não se pode lutar contra, que já estão definidas antes de nosso nascimento. Porém, há muitas coisas que podem ser alteradas segundo nossos desejos e anseios. Dessa forma, o *eterno retorno* também é um impulsionador ético, de modo que se deve fazer da vida — das coisas passíveis de serem mudadas — algo que o indivíduo fosse capaz de revivê-la eternamente.

A vida não é regida somente pelos desejos, é preciso saber lidar com adversidades, a questão é aceitar os ciclos da vida, porém, naquilo que for possível, caminhar segundo a própria vontade:

A interpretação ética do conceito fundamenta-se a partir dos supracitados da obra 'Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém', cujas referidas passagens conta-nos, respectivamente, que durante a solidão e a peregrinação do personagem trágico, Zaratustra havia despertado o pensamento do Eterno Retorno sem, contudo, entendê-lo plenamente, pois o eterno retorno implica na constituição de novas relações de si para com a vida, com a vontade e a superação dos valores negativos cultivados historicamente pela humanidade (ascetismo, niilismo e o ressentimento) através dos novos valores enunciados por Zaratustra (Barbé, 2015, p. 73).

Nietzsche (2011, p. 226) suscita nas pessoas uma autorreflexão sobre a vida, questões essas como: “o que na vida aceitaria viver inúmeras vezes? Dentre as coisas que quero, quais aceitaria viver eternamente? Você fez da sua vida um reflexo do que você é?” São questões que trazem à consciência a importância do autoconhecimento, do “torna-te quem tu és”. O descobrir-se é também criar-se, de modo que nos transformamos ao longo da vida, das situações e do conhecimento que adquirimos. O *eterno retorno* visa transformar o indivíduo responsável pela sua vida, não simplesmente pelo facto de culpá-lo, mas principalmente de torná-lo consciente de seu poder, como um ser que se posiciona de modo ativo.

O indivíduo que não souber de facto o que quer, aceitará viver de qualquer forma e, portanto, de forma fugaz. Nietzsche foge dos padrões morais pré-estabelecidos, onde o indivíduo vai guiar sua vida através de leis ou forças externas a ele. Não há religião, sistema político, moral ou sociedade que guiará os passos do indivíduo, ele deverá tornar-se quem de facto é. Deverá descobrir seus valores e tornar-se um ser crítico.

Ninguém nasce pronto nessa descoberta, é um longo caminho a ser trilhado, é uma superação constante si, dos valores impostos, de situações que tentam o desviar de seus objetivos: “o homem é algo que tem de ser superado: e por isso deves amar tuas virtudes —: porque delas perecerás” (Nietzsche, 2011, p. 38). Quem passa a guiar, a dar as regras é o ser em sua individualidade, em seu querer, sua vida torna-se pautada nisso, mas não de forma niilista, vale lembrar que o autor era um crítico do niilismo.

Nietzsche não traz uma lei universal, ele traz um modo de ser, um modelo ético a ser seguido. Ele não diz que todos devem fazer uma mesma coisa para obter a felicidade, cada um deve se conhecer para saber o que lhe proporciona felicidade, o que ele de facto deseja. Pessoas autoconscientes não aceitam ser guiadas por quaisquer ideias, não são

facilmente dissuadidas. São sujeitos críticos, que conhecem seus limites, mas que não param diante deles, esforçam-se para superá-los.

Nenhum sistema filosófico busca saber o que o indivíduo quer ou deseja para trilhar sua vida, normalmente eles trazem fórmulas prontas, nisso a ética de Nietzsche se diferencia. O reconhecimento de que não são os extremos que irão nos salvar: não há razão doentia e nem o obscurantismo, é preciso desenvolver o homem de forma plena, dar ouvidos às artes, aos instintos, aos sentimentos de procurar o desenvolvimento pessoal para não se tornar perdido. Que possamos nos conhecer para sermos pessoas melhores, mais satisfeitas e mais éticas.

O *amor fati*, outro conceito trabalhado por Nietzsche em suas obras, é justamente o amor a tudo o que está no presente, tudo o que é. Se não há amor pelo que se vive, a pessoa estará sempre se refugiando no passado ou no presente, no ressentimento. A fugacidade da vida seria entregá-la ao niilismo, permitir que ela seja guiada por algo externo, como faziam os fascistas que eram pessoas ressentidas, preconceituosas e dominadas pelo ódio. Elas eram guiadas por uma moral de rebanho, não eram críticas e nem conscientes de si.

Theodor Adorno foi um filósofo que dedicou boa parte de sua vida aos estudos relacionados ao fascismo e a personalidade autoritária. Em seu texto *Educação após Auschwitz*, ele irá afirmar que a primeira exigência educacional a partir de então, deve ser que Auschwitz jamais se repita. É uma barbárie de inigualável comparação a qual a humanidade chegou que deve ser exaustivamente combativa nas sociedades. E, para lutar contra a barbárie, é necessário compreender o que leva as pessoas a atingirem tal grau de regressão do ser. Entretanto, torna-se difícil lutar contra algo que está na história há tanto tempo, que inclusive fez parte do princípio civilizatório (Adorno, 1995, p. 119).

A proposta de Adorno parte de uma análise subjetiva e psicológica dos elementos que levam as pessoas a cometerem tais atrocidades, uma vez que não vê grande perspectiva de mudança nos quesitos objetivos do mundo:

Como hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo. Com isto, refiro-me sobretudo também à psicologia das pessoas que fazem coisas desse tipo (Adorno, 1995, p. 121).

O autor salienta que é preciso voltar a atenção aos perseguidores e não aos perseguidos, que são sempre injustiçados sob pretextos baixos e insignificantes. A partir do conhecimento dos mecanismos internos do que levam os sujeitos a serem brutais e cometerem atrocidades, é que se pode tentar novos atos. Como se a consciência daquilo pudesse ser uma espécie de antídoto para novos episódios: “culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva” (Adorno, 1995, p. 121).

A consciência aqui parece não englobar somente a ciência de que um determinado ato seja ruim, mas também a capacidade do sujeito de voltar-se para si mesmo e compreender sua relação com aquilo. Logo, o papel da educação seria dirigir a uma *autorreflexão crítica*, um conhecimento de si e de suas razões. Tanto Adorno quanto Nietzsche irão incentivar, em suas filosofias, a descoberta de si e a autorreflexão como elementos fundamentais na formação do ser.

Adorno traz a ideia freudiana de *mal estar na cultura*, em que há um sentimento claustrofóbico em relação a socialização. Isso, pois, há uma tendência cada vez maior de socialização e quanto mais forte é este sentimento, mais forte é o desejo de fuga, de libertação, porém também mais dificultosa é a saída. Isso acaba por culminar nas pessoas uma raiva voltada contra a própria civilização.

É possível ver o reflexo disto na sociedade atual, em que as pessoas ficam extremamente cansadas e esgotadas das relações. Até mesmo a casa, que era para ser um lugar de abrigo e distância, tornou-se aberto a visão dos demais indivíduos através das redes sociais. As tecnologias intensificaram ainda mais este sentimento e por mais que

haja o desejo de sair desta situação, a pessoa se vê amarrada e isso permeia quase todos os tipos de relações que se possa ter em nosso século.

É praticamente um requisito mínimo, tanto quanto um documento de identificação pessoal, ter um celular com o mínimo de acesso às tecnologias e redes. A maior parte da vida já não ocorre mais sem o intermédio da tecnologia.

É necessária uma conscientização geral para criar um ambiente cultural, intelectual e social que vissem a prevenção de eventos fascistas. Adorno coloca que é possível supor que o fascismo na Alemanha tenha crescido naquele momento devido a decadência de um império e a ausência de preparação das pessoas para lidarem com a autodeterminação.

Nesse ponto específico é possível afirmar que a filosofia de Nietzsche pode ser uma aliada, pois ela reconhece esse sentimento no homem, que para o autor, é advindo da morte de Deus e a consequente ausência de sentido deixada em seu lugar. Para lidar com este vazio, cria o super-homem, que surge como um novo ideal humano a ser seguido. O personagem Zarathustra é mostrado em uma jornada de constante autocriação e determinação de si, ele é um alguém que em face da ausência de sentido, reencontra uma direção.

Adorno (1995, p. 23) enfatiza que o retorno do fascismo ocorre principalmente por uma questão social, até mesmo mais do que psicológica. Haveria uma ausência conjunta de compromisso. Há preceitos morais que de forma direta ou indireta ditam aquilo que é ou não socialmente aceito e as pessoas aceitam, para serem aceitas como confiáveis e como parte do todo. Porém, quando há um encontro entre pessoas psicologicamente frágeis e incapazes de se autodeterminarem, de refletir sobre o certo e o errado, sobre aquilo que lhes é imposto, com maus governantes, há uma adesão cega àquilo que parece ser forte e dominante.

As pessoas se entregam a algo que Nietzsche irá considerar uma moral de rebanho, que consiste na cega adesão a valores dominantes

de uma sociedade. O indivíduo, incapaz de pensar por si e determinar sua vida, suas crenças e seu caminho, toma para si valores prontos vigentes em uma sociedade. Logo, o poder mais efetivo contra Auschwitz seria a autonomia, a autorreflexão, a autodeterminação.

Todas as características parecem estar associadas de alguma forma com a personalidade autoritária e particularmente em Auschwitz, também há uma entrega cega ao coletivo por meio das massas e uma consequente e facilitada manipulação destas pessoas por meio dos governantes. Assim uma forma de evitar episódios semelhantes é educar para o esclarecimento, a reflexão e lutar contra o “poder cego de todos os coletivos” (Adorno, 1995, p. 127).

É interessante notar que os coletivos impõem um sofrimento teste para aqueles que desejam fazer parte dele, como se a dor e o sacrifício pudessem ser aceitos em prol de algo maior. Os próprios nazistas, como tantos outros povos, enaltecem barbáries e as fazem parecer comuns chamando-as de “costumes”. Isso mostra o quanto a severidade está relacionada até mesmo com a educação informal dos povos.

A ideia de virilidade ainda se tornou um sinônimo de suportar a maior quantidade de dor possível, o que na verdade possui um fundo extremamente masoquista e sádico. Uma educação rígida é sempre pautada em valores como severidade, dureza, disciplina, virilidade, seriedade, ou seja, não há espaço para a empatia, para o sentimento, reflexão, desenvolvimento plural do ser, há apenas dor e sofrimento. É como se eles educassem para que seja natural tratar o outro com tamanha indiferença, há uma coisificação da outra pessoa, na qual ela é diminuída e tem sua dor anulada. Isto ocorre, pois se sou capaz de me tratar mal, de viver com esta dor imposta, o outro também deve ser, uma vez que ele se torna uma extensão minha.

Há também um desejo de vingança escondido em tais pessoas, um ressentimento que a partir do momento em que uma pessoa sofre para obtenção de qualquer coisa, por menor que seja, há a vontade de que o outro também passe por coisa semelhante ou até pior para a

obtenção daquele resultado. Como já explicitado, Nietzsche também irá abordar em sua filosofia sobre a moral de rebanho provinda do ressentimento, da incapacidade de ter potência de criação perante as adversidades.

O sadismo, prazer em ver o sofrimento alheio, pode ser encontrado reprimindo pessoas em todo lugar, ele é muito mais comum do que se imagina. Visto que as pessoas já estão acostumadas à violência consigo próprias, logo querem a vingança de ver isso no outro também: “consciência é mutilada, isto se reflete sobre o corpo e a esfera corporal de uma forma não-livre e que é propícia à violência” (Adorno, 1995, p. 127). É comum perceber certo tipo de comportamento violento até mesmo na fala de pessoas incultas, é uma forma que elas têm de extravasar a fúria e a agressividade de dentro de si.

A coisificação do outro também é uma forma dos que detém o poder tratarem as pessoas como bem entendem, pois elas não são mais seres singulares, eles constituem uma massa a ser guiada.

Outra forma apontada com eficiente na luta contra o fascismo é compreender como ocorre a formação do caráter autoritário, manipulador, visando levar tal conhecimento às pessoas e, a partir daí, chegar a conclusões que auxiliem a evitar a repetição. Por mais que existam grandes diferenças entre os tipos de pessoas, a compreensão de aspectos comuns em fascistas é algo que pode ajudar. É com este olhar que Adorno dedica boa parte de seus estudos e escritos para tais questões.

A técnica foi apontada por ele também como algo que é fetichizado, os homens pensam nela como algo elevado, com fim em si mesmo, quando na verdade, ela é apenas uma facilitadora, um instrumento da vida humana. Dessa forma, utilizam-se dela sem levar em conta as consequências de seus atos, como os envolvidos no planejamento e construção dos trilhos do trem que levava até Auschwitz. A eles só importava realizar seu trabalho, como se a finalidade daquilo não tivesse nenhuma relevância.

Por mais que as pessoas desenvolvam mais certos aspectos racionais, a razão sem consciência é cruel, o homem fetichizado pela técnica tornou-se frio, distante e incapaz de compaixão. Uma consciência coisificada aliada ao tecnicismo leva os homens a valorizarem as coisas e desprezarem o humano:

Hoje em dia qualquer pessoa, sem exceção, se sente mal-amada, porque cada um é deficiente na capacidade de amar. A incapacidade para a identificação foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz (Adorno, 1995, p. 134).

Uma pessoa incapaz de amar vai no sentido contrário ao da filosofia expressa por Nietzsche onde há o amor pleno à vida, ou seja, o amor que se estende por todos os aspectos que a envolve. Não há o ódio, o ressentimento, a defesa da crueldade, do sofrimento, tudo isso deve dar lugar a uma atitude positiva perante a existência.

E a partir daí Adorno irá ressaltar a importância de conhecer os pressupostos da frieza para que se possa trabalhar o humano na direção contrária. E por mais que o esclarecimento não seja o suficiente para modificar a todos os mecanismos inconscientes, pelo menos ele fortalece na questão consciente, tornando as pessoas mais resistentes.

Desta forma, podemos notar que há muito a ser aproveitado da filosofia trágica de Nietzsche e do percurso de Zarathustra na defesa contra o fascismo. Dada as características trazidas por Adorno sobre a personalidade autoritária, sobre o fascismo fica nítida a oposição com os valores trabalhados na obra *Assim falou Zarathustra*.

3 Considerações finais

Concluimos então, que o homem é capaz de lutar contra o fascismo dentro de si, ele é capaz de auto superar-se visando um engrandecimento, um desenvolvimento do seu ser para algo próximo a ideia do super-homem. Para isso, deve aceitar a vida em sua potência

máxima, amá-la e desejá-la, de forma a querer que cada instante se repetisse na eternidade.

O fascista não é capaz de encarar sua realidade e, portanto, amar a própria vida. Seu desejo de destruição destrói a sua esperança não só na vida, mas em si mesmo, ele se entrega ao niilismo.

Para lutar contra o fascismo é necessário que cada um crie seu próprio caminho, tornando-se quem de fato é, refletindo, amando, exaltando a vida, tendo esperança, vivendo a arte, a filosofia, a liberdade do pensar, a beleza e superando a si mesmo. É através dessas e várias outras formas que a filosofia de Nietzsche ensina a ser alguém autêntico, dono de si e crítico, importantes antídotos antifascistas.

Referências

- ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- BARBÉ, M. B. N. O eterno retorno de Nietzsche: as múltiplas análises de um conceito. *Revista Eletrônica de Filosofia da UESB, Vitória da Conquista*, n. 3, p. 70-80, 2015.
- BARROS, M. B. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2002.
- BITTENCOURT, R. N. Schopenhauer, Nietzsche e a questão da Tragédia: negação da vontade ou afirmação trágica da vida. *Revista AISTHE*, v.2, n. 3, p. 37-52, 2008.
- BRANDÃO, J. de S. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1986. V. 1.
- BRANDÃO, J. de S. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BRITO, M. dos R. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? – Zaratustra como educador. *Comunicações*, Piracicaba, v. 23, n. 2, p. 283-298, 2016.
- BUENO, S. F. *Adorno, o fascismo e o mal*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2021.

- BUENO, S. F. *O fascismo em dez lições*. Marília, 2022.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- DETIENNE, M. *A Escrita de Orfeu*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- DETIENNE, M. *Dioniso a Céu Aberto*. Trad. Carmen Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- GIACÓIA JUNIOR, O. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. *Revista Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 3, p. 23-36, 1997.
- GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GRAVES, R. *Os mitos gregos: Volumes 1 e 2*. Trad. Fernando Klabin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- GRIMAL, P. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- LIMA, M. J. S. Os percursos de Dioniso e Zaratustra: Nietzsche crítico de si mesmo. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v.9, n.2, p. 67-77, 2018.
- MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Trad. António José Massano e Manuel Palmerim. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.
- NIETZSCHE, F. W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987.
- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, F. W. *A visão dionisíaca do mundo*. Trad. Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia de Bolso, 2017.

- NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre política: a pequena e a grande política volume II*. Trad. Org. e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.
- NIETZSCHE, F. W. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VERNANT, J. *Figuras, Ídolos, Máscaras*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Ed. Teorema, 1991.
- VERNANT, J. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Cia das letras, 2000.

Filosofia Moderna: o conceito de Deus em Leibniz

Iranildo Oliveira Carneiro¹ & Marcos Fábio Alexandre Nicolau²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.08>

1 Introdução

A crença em uma entidade transcendente/imanente e criadora de todas as coisas está presente ao longo da história no espírito da humanidade. Mesmo que David Hume (2005) questione a universalidade dessa crença, afirmando que existem povos e nações sem o sentimento religioso, contudo ele não apresenta evidências convincentes que justifique sua desconfiança. O fato é que essa entidade, denominada Deus ou Ente Divino, é amplamente difundida e objeto de intensas reflexões na filosofia ocidental.

Segundo Wilhelm Dilthey (1947), entre as diversas concepções de divindades que emergiram no mundo antigo, a mais eficaz e transcendental foi a do Deus judaico-cristão, que se distanciava do mundo

¹ Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Inta e em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú. Pós-graduado em Didática do Ensino Superior pelo UNINTA. Mestrando em Filosofia pela UVA. Professor no curso de Teologia do UNINTA. E-mail: iranildooc@hotmail.com

² Graduado e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do ICA/UFC e Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da FAGED/UFC. Professor Adjunto dos Cursos de Graduação e Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú e professor colaborador no Mestrado Profissional em Filosofia UFC/UVA. E-mail: marcos_nicolau@uvanet.br

material. Esse Deus tornou-se o ponto central das reflexões filosóficas nos séculos XVI e XVII, especialmente nas obras de Descartes, Espinosa, Newton e, de maneira particular, em Leibniz. Tal ênfase se deu em função das transformações intelectuais em curso na época, bem como do esforço para compreender o universo e estabelecer os alicerces para o pensamento científico.

Esses filósofos empenharam-se em conciliar a nova ciência emergente com a teologia, cada um à sua maneira e com suas próprias interpretações sobre o conceito de Deus. No entanto, compartilhavam a ideia de que Deus era uma entidade necessária, responsável por fundamentar a realidade, ou um princípio criador e ordenante do universo. Em outras palavras, para a maioria dos pensadores modernos, Deus representava o ponto de partida para uma reflexão científica e racional no processo de compreensão do mundo.

No entanto, é relevante salientar que entre esses pensadores, Espinosa³ foi o que mais divergiu, apresentando uma visão panteísta, desafiando significativamente as concepções tradicionais da escolástica de um Deus pessoal intervencionista. Para a maioria dos filósofos modernos, o avanço do conhecimento científico e a autonomia da razão tornara desnecessário o recurso aos antigos paradigmas metafísicos da escolástica.

Esses pensadores acreditavam que a razão, em sua plena autonomia, seria capaz de compreender a realidade. De fato, a modernidade representava, em muitos aspectos, uma ruptura com o pensamento escolástico medieval, então dominante nas universidades. Nesse contexto, Descartes se destacou como uma das figuras centrais na transição do pensamento escolástico para o emergente racionalismo.

Descartes desafiou a dependência da escolástica em relação à autoridade de Aristóteles e das doutrinas teológicas estabelecidas. Ao

³ Para compreensão sobre como Espinosa entende o conceito de Deus recomendamos, à guisa de introdução da temática: Espinosa, 2021 e Chauí, 2002.

invés de se conformar com verdades dogmáticas, desenvolveu um método baseado na dúvida metódica e na reflexão crítica em suas obras *Discurso do método*, de 1637, e *Meditações sobre a filosofia primeira*, de 1641.

Segundo Dilthey (1947), para esses pensadores, a visão mecanicista do mundo não significava a negação da existência de Deus. Ao contrário, essa perspectiva estava profundamente vinculada à ideia de um ser supremo que havia criado essa “máquina” com o propósito de promover o bem máximo, dentro de uma ordem universal única, regida por leis e estruturas lógicas específicas. Newton e Descartes, por exemplo, concebiam um Deus *ex machina*, que havia criado o universo e se retirado, permitindo que este funcionasse de forma autônoma. Vejamos o que Dilthey comenta sobre a concepção de Deus por esses filósofos:

[...] o conceito dum Deus antropomórfico era substituído por uma ideia mais elevada da ação divina, deduzida da nova concepção da ordem do universo. Isto implicava uma revolução completa de todas as ideias religiosas[...] a ideia de um Deus que intervém no mundo e na vida humana por meio de atos isolados e arbitrários desapareceu, por completo, de todas as cabeças com alguma formação científica. Essa ideia foi suplantada pela de uma sabedoria divina que orientando-se por leis, se manifesta na própria ordem do universo (Dilthey, 1947, p. 98).

Essa concepção de Deus, que teve início na modernidade com Descartes e foi aprofundada por Leibniz, conforme Dilthey (1947), rompeu com a perspectiva dos pensadores medievais e superou a visão que colocava o homem como o centro da criação divina. Como destaca Dilthey (1947, p. 100), “o universo deixou de ter um centro”. A realidade passou a ser compreendida como um todo harmônico, ordenado por leis naturais, dispensando a necessidade de uma divindade intervencionista.

No entanto, esse rompimento com a escolástica não foi definitivo, pois o conceito de Deus continuou a ser reconhecido como o

fundamento da ordem natural e moral, com a exceção das ações intervencionistas dessa divindade. Isso explica os esforços persistentes na formulação de argumentos sobre a existência de Deus nos escritos dos principais pensadores da modernidade.

Nesse contexto, Leibniz se destaca entre os filósofos modernos como aquele que mais se dedicou à reformulação dos argumentos sobre a existência de Deus. O escopo deste texto é apresentar de forma propedêutica a concepção de Leibniz a respeito de Deus e sua importância para a fundamentação e o funcionamento de seu sistema filosófico. Além disso, busca-se explorar sua contribuição para a filosofia moderna, especialmente no que se refere às suas reflexões e ao refinamento dos argumentos sobre a existência de Deus, com destaque para o argumento ontológico.

2 A concepção de Deus

Sendo um filósofo teocêntrico e pertencente a tradição da onto-teologia, Leibniz, como observa José Maria de Arruda (2002), adotava a concepção de Deus como *Ens perfectum* (Ser perfeito) e *Ens necessarium* (Ser necessário). Para Leibniz, todas as suas reflexões — sejam sobre filosofia, matemática, história, direito, geometria ou lógica — estavam indissociavelmente ligadas à ideia transcendente de Deus. Essa perspectiva é fruto de sua experiência com o luteranismo, da influência de sua mãe e, sobretudo, de sua sólida formação acadêmica.

Na época, as universidades alemãs⁴ mantinham uma sólida tradição escolástica, o que contribuiu para que Leibniz se tornasse um filósofo cristão (teísta)⁵ e defensor da causa de Deus. O próprio Leibniz

⁴ Em Leipzig por exemplo, Leibniz como estudante aprendeu sobre as tradições da escolástica com os seguintes professores: Johann Adam Scherzer (1628-1683); Jakob Thomasius (1622-1684) que foram muito importantes na sua formação acadêmica.

⁵ José Maria Arruda (2011) explica o teísmo nos seguintes termos: “em termos filosóficos, denomina-se teísmo a doutrina que sustenta a tese de que existe um ser

menciona sua posição no prefácio de sua *Teodiceia*, de 1710, e em *O Tratado apologético da causa de Deus*, também publicado no mesmo ano. A comentarista e biógrafa de Leibniz, Maria Rosa Antognazza (2016, p. 36, trad. nossa) diria “a realidade significava para Leibniz, antes de mais, Deus, o Ser eterno e infinito que engloba todas as perfeições. É a partir dele e dos seus eternos pensamentos que começa a história do mundo em que nos encontramos.”

Além disso, por meio de seu complexo sistema filosófico-metafísico, Leibniz buscava reconciliar as diversas correntes religiosas em conflito, como o calvinismo, o luteranismo e o catolicismo, entre outras divisões que fragmentavam a Europa. Em sua visão, esses conflitos religiosos representavam barreiras ao desenvolvimento científico e ao progresso da humanidade. Para Leibniz, a harmonia entre as religiões era um passo essencial para promover tanto o bem-estar da humanidade quanto o avanço da ciência (Perkins, 2009).

A postura conciliatória e diplomática de Leibniz, herdada de seus principais professores em Leipzig, ressoa com o discurso filosófico da *scientia generalis* (ciência geral, ou mais precisamente, conhecimento universal), que era característica da filosofia medieval e da Renascença. Durante esse período, pensadores como Descartes, Bacon e outros propuseram a ideia de uma ciência universal capaz de explicar todos os fenômenos. Esse conceito deu origem à figura do filósofo universalista, como destaca Deleuze (2014) que definiu Leibniz como o filósofo amigo da ordem e criador *par excellence* de conceitos⁶.

transcendente que teve o poder e a vontade de criar o mundo atual e que o mantém, podendo ser predicado de forma verdadeira os atributos de onipotência, onisciência e perfeição moral a essa entidade. [...] há uma e somente uma entidade real referida com o conceito/nome Deus e portador dos atributos mencionados acima” (Arruda, 2011, p. 218, 220).

⁶ Deleuze no seu *Curso sobre Leibniz* comenta que Leibniz se apresenta como um pensador paradoxo em razão de se mostrar conservador, reacionário, e ao mesmo tempo criador de conceitos diversos: “[Leibniz]Ele só pensa em termos de ordem. Nesse sentido, ele é extremamente reacionário, é o amigo da ordem. Mas, muito estranhamente, no seu gosto da ordem e para fundar essa ordem, ele se engaja na mais demente criação

Vivendo na transição entre a escolástica e a filosofia moderna, Leibniz criticava os escolásticos por se ossificarem em seu tradicionalismo, tornando-se incapazes de aceitar novas abordagens segundo Macdonald Ross (2001), ao mesmo tempo Leibniz reconhecia que os escolásticos tinham “mais solidez do que se imagina, desde que deles nos sirvamos oportunamente e em seu lugar”, eles também tinham “um tesouro de inúmeras verdades muito importantes e absolutamente demonstrativas” (Leibniz, 2019, p. 24).

Embora o espírito anti-escolástico fosse uma característica marcante entre os filósofos modernos, Leibniz, embora inserido nesse movimento científico, paradoxalmente manteve-se alinhado a diversos aspectos do pensamento antigo, preservando muitas verdades e conceitos metafísicos, especialmente no que diz respeito ao conceito de Deus, que ocupava um lugar central em seu sistema metafísico, conforme mencionado anteriormente.

Leibniz estava profundamente preocupado com a maneira como as pessoas concebiam Deus, especialmente com as implicações práticas decorrentes dessa concepção. Ele se inquietava ao perceber que aqueles que se autodenominavam teólogos possuíam uma visão de Deus tão obscurecida, a ponto de a religião de sua época se concentrar excessivamente em formalidades. Esse tema é abordado por Leibniz em obras como *Teodiceia* e *O tratado apologético da causa de Deus*.

Nosso objetivo é afastar os homens das falsas ideias que lhes representam Deus como um príncipe absoluto que usa de um poder despótico, pouco apropriado e pouco digno de ser amado. Essas noções são tanto piores em relação a Deus quanto o essencial da piedade é não somente o temer, mas ainda o amar sobre todas as coisas o que não é possível sem que se conheçam as perfeições capazes de excitar o amor

de conceitos à qual tínhamos podido presenciar na filosofia. Os conceitos desgrenhados, os conceitos mais exuberantes, os mais desordenados, os mais complexos para justificar aquilo que é exasperado e “louco pela criação de conceitos” (Deleuze, 2014, p. 154-155).

que ele merece e que faz a felicidade daqueles que o amam (Leibniz, 2023, p. 97).

Leibniz (2023) criticava certos teólogos, a quem chamava de “rígidos”, por enfatizarem excessivamente a soberania de Deus, representando-O de maneira equivocada, quase como um déspota, sem dar a devida consideração à Sua bondade e sabedoria. Por outro lado, havia teólogos que, ao exagerarem na ênfase à bondade divina, acabavam caindo no que Leibniz denominava de “antropomorfismo” (cf. Leibniz, 2023, p. 461)

Portanto, Leibniz considerava essencial a compreensão das perfeições divinas, especialmente por seu valor prático, pois acreditava que os seres humanos deveriam imitar Deus no exercício da justiça e da bondade. Como ele afirma: “algumas vezes se veem pessoas que falam muito da piedade, da devoção e da religião, que se ocupam inclusive de ensiná-las, e não se encontram instruídas sobre as perfeições divinas” (Leibniz, 2023.p. 7).

É importante ressaltar que a concepção de Deus defendida por Leibniz estava em plena consonância com o conceito da teologia cristã. Não é nosso objetivo aprofundar a discussão sobre a diferença entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus da Bíblia”, como apontam alguns comentaristas⁷, porém Christiane Frémont (2009) afirma:

[...] pois para Leibniz o Deus da Bíblia é identicamente o dos filósofos, seu Deus cumpre as funções do Deus de Descartes, realizando os fins

⁷ Para Urbano Zilles (2023, p. 43) “o conceito filosófico de Deus, o conceito do absoluto transcendente, mesmo quando entendido como uma realidade pessoal, permanece distante do conceito religioso. Conceitualmente o compreendido como absoluto transcendente não é o mesmo que aquele que se revelou como senhor e guia da história, e nela intervém como Salvador. O conceito filosófico de Deus, enquanto mero resultado do esforço pensante do ser humano, distingue-se, pois, do conceito religioso do Deus que se revelou a si mesmo na história humana.”; o teólogo Anglicano Keith Ward (2009, p. 141-155), na sua obra *Deus: um guia para os perplexos*, no capítulo “Platão e os deuses”, explica como Platão desenvolveu sua própria ideia de Deus que irá influenciar fortemente as ideias judaicas, muçulmanas e cristãs.

do Deus de Abraão: o mesmo Ser é ao mesmo tempo matemático de gênio e juiz infalível, lugar das verdades eternas e dispensador de graças, monas monadum fora do mundo e vinculum substantiale no mundo [...]» (Christiane Frémont, 2009, p. 143)

Para Leibniz, Deus é o Ser supremo, eterno e infinito, a grande mônada fora do mundo que contém em si todas as perfeições. A criação e a ordem do universo derivam dos pensamentos eternos de Deus. Para ele, a realidade não se resume ao mundo físico, mas está enraizada em uma dimensão metafísica que confere sentido e estrutura à existência. A história do universo, assim, reflete a perfeição e a racionalidade divina.

Assim, em Leibniz, Deus não é apenas um artífice que cria a “máquina do mundo”, um ser distante ou um simples geômetra e arquiteto. Pelo contrário, Ele é um Ser moral, justo e bondoso, que engloba todas as perfeições e governa como um rei sobre Sua criação, agindo como legislador e senhor. Seu propósito é promover a felicidade de suas criaturas. Ao contrário dos pensadores deístas, que viam uma divindade indiferente aos problemas humanos, Leibniz atribui a Deus um papel ativo e benevolente no governo do universo, sendo como um príncipe sábio à frente da república dos espíritos racionais. Trata-se de um Ser profundamente racional e lógico (Lacerda, 2005).

Para Leibniz, Deus é a causa primeira e necessária de todas as coisas, servindo como o fundamento do mundo contingente. O mundo, composto por seres contingentes, cuja existência não é necessária, não possui em si a explicação para sua própria realidade. Essa explicação

⁸ *Monas Monadum* pode ser traduzido como “a Mônada das Mônadas”, e é uma referência a Deus dentro do contexto da filosofia de Leibniz. Deus é considerado a “Mônada Suprema” ou “Mônada das Mônadas” porque Ele é a fonte de todas as outras mônadas, que são as unidades metafísicas fundamentais da realidade. O conceito de *Vinculum Substantiale* refere-se a uma ideia de Leibniz sobre a conexão substancial entre as mônadas. Embora as mônadas sejam entidades autônomas, que não interagem diretamente entre si (devido à doutrina da harmonia preestabelecida), Leibniz desenvolve a ideia de um vínculo substancial como uma forma de explicar a unidade e a coerência que existe entre as diferentes mônadas no mundo (Leibniz, 2009).

deve ser buscada em uma substância que contenha a razão de sua própria existência, sendo eterna e necessária. Como afirma Nicolau (2020, p. 88), “Deus [Leibniziano] é o ser necessário, pois sua existência é isenta de contradições em si; caso contrário, sua não-existência inviabilizaria qualquer coisa”.

Além disso, essa substância é identificada com Deus, cuja perfeição é infinita, detendo uma potência ilimitada, uma sabedoria abrangente e uma bondade absoluta. Assim, Deus não apenas existe em si mesmo, mas também é a origem de tudo o que existe, fundamentando tanto as essências (as ideias das coisas) quanto as existências (a atualização dessas ideias). A criação do mundo, portanto, resulta de uma decisão inteligente, moral e livre, não arbitrária como defendiam os voluntaristas (Perkins, 2009).

Como ser único e absolutamente perfeito, Deus incorpora em si o princípio explicativo de todas as coisas, bem como a unidade indispensável à ordem do universo. Sua existência e atributos asseguram não apenas a origem, mas também a coerência e a racionalidade do mundo, revelando, na criação, os traços de um Criador pleno de entendimento e bondade, digno de nossa mais profunda admiração e amor (Leibniz, 2023).

Para Leibniz (2023), não basta apenas crer na existência de Deus; é fundamental compreender as perfeições que o caracterizam e o tornam digno de tal crença. Ele sustentava que a ideia de Deus é inata⁹, ou seja, está presente em nossa alma independentemente de qualquer experiência sensível. Por essa razão, Leibniz considerava a existência de

⁹ Leibniz em sua obra *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, redigida entre 1701-1704, publicada em 1765. Leibniz confronta as ideias empiristas de John Locke (1632-1704), e afirma o seguinte sobre Deus: “Filaleto-Deus, tendo dado à nossa alma as faculdades de que está ornada, não deixou de imprimir nela o seu testemunho; pois os sentidos, a inteligência e a razão nos fornecem provas manifestas da sua existência. Teófilo-[...], Todavia, não quero repetir o que foi discutido entre nós sobre as ideias e as verdades inatas, entre as quais coloco a ideia de Deus e a verdade da sua existência” (Leibniz, 1996, p. 435).

Deus essencial também para a filosofia, ressaltando que essa concepção não poderia ser mal compreendida.

Para Bertrand Russell (1968), o conceito de Deus na filosofia de Leibniz representava o ponto mais vulnerável de seu sistema metafísico. Russell (1968, p. 171) argumenta que essa noção funcionava como um “estratagema preguiçoso”, utilizado para preencher lacunas e suprir deficiências que Leibniz não conseguiu abordar ou justificar de maneira plenamente convincente. Em outras palavras, o conceito de Deus seria, segundo Russell, um recurso para encobrir as inconsistências da filosofia leibniziana (cf. Russell, 1968, p. 171-173).

3 A importância sobre o conhecimento de Deus

No prefácio de sua obra *Teodiceia*, Leibniz (2023) expressa grande preocupação com a ignorância e a distorção, por parte de seus contemporâneos, acerca das perfeições divinas. Tais equívocos tinham implicações éticas, negando a verdadeira piedade. Para Leibniz, “quanto mais estivermos esclarecidos e informados acerca das obras de Deus, tanto mais estaremos dispostos a achá-las excelentes e inteiramente conformes a tudo o que poderíamos desejar” (Leibniz, 2019, p. 11).

Todavia, observa-se que, embora Leibniz (2023) defendesse em sua *Teodiceia* uma teologia racional, acessível a todos pelo uso da razão, ele menciona que, no mundo antigo, apenas os hebreus possuíam um conhecimento das perfeições divinas. Além disso, em sua própria época, muitos teólogos demonstravam ignorância a respeito dessas perfeições.

Surge, então, a questão: se, segundo Leibniz (1996), o conhecimento de Deus é inato e facilmente demonstrável pela razão, por que alguns o compreendem enquanto tantos outros, que afirmam conhecer a revelação, têm uma percepção equivocada das perfeições divinas? Para responder a esse questionamento, é necessário investigar as fontes

da metafísica leibniziana e identificar as tradições filosóficas que desempenharam um papel crucial na constituição de seu pensamento.

A comentadora Christia Mercer (2008) elenca as quatro doutrinas platonistas que influenciaram a filosofia de Leibniz, são: a primeira, a doutrina da *Emanação ou Teoria da Causalidade Emanativa*: esta doutrina sugere que Deus é a fonte de todas as coisas e que tudo no mundo emana de Sua essência divina. Isso implica que a relação entre Deus e o mundo é uma relação de origem, onde a criação é uma expressão da divindade; muito importante não confundir esta doutrina com o panteísmo espinosista; Mercer (2008, p. 228, trad. nossa) explica:

O Ser Supremo está presente nas criaturas no sentido de que emana seus atributos para elas, permanecendo transcendente em relação a elas, uma vez que não perde nada no processo de emanação nem lhes concede qualquer parte de si mesmo. O ponto crucial a ser compreendido é que os atributos existem nos produtos de maneira inferior à forma como existem no Divino.

A segunda doutrina platonista é o que Mercer (2008) denomina de *Complexo de Inferioridade Criatural*: pois segundo Mercer (2008, p. 228, trad. nossa) “que todo produto do ser supremo contém todos os atributos que constituem a essência divina, embora o produto instancie cada um desses atributos de maneira inferior”. Em outras palavras, a diversidade e a multiplicidade das criaturas refletem os atributos divinos de modo diferente e em graus distintos (Mercer, 2008). Segundo essa doutrina, o mundo não é apenas uma criação de Deus, mas também uma manifestação de Sua perfeição e unidade. Dessa forma, a realidade reflete a própria essência divina, conforme mencionado anteriormente.

Conforme nos apresenta Mercer (2008), a terceira doutrina platonista, é a *Relação de Simpatia*; essa doutrina sugere que cada ser criado não apenas existe de forma isolada, mas que suas atividades e estados estão interconectados com os de todos os outros seres. Isso significa que há uma harmonia e uma correspondência entre as diferentes criaturas,

onde o que acontece com uma pode influenciar ou refletir o que acontece com outra.

A quarta, a *Doutrina Epistemológica*: se refere a como um ser humano pode chegar a vislumbrar ou compreender a Deus. Essa doutrina sugere que, através do conhecimento e da reflexão, os seres humanos podem ter uma intuição ou percepção da divindade. A ideia é que, ao entender e perceber a ordem e a harmonia que existem entre as criaturas, o indivíduo pode, por extensão, chegar a uma compreensão mais profunda de Deus, já que todas as criaturas são manifestações da essência divina.

A filosofia de Leibniz sobre como podemos alcançar o conhecimento de Deus reflete a influência da epistemologia de Plotino, que defendia a interconexão do conhecimento. Segundo essa perspectiva, cada parte do saber implica e contém potencialmente todas as outras. Assim, ao estudar um aspecto da realidade, o indivíduo pode acessar uma rede mais ampla de conhecimento, que, em última instância, conduz à compreensão da totalidade, representada por Deus. Essa interconexão reflete a harmonia e a ordem presentes no universo (Mercer, 2008).

Na ontoteologia leibniziana, conforme Mercer (2008), para que o indivíduo alcance o verdadeiro conhecimento divino, é necessária uma luz divina interior, que ilumina a mente humana, permitindo a compreensão das verdades eternas ou das ideias divinas. Em outras palavras, a mente humana precisa ser iluminada, pois, sem essa iluminação, devido à finitude e às limitações humanas, o conhecimento permanece incompleto ou distorcido.

Contudo, mesmo o indivíduo dotado de iluminação divina está limitado em sua capacidade de compreender plenamente a totalidade de Deus enquanto permanece em sua existência terrena. Diz Leibniz (2023, p. 193) “O objeto de Deus tem qualquer coisa de infinito, suas preocupações abraçam o universo; o que nós conhecemos não é quase nada”. A plena visão de Deus e a sabedoria completa só podem ser

alcançadas após a morte, quando a alma é capaz de uma compreensão mais clara e direta da divindade, explica Mercer (2008).

Em síntese, conforme argumenta Mercer (2008), a quarta doutrina platonista afirma que o conhecimento humano serve como um caminho para a compreensão de Deus, sendo mediado pela interconexão de todas as coisas e pela indispensável iluminação divina. Essa perspectiva platonista moldou a visão de Leibniz sobre a relação entre conhecimento, essência divina e a busca pela verdade. E as principais teorias de Leibniz, como o princípio dos indiscerníveis, teoria da expressão e principalmente harmonia preestabelecida, são influenciadas por essas quatro doutrinas. O princípio da harmonia preestabelecida pode ser considerado, em essência, uma síntese e integração das três primeiras doutrinas platonistas (Mercer, 2008).

Segundo Mercer (2008), essas doutrinas têm origem nas principais tradições filosóficas que influenciaram o pensamento de Leibniz que incluem o Platonismo, o Aristotelismo e o Humanismo Renascentista¹⁰. Mercer (2008) destaca que Leibniz procurou conciliar as verdades do platonismo com as do aristotelismo, refletindo sua abordagem conciliatória e eclética. Essa síntese de influências permitiu a Leibniz desenvolver uma metafísica singular, integrando elementos de diversas tradições filosóficas. Em particular, sua metafísica da divindade foi profundamente influenciada pelas concepções de Platão, Plotino e Marsílio Ficino, o eminente platonista renascentista.

A metafísica da divindade leibniziana apresenta Deus como a fonte emanativa de toda a realidade. Essa concepção implicava uma relação intrínseca entre Deus e o mundo, na qual a essência divina se manifesta em todas as coisas criadas. Assim, configura-se uma interação profunda entre a imanência e a transcendência da divindade, em consonância com o que estabelece a primeira doutrina. Observa

¹⁰ Para uma leitura mais ampla sobre as fontes da metafísica leibniziana recomendamos: Mercer, 2001.

Leibniz (2019, p. 29) “ora, é primeiramente muito manifesto que as substâncias criadas dependem de Deus, que as conserva e até mesmo as produz continuamente por uma espécie de emanção, como nós produzimos os nossos pensamentos”.

Segundo Mercer (2008), a concepção de Deus em Leibniz apresenta-o, em sua perfeição e infinitude, como um ser transcendente que existe independentemente de suas criações. No entanto, essa transcendência não implica um distanciamento em relação ao mundo, como sugeria a corrente deísta dos modernos. Por meio da teoria da causação emanativa, Deus transmite seus atributos — como justiça, bondade e sabedoria — a todas as suas criaturas, mantendo uma conexão íntima com a realidade criada.

Todavia, embora o pensamento leibniziano afirme a acessibilidade ao conhecimento de Deus, isso não significa que sua compreensão seja fácil. Deus é descrito por Leibniz como um paradoxo de “o ser mais fácil e o mais difícil de se conhecer” (Mercer, 2001, p. 251, trad. nossa); afirma Leibniz (1996, p. 435) “a existência de Deus seja a verdade mais fácil de ser demonstrada pela razão, e embora a sua evidência iguale-se não me equivoco-as das demonstrações matemáticas, ela requer atenção.”

Esse paradoxo emerge da complexa relação entre os conceitos de imanência e transcendência divina. Por um lado, Deus é visto como o ser mais acessível ao conhecimento, uma vez que, segundo Leibniz, Sua essência divina se manifesta em todas as criaturas. No entanto, embora Deus esteja presente em todas as coisas, a apreensão completa de Sua essência infinita requer a compreensão de todos os Seus atributos, o que é impossível para a mente humana finita (Mercer, 2008).

No entanto, essa mesma busca pelo conhecimento divino revela-se também a mais desafiadora. A dificuldade reside nas limitações intrínsecas à condição humana. Embora a essência de Deus esteja presente em todas as coisas, a capacidade humana de compreendê-la é restringida pela finitude da mente e pelas imperfeições inerentes ao

mundo material, “segue-se, também, que as criaturas devem suas perfeições à influência de Deus, mas suas imperfeições à sua própria natureza, incapaz de ser sem limites” (Leibniz,2009, p. 32).

Sendo assim, a busca pelo conhecimento de Deus, portanto, é um processo gradual e árduo, que exige esforço moral e intelectual. Como diria Nicolau (2024, p. 244) “Leibniz crê que importa conhecer Deus naquilo que nos cabe, ou seja, em sua natureza racional”. Assim é preciso transcender as limitações do mundo material e voltar-se para a contemplação da divindade presente em nossa própria mente. A “pegada” da onisciência e onipresença divina em cada ser humano, conforme Mercer (2008), serve como ponto de partida para essa jornada epistemológica.

Em resumo, conforme a análise de Mercer (2008), o conceito de Deus em Leibniz se caracteriza pela união paradoxal entre imanência e transcendência, acessibilidade e incompreensibilidade. Deus, enquanto fonte emanativa de toda a realidade, se manifesta no mundo, tornando-se acessível ao conhecimento humano. No entanto, a plenitude de Sua essência continua sendo um mistério, a ser gradualmente desvendado por meio da busca constante e sincera pelo saber. Ademais, a iluminação divina é essencial para que o ser humano alcance um entendimento verdadeiro das verdades eternas. Sem essa luz, o conhecimento permanece fragmentado e superficial, incapaz de apreender a totalidade da divindade.

4 As provas da existência de Deus

Nesse contexto da modernidade, que os debates sobre a natureza e a existência de Deus eram cruciais, Leibniz tenta demonstrar logicamente a existência de Deus de forma original, combinando argumentos tradicionais com uma análise lógica (modal) e adicionando reflexões sobre os mundos possíveis. Embora a eficácia de seus

argumentos seja controversa¹¹, nosso objetivo aqui é apresentar de forma propedêutica os principais argumentos que ele se utilizou e refinou ao longo dos seus escritos.

[Leibniz]foi um dos filósofos que mais se ocupou com os diversos tipos de provas da existência de Deus e buscou ele próprio aperfeiçoar essas provas, sobretudo o argumento ontológico, produzindo de forma original uma nova prova — a prova modal da existência de Deus (Arruda, 2011, p. 219).

Vamos examinar seus principais argumentos, com uma atenção especial ao primeiro, o ontológico, devido a ser o preferido de Leibniz. Esse argumento remonta ao século XII, quando Santo Anselmo (1033-1109), fundador do escolasticismo, o formulou na obra *Proslogion* (1078). Embora existam diversas maneiras de abordar esse argumento, Santo Anselmo sustentava que a perfeição implica necessariamente a existência. De acordo com seu raciocínio, um ser absolutamente

¹¹ Bertrand Russell (1968), como crítico de Leibniz, questiona os argumentos sobre a prova da existência de Deus como infundados e falhos, à título de exemplo, o sobre o argumento cosmológico, Russel (1968) aponta que, embora esse argumento pareça mais intuitivo, ele é menos “filosófico” ou rigoroso, já que ele depende muito da experiência e da observação, ao contrário do argumento ontológico, que se baseia apenas na lógica. Para Russel o argumento cosmológico tem um problema lógico, que ele denomina como um “vício formal”. Esse problema ocorre porque o argumento começa assumindo que as coisas no mundo são contingentes. O erro que Russel vê aqui é que, ao assumir que as coisas no mundo são contingentes, o argumento cosmológico tenta inferir a existência de algo que não é contingente (ou seja, algo que tem que existir, como Deus). Mas, se a premissa inicial (as coisas do mundo são contingentes) for verdadeira, então a conclusão (Deus existe) também deveria ser contingente. Isso cria uma contradição, já que o argumento quer provar que Deus é um ser necessário, e não contingente. A crítica diz que isso é um salto lógico. Por quê? Porque se a premissa inicial fala de coisas contingentes (coisas que podem ou não existir), a conclusão também deveria ser contingente. Ou seja, você não pode começar falando de algo que “poderia não existir” (o universo) e terminar com algo que “tem que existir por necessidade” (Deus) sem justificar esse salto. Para Russel (1968) A lógica das coisas contingentes não leva automaticamente a algo necessário; sobre o argumento das verdades eternas, ele considera o mais escandaloso por confundir as verdades eternas com o conhecimento de Deus (cf. Russell, 1968, p. 173-188).

perfeito deve existir, pois a existência faz parte de sua própria essência. Assim, a partir de sua essência, infere-se sua existência real.

Descartes¹², no entanto, foi quem, trouxe este argumento e apresentou uma forte necessidade lógica de provar a existência de Deus como fundamento para a coerência de seu pensamento filosófico.

[...] quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conhecer um Deus(isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte a existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não tenha vale(Descartes, 1996, p. 312)

O raciocínio de Descartes, é uma reverberação do argumento ontológico de Santo Anselmo que afirma a que a existência de Deus é uma verdade *a priori*, a partir do próprio conceito de Deus como ser perfeito, implica o predicado da existência, do contrário seria uma contradição um ser perfeito faltar-lhe um atributo — a existência.

À título de ilustração Descartes (1996) se utiliza de dois exemplos: um da geometria, a figura do triângulo, pois ao pensar na figura está implícito necessariamente suas propriedades que o definem como tal; da mesma forma a ideia da montanha, quando imaginamos uma montanha, é inevitável imaginar um vale associado a ela, pois um implica o outro.

A conclusão do Descartes, ao concebermos Deus, sua existência está necessariamente associada ao conceito que temos dele; afirma Descartes (1996, p. 315) “pois haverá algo por si mais claro e mais manifesto do que pensar que há um Deus, isto é, um ser soberano e perfeito, em cuja ideia, e somente nela, a existência necessária ou eterna está incluída e, por conseguinte, que existe?”

¹² Descartes desenvolveu duas versões do argumento ontológico na quinta meditação de suas *Meditações Metafísicas* e em *Os Princípios da Filosofia*.

Todavia Leibniz (1996) em sua obra *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, no capítulo *o conhecimento que temos da existência de Deus*, critica a forma como Descartes utiliza o argumento ontológico, apresentando as seguintes falhas: como Descartes sabe que um ser é supremamente perfeito seja coerente e possa existir, e a segunda falha é neste ser pode coexistir todas as perfeições sem implicar em contradição (Russel,1968).

Leibniz objetou a essa forma do argumento, dizendo que ele não prova que a ideia de Deus seja possível. O argumento apenas mostra que, se Deus fosse possível, Ele existiria. Porém, não demonstra que Deus realmente seja possível. Essa é uma questão importante para Leibniz: ele quer que o argumento prove a possibilidade da existência de Deus antes de chegar à conclusão de que Ele existe.

Durante sua correspondência com Henning Huthmann, provavelmente em janeiro de 1678, Leibniz elaborou três versões diferentes de uma *Derivação da Existência de Deus a partir de Sua Essência*. Uma versão foi publicada já em 1926, enquanto as outras duas variantes só apareceram em 2006. A variante mais interessante é a seguinte:

Se um Ser Necessário é possível, ele existirá de fato.

Pois suponhamos que ele não exista, então raciocinarei da seguinte forma:

- (i) O Ser Necessário não existe, conforme a hipótese.
- (ii) Qualquer coisa que não existe, é possível que não exista.
- (iii) Qualquer coisa que é possível que não exista, é falsamente dita como incapaz de não existir.
- (iv) Qualquer coisa que é falsamente dita como incapaz de não existir, é falsamente dita como necessária. Pois o necessário é aquilo que não pode não existir.
- (v) Portanto, o Ser Necessário é falsamente dito como necessário.
- (vi) Essa conclusão é ou verdadeira ou falsa.
- (vii) Se for verdadeira, segue-se que o Ser Necessário implica uma contradição, ou seja, é impossível, porque se demonstram contraditórios a respeito dele, ou seja, que não é necessário. De fato, uma conclusão contraditória só pode ser mostrada sobre uma coisa que implique contradição.

(viii) Se for falsa, é necessário que uma das premissas seja falsa. Porém, a única premissa que pode ser falsa é a hipótese, ou seja, que o Ser Necessário não exista.

(ix) Portanto, concluímos que o Ser Necessário é ou impossível, ou existe (Leibniz, 2016, p. 53-54, trad. nossa).

Nesse raciocínio, Leibniz trabalha para demonstrar que, se o conceito de um Ser Necessário não for contraditório (ou seja, se ele for possível), então ele deve existir. Para ele, a ideia de Deus deve ser mostrada como não contraditória e, portanto, possível. Leibniz está argumentando que, se é possível que um Ser Necessário (Deus) exista, então ele deve existir. Se partirmos da suposição de que ele não existe, isso leva a uma contradição conceitual, porque um Ser Necessário, por definição, não pode não existir. Portanto, a única alternativa coerente é que esse Ser exista, já que sua não-existência implica um erro lógico.

Esse é um argumento *a priori*, que busca provar a existência de Deus com base exclusivamente na lógica e na análise das definições de “necessário” e “possibilidade”, sem depender da observação do mundo contingente. Ao demonstrar que a ideia de Deus é possível, ele conclui *a priori* que Deus não possui limitações, negações ou contradições. Além disso, afirma que todos os atributos positivos (como poder, sabedoria e bondade) são compatíveis entre si, reforçando a ideia de que Deus é um Ser perfeitíssimo e necessário.

Leibniz, embora concorde com o raciocínio fundamental de Santo Anselmo de que a existência é uma perfeição, acrescenta importantes refinamentos. Para Leibniz, a existência de Deus decorre de sua definição como um ser perfeitíssimo, mas isso só é válido se a essência de Deus for possível, ou seja, se o conceito de um ser perfeito não implicar contradição. Somente então, a existência se torna uma consequência necessária. As noções de essência e existência são centrais para a compreensão do argumento ontológico, pois podemos conceber essências que não possuem o predicado da existência. Isso ocorre porque a existência não é uma propriedade automática de todas as essências.

No caso de seres contingentes, a essência define o que algo pode ser, mas sua existência depende da escolha divina, segundo a filosofia leibniziana. Apenas no caso de Deus, a essência e a existência são inseparáveis, como pensava Descartes (1996), pois a perfeição absoluta de Deus implica que Ele deva existir necessariamente, afirma Leibniz na sua *Monadologia*:

[...] assim, só Deus (ou ser necessário) possui tal privilégio: se Ele é possível, tem de existir. E como nada pode impedir a possibilidade daquilo que não tem quaisquer limites, qualquer negação e, por conseguinte, qualquer contradição, isso é suficiente para que conheçamos a priori a existência de Deus. Nós a demonstramos também pela realidade das verdades eternas. Mas acabamos, também, de prová-la a posteriori, uma vez que existem seres contingentes, os quais não podem ter sua razão última ou suficiente senão no ser necessário, que tem em si mesmo a razão de sua existência” (Leibniz, 2009, p. 33.)

Dessa forma, a lógica de Leibniz leva à conclusão de que apenas Deus pode ser considerado um ser necessário, pois Ele é a única entidade concebível como possuindo todas as perfeições sem contradições. Essa conexão entre os argumentos de Leibniz demonstra que, apesar das variações, todos eles convergem para a mesma conclusão: a existência de Deus como um ser necessário e perfeito. As diferenças nas reflexões e nos argumentos apresentados por Santo Anselmo e Leibniz, portanto, são consideradas secundárias, uma vez que ambos sustentam a mesma ideia central sobre a natureza de Deus, apresentando apenas variações no raciocínio e nas ênfases das afirmações¹³.

No entanto, para Leibniz, a existência de Deus era uma verdade lógica e inegável; ele afirma: “Do que acabo de dizer, segue claramente que possuímos um conhecimento mais certo de Deus do que qualquer

¹³ Cf. Ángel Luis González (2004) que detalha a evolução e a importância do argumento ontológico de Santo Anselmo para os filósofos modernos, abordando as diferentes versões desse argumento e como ele assumiu uma natureza racional e demonstrativa ao longo do tempo.

outra coisa que exista fora de nós” (Leibniz, 1996, p. 436), ou sintetizando o que apresentamos neste momento, como diria Nicolau (2024, p. 244) “Deus é a substância suprema que concebe seu conceito plenamente, e nós somos capazes de construir, por causa dessa Sua condição, um encadeamento de ideias claras e evidentes sobre Sua natureza”.

O segundo argumento utilizado por Leibniz para provar a existência de Deus é o tradicional argumento cosmológico. Diferente do argumento ontológico, que se baseia em uma perspectiva *a priori*, relacionando conceitos como essência e existência dentro de uma visão lógica e metafísica, o argumento cosmológico parte de uma abordagem *a posteriori*, observando a relação entre o finito e o infinito.

A premissa fundamental do argumento cosmológico reside na contingência do mundo. Observamos que os seres do mundo, inclusive nós mesmos, são contingentes, ou seja, a sua existência não é necessária. Poderíamos não existir, e o mundo poderia ser diferente do que é. Essa constatação, por si só, já levanta a questão sobre a razão de ser do mundo e da nossa própria existência. Por que existe algo, e não nada? (Leibniz, 2009). É nesse ponto que Leibniz introduz o princípio de razão suficiente, um dos pilares da sua filosofia. Esse princípio afirma que tudo o que existe tem uma razão para existir. Como o próprio Leibniz explica este princípio no §32 de sua *Monadologia*:

E o de razão suficiente, em virtude do qual consideramos que nenhum fato possa ser tomado como verdadeiro ou existente, tampouco nenhum enunciado [possa ser considerado] verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que assim seja e não de outro modo, ainda que, na maioria das vezes, essas razões não possam ser conhecidas por nós (Leibniz, 2009, p. 31).

Esse princípio é tão importante para filosofia de Leibniz que Perkins (2009) endossa que a negação deste princípio seria negar a maior parte do conhecimento humano em razão de que sempre esperamos respostas das coisas existentes; “se não confiássemos no princípio da razão suficiente, teríamos que admitir que experimentos

idênticos poderiam dar resultados diferentes por absolutamente razão nenhuma” (Perkins, 2009, p. 28). Aplicando esse princípio ao mundo contingente, o argumento cosmológico conclui que deve haver uma razão última, um fundamento necessário para a existência de tudo o que é contingente. Caso contrário, a existência do mundo seria inexplicável, um absurdo para a razão.

José Maria Arruda (2002, p. 114) ilustra o princípio da razão suficiente da seguinte forma: “buscando uma explicação para existência de x podemos concluir que x existe porque r existe. Mas r não pode valer como definição definitiva (suficiente) para existência de x , enquanto não pudermos encontrar as razões de por que r existe.” E assim prossegue sempre postergando, aumentando a série de explicações, a despeito do tamanho da série, a questão que esta série deve estar ancorado no ser que justifique. “se o ser necessário não existisse, então não existiria nada contingente; coisas contingentes existem, ergo o ser necessário existe”, logo este ser no entendimento de Leibniz é Deus. Arruda (2002, p. 115.) conclui “a reconstrução leibniziana do argumento cosmológico com base no princípio de razão suficiente leva às mesmas conclusões que o argumento tradicional.”

Segundo Celso Vargas Elizondo (2013, p. 131) o argumento cosmológico pode ser estruturado da seguinte forma:

- a) um ser contingente existe;
- b) esse ser contingente tem uma razão para existir;
- c) razão para explicação deve ser diferente do ser contingente;
- d) essa razão pode ser outros seres contingentes ou um ser necessário;
- e) seres contingentes não conseguem explicar suficientemente sua própria existência;
- f) portanto, deve haver um ser necessário;
- g) logo, um ser necessário existe.

O argumento sugere que, ao observar o universo, é evidente que ele não pode ser a causa de si mesmo e, portanto, deve haver uma causa primeira ou um ser necessário que explique a existência de tudo. Essa

causa primeira é identificada como Deus. Pois a lógica deste argumento é que tudo que existe teve um começo ou uma causa, e o universo existe, portanto, o universo teve uma causa, esta causa não pode ser contingente, portanto, Leibniz (2009, p. 33) conclui: “acabamos, também, de prová-la a posteriori, uma vez que existem seres contingentes, os quais não podem ter sua razão última ou suficiente senão no ser necessário, que tem em si mesmo a razão de sua existência.”

O argumento cosmológico em Leibniz parte, portanto, da experiência sensível da contingência do mundo para, por meio da razão, chegar à conclusão da existência de um Ser Necessário como sua causa última. Deus é concebido como o ser que existe por si mesmo, ou *causa sui*. Esse Ser Necessário, identificado com Deus, é visto como a razão última de todas as coisas, o fundamento da ordem, da harmonia e da própria possibilidade do mundo. Assim, o argumento cosmológico não apenas busca demonstrar a existência de Deus, mas também estabelece Deus como a razão última e necessária para a existência de tudo o que é, conferindo sentido e inteligibilidade ao universo.

O terceiro argumento utilizado por Leibniz para a prova da existência de Deus é o argumento das verdades eternas. “o conhecimento das verdades necessárias e eternas é o que nos distingue dos simples animais e nos faz possuidores da razão e das ciências, nos elevando a um conhecimento de nós mesmos e de Deus” (Leibniz, 2009, p. 30). Esse argumento pode ser visto como um desdobramento do argumento ontológico, devido à sua natureza *a priori*. Pois nele, Leibniz tenta estabelecer a existência de Deus com base na necessidade de um fundamento para as verdades que consideramos universais e imutáveis, ou seja, as verdades da razão.

No pensamento de Leibniz, as verdades eternas não podem existir sem um ser que as sustente, isto é, um ser que seja a razão última de sua existência. Assim, Deus é visto como a fonte dessas verdades, sendo Ele a verdade suprema. Essa concepção implica que Deus não é apenas a causa de todas as verdades, mas que Sua essência é a própria

razão de Sua existência. Portanto, as verdades eternas não são meras abstrações, mas refletem a natureza de um ser necessário que as sustenta.

Dessa forma, Leibniz, por meio do princípio da razão suficiente, estabelece uma relação estreita entre as verdades eternas e a divindade. Como observa Maria Socorro Fernández (2004, p. 152),

Na prova das verdades eternas, o que se busca é a razão suficiente dessas verdades, tanto em sua existência quanto em sua condição de princípio e razão de todas as existências; o ponto de chegada é Deus como Ser Necessário.

Assim, de acordo com a lógica do raciocínio, a busca pela verdade, ou pelas verdades eternas, torna-se uma busca pela compreensão de Deus, que é a razão última de todas as verdades.

Por fim, em nossa breve apresentação sobre as provas da existência de Deus em Leibniz, abordamos o quarto argumento conhecido: a harmonia preestabelecida.

A própria harmonia preestabelecida constitui um novo caminho incontestável para demonstrá-lo. Aliás, creio que quase todos os meios que têm empregado para provar a existência de Deus são bons e poderiam servir, se fossem aperfeiçoados; de forma alguma acredito que se deva desprezar o argumento tirado da ordem das coisas (Leibniz, 1996, p. 439)

Conforme esse argumento, Leibniz destaca que o funcionamento do mundo — incluindo os corpos celestes, a natureza e os seres vivos — e o universo como um todo revelam um extraordinário nível de ordem e beleza, que admiramos e não podemos negar. Essa complexidade, segundo Leibniz (1996), não pode ser atribuída a meras coincidências ou a processos naturais aleatórios.

Esse argumento pode ser visto como um desdobramento do argumento cosmológico, mas com a introdução de uma necessidade metafísica de uma nova forma de harmonia. Leibniz (2009) sustenta que o

universo é composto por substâncias chamadas mônadas — entidades simples, indivisíveis e independentes, que não interagem diretamente entre si. Cada mônada contém uma representação do universo como um todo, mas sua evolução interna é completamente autônoma. Isso significa que, embora não haja interação causal entre as mônadas, elas se movem e evoluem de maneira sincronizada, como se estivessem em perfeita harmonia (Leibniz, 2009).

Essa sincronia não resulta apenas de uma interação física, mas sim de um plano divino que Deus estabeleceu desde o início da criação. Leibniz argumenta que essa harmonia é uma manifestação da sabedoria e perfeição de Deus. Ao criar o mundo de maneira que todas as mônadas operem em conjunto, Deus assegura que a ordem e a beleza do universo sejam preservadas. Assim, a harmonia preestabelecida não apenas explica a coexistência de múltiplas realidades, mas também reafirma a ideia de um Deus que é a causa suprema e a fonte de toda a ordem, conforme já apresentamos.

Além disso, o conceito de harmonia preestabelecida está relacionado a uma das ideias mais controversas de Leibniz: a de que Deus criou o melhor dos mundos possíveis¹⁴. Deus, sendo infinitamente sábio e bondoso, organizou o universo de tal maneira que ele seja o mais harmonioso e ordenado possível. Como diria Estrada (2004, p. 209), “Leibniz defende o utilitarismo divino e pressupõe que Deus sempre é obrigado a criar o melhor, embora, paradoxalmente, ele se distancia do antropocentrismo cristão. Deus sempre escolhe o melhor, mas não necessariamente para o bem do homem.”

¹⁴ Essa teoria de Leibniz tem sido amplamente debatida e alvo de diversas críticas ao longo da história. Juan Antonio Estrada (2004, p. 209) critica: “Leibniz tece especulações em torno da essência divina e de seu modo de proceder, em vez de partir da análise do mundo. [...] também a ideia do melhor dos mundos possíveis é destituída de conteúdo (porque sempre se pode pensar formalmente um mundo melhor do que qualquer mundo pensável). No entanto, ele é identificado com o mundo realmente criado, muito embora o mal existente permita pensar em um mundo melhor do que o real”. Como introdução ao tema, recomendamos a leitura de: Aguado Rebollo, 2009.

O argumento da harmonia preestabelecida demonstra a existência de Deus não apenas como criador, mas também como o arquiteto de uma estrutura universal perfeita e bem ordenada. Em outras palavras, a perfeição da criação reflete a perfeição do Criador. Afirma Nicolau (2024, p. 247): “Agora que a existência de Deus demonstra-se não apenas como possível, mas como necessária, a consequência da reflexão leibniziana não pode ser outra que a constatação da suprema sabedoria e plena bondade Deus.”

Um trecho importante que sintetiza a compreensão de Leibniz sobre a importância do conhecimento de Deus e sua aplicação prática na vida em sociedade pode ser encontrado no prefácio de sua *Teodiceia*:

Segue-se, notadamente, que a verdadeira piedade e mesmo a verdadeira felicidade consistem no amor a Deus, mas um amor esclarecido, cujo ardor seja acompanhado de luz. Essa espécie de amor dá origem ao prazer pelas boas ações, que realça a virtude e, relacionando tudo a Deus como ao centro, transporta o humano ao divino. Pois, fazendo seu dever, obedecendo à razão, satisfazem-se as ordens da suprema razão, dirigem-se todas as intenções ao bem comum, que não é diferente da glória de Deus; sente-se que não há maior interesse particular que esposar o interesse geral, e se satisfaz a si mesmo comprazendo-se em buscar as verdadeiras vantagens para os homens. Tendo ou não êxito, fica-se contente com o que acontece quando se está resignado com a vontade de Deus e quando se sabe que o que ele quer é o melhor (Leibniz, 2023, p. 5, 6).

Nesse supracitado texto, Leibniz praticamente faz uma integração entre virtude, felicidade e ao amor a Deus, expressando a junção de sua filosofia e teologia numa perspectiva ética. Sendo que a verdadeira piedade e felicidade consistem em um amor a Deus que não é cego ou puramente emocional, mas “esclarecido”, ou seja, iluminado pela razão, obedecendo-a.

O amor esclarecido a Deus, segundo Leibniz, conduz ao prazer em realizar boas ações, que deixam de ser meras obrigações formais e se tornam fonte de alegria e satisfação pessoal. Mesmo diante dos

infortúnios, esse estado de espírito se mantém, sustentado pela confiança na vontade divina e pela convicção de que tudo o que Deus faz é o melhor para suas criaturas.

Portanto, quando os homens orientam suas ações e intenções tendo Deus como centro, transcendem suas limitações humanas e se aproximam do Divino. Dessa forma, refletem as virtudes divinas, promovendo o bem comum, que se identifica com a glória de Deus. Essa visão otimista e harmonizadora leibniziana do universo une, de forma harmônica, o amor a Deus, a razão e a busca pelo bem geral.

Outro aspecto importante do conceito de Deus em Leibniz, como consequência lógica do que foi apresentado sobre a natureza divina e a harmonia preestabelecida, é ressaltado por Nicolau (2024, p. 248):

Outra constatação do filósofo [Leibniz] em relação ao conceito de Deus é que ele deve ser isento de sentimento de ofensa, de asco, de irritação, de incomodo ou cólera para com a criação, pois estas representam padecimentos humanos, ou seja, são próprios de uma visão limitada frente à existência. Deus não poderia padecer de nenhuma desses sentimentos humanos, pois isso significaria que há algo no mundo que não lhe agrada.

5 Considerações finais

Além das diversas interpretações dos críticos sobre o conceito de Deus em Leibniz e sua relevância para sua filosofia, nosso objetivo fora apresentar de forma panorâmica como Leibniz considerava a importante dessa temática para sua metafísica. Pois Leibniz compreendia que o conhecimento correto das perfeições divinas evitava ideias equivocadas de Deus e que conseqüentemente implicava em sérios problemas de natureza ética como a noções de justiça e bem.

Segundo a filosofia leibniziana, os seres humanos devem imitar as virtudes de Deus em suas esferas sociais, sendo sábios e justos,

refletindo as perfeições divinas e promovendo o bem comum, “mesmo que a justiça não esteja plenamente realizada no âmbito humano, ela se encarna na figura do sábio. Ora já sabemos que o sábio por excelência é Deus” (Lacerda, 2005, p. 157).

Leibniz dedicou quase cinco décadas de sua vida à elaboração e ao refinamento de seus principais argumentos sobre a natureza e a existência de Deus. Desde seus escritos da juventude até os textos de sua maturidade, essa temática revela sua profunda preocupação com a causa divina. A preocupação de Leibniz com Deus se estende não apenas aos aspectos filosóficos, mas também aos religiosos e diplomáticos, refletindo uma vida profundamente marcada pela busca de reconciliação entre diferentes tradições religiosas (Raffo Quintana, 2020).

De fato, Leibniz era um filósofo profundamente empenhado no bem-estar social. Ele acreditava que esse bem-estar era fundamental tanto para o progresso do conhecimento científico quanto para o estabelecimento de relações pacíficas entre os seres humanos. Para Leibniz, uma sociedade solidária e justa seria impossível sem a conexão com o conhecimento de Deus e de Suas perfeições.

Na filosofia leibniziana, o conceito de Deus fundamenta a ética e os princípios essenciais para preservar a ordem e o bem comum. O homem sábio, portanto, deve implementar no mundo, em conformidade com a razão, a caridade, demonstrando seu compromisso com o bem público. Isso se expressa em honrar e amar a Deus, vivendo uma verdadeira piedade por meio de boas ações.

O Deus leibniziano não é uma força abstrata ou um ser metafísico imaginário, destituído de vontade e ação, mas sim um ser pessoal, um espírito superior, um rei sábio e um geômetra que decide, com sabedoria, sobre a ordem do mundo. Ele escolheu, livremente, criar o melhor dos mundos possíveis, em conformidade com o grande princípio da razão suficiente e guiado por Sua bondade.

Dessa forma, Leibniz se destaca entre os filósofos modernos como um cristão profundamente comprometido com a teologia. Seus

escritos revelam a estreita relação entre teologia e filosofia, demonstrando como ambas se entrelaçam em seu pensamento. Para Leibniz, fé e razão caminham juntas, desempenhando papéis essenciais na compreensão do conceito de Deus e na interpretação do mundo.

Referências

- AGUADO REBOLLO, J. Por que, segundo Leibniz, vivemos no melhor de todos os mundos possíveis? *THEMATA*. Revista de Filosofia, n. 42, 2009. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/547>. Acesso em: 24 out. 2024.
- ANTOGNAZZA, Maria Rosa. *Leibniz: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, Edição do Kindle, 2016.
- ARRUDA, José Maria. *Leibniz e a existência de Deus*. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ARRUDA, José Maria. *Leibniz e o problema do Mal: estratégias e limites da teodiceia*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas, v. 21, n. 1, p. 217-255, jan.-jun. 2011. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/550/430>. Acesso em: 10 nov. 2023.
- CHAUÍ, Marilena. *O ser absolutamente infinito: o absoluto na filosofia de Espinosa*. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DELEUZE, G.; RIBEIRO, L. L.; DA SILVA, E. C. *Curso sobre Leibniz: Primeira aula: 15/04/1980 – Último ano em Vincennes*. Revista Helius, v. 1, n. 1, 2014. Disponível em: <https://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/20>. Acesso em: 9 nov. 2023.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; as paixões da alma; meditações; objeções e respostas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- DILTHEY, Wilhelm. *Leibniz e sua época*. Trad. A.E. Beau. São Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva e Cia, 1947.

- ELIZONDO, Celso Vargas. El argumento de la existencia de Dios en la Monodología. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5059485>. Acesso em: 15 nov. 2024.
- ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado sobre Deus, o ser humano e sua felicidade*. Trad. Flavio Quintale. Petrópolis: Vozes, 2021.
- ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia: A crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- FERNANDÉZ, María Socorro. *La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas*. In: GONZÁLEZ, Ángel Luis (Ed.). *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*. 2. ed. Pamplona: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2004.
- FREMONT, Christiane. *Leibniz ou a sabedoria de Deus*. In: LONGLOIS, L.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). *Os filósofos e a questão de Deus*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2009, p. 143-158.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis (editor). *Las demostraciones de la existencia de dios según Leibniz*. 2. ed. Pamplona: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2004.
- HUME, David. *História natural da religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- LACERDA, Tessa Moura. *A Política da Metafísica: teoria e prática em Leibniz*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A Monadologia e outros textos*. Trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2019.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Trad. Tessa Moura Lacerda, Celi Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 2023. (Clássicos).
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Leibniz on God and Religion: A Reader*. Lloyd Strickland (Ed.). London: Bloomsbury Academic, 2016.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

- MERCER, Christia. *Leibniz's metaphysics: its origins and development*. Cambridge University Press, 2001.
- MERCER, Christia. *The platonism at the core of Leibniz's philosophy*. In: *Platonism at the origins of modernity: Studies on platonism and early modern philosophy*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. p. 225-238. Disponível em: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4020-6407-4_15. Acesso em: 15 dez. 2024.
- NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre (Org.). *Nada é sem razão*. Sobral: Sertão Cult, 2020.
- NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. *Deus: razão, ação e bondade em Leibniz*. In: FARIAS, André Brayner de; COELHO, Carla Jeane Helfemsteller; OLIVEIRA, Jelson; SITA, Patricia Coradim; PIAUÍ, William de Siqueira. (Orgs). *Ética e Tecnologia: ensaios sobre Levinas, Técnica e Leibniz*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2024.
- PERKINS, Franklin. *Compreender Leibniz*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.
- RAFFO QUINTANA, Federico. "Dios entre las mónadas: la centralidad del tema de Dios en algunas tesis metafísicas de G. W. Leibniz". *Tábano*, n. 6, p. 103-112, 2020. Disponível em: <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB/article/view/2971>. Acesso em: 15 set. 2024.
- ROSS, G. Macdonald. *Leibniz*. Trad. Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.
- RUSSELL, Bertrand. *A filosofia de Leibniz: uma exposição crítica*. Trad. João Rodrigues Villalobos, Hélio Leite de Barros e João Paulo Monteiro. São Paulo: Ed. Nacional, 1968.
- WARD, Keith. *Deus: um guia para os perplexos*. Trad. Susana Schild. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- ZILLES, Urbano. *O Deus dos filósofos*. São Paulo: Paulus, 2023.

Investigação a respeito da crítica à sociedade industrialista segundo Nietzsche

Brígida Caroline de Resende¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.09>

1 Introdução

Nietzsche critica a modernidade devido à subversão cultural que acontece quando a Alemanha e demais países europeus se envolvem na Segunda Revolução Industrial. Em sua análise, a cultura europeia sofre uma homogeneização em favor de uma *cultura mecanicista*, isto é, uma *cultura da máquina*, na qual a sociedade, os valores e a educação passam a servir exclusivamente à indústria e ao mercado. Segundo o pensador, nesse processo, os países foram aos poucos perdendo as peculiaridades que formavam a sua identidade, o que é considerado por ele como um avanço no sentido do empobrecimento cultural.

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei – Minas Gerais. Mestranda no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João del Rei sendo bolsista pela CAPES nesse programa.

E-mail: brigidafacul@gmail.com

2 Cultura e Formação

2.1 Formação (*Bildung*)

Segundo Alois Riehl (2000, p. 57), a temática cultural perpassa toda a obra nietzscheana. Desse modo, se torna necessário o aprofundamento nos conceitos principais a respeito desse tema, a fim de evitar interpretações errôneas. Primeiramente, é preciso compreender que tanto para Nietzsche como para a sociedade alemã da época, há mais de um conceito importante para definir cultura. No século XVIII e início do XIX, a difusão do conceito *Bildung* é iniciada com autores como Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805), Friedrich August Wolf (1759-1824) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Essa palavra pode ser traduzida literalmente para o português como “treinamento” e, se prestarmos atenção à sua similaridade com a palavra em inglês *building* — que entre seus significados pode ser traduzida como “construção”, no sentido literal do termo — conseguimos chegar em uma definição mais próxima do que quer dizer esse conceito alemão. Entretanto, é preciso ter em mente que a tradução mais popular do termo é *formação*.

Schiller e Wolf entram em consenso acerca da definição do conceito de *Bildung* (formação); segundo Barros, para ambos *Bildung* é o “pleno desenvolvimento livre, desinteressado e harmônico de todas as potencialidades humanas” (Barros, 2021, p. 73). Schiller em suas *Cartas estéticas* evidencia que a ideia da *necessária* educação dos indivíduos surge da tentativa de pensar o conceito de *Bildung* historicamente. A discussão estética é direcionada pela concepção histórica de *Bildung* como um processo que se inicia na sociedade grega e persiste até a atualidade, tendo como projeto a realização do ser humano (Barros, 2021, p. 76, grifo original).

A *Bildung*, no contexto do século XVIII e XIX seria, portanto, a *construção cultural do indivíduo*. Entretanto, não era qualquer indivíduo que usufruía dessa formação, afinal, ela era destinada apenas aos

nobres. Acreditava-se que mesmo que os burgueses se esforçassem para alcançá-la, não conseguiriam. Tornar-se-iam apenas eruditos (*der Gelehrte*), acumulando saberes, mas nunca alcançando a formação de personalidade e caráter originada na *Bildung*. É interessante então notar que Nietzsche não era um nobre, e, portanto, tentava fugir da “sina” de sua classe social.

Percebe-se clara semelhança que existe entre as *Cartas estéticas* de Schiller e *O Nascimento da Tragédia*. Já em sua primeira obra, Nietzsche se preocupava com essas questões referentes à cultura de seu país, tomando como exemplo a Grécia Antiga. Entretanto, enquanto Schiller utiliza o conceito de *formação* para ilustrar uma evolução histórica, Nietzsche utiliza esse conceito para mostrar que a sociedade em que habita está em declínio, justamente por não utilizar mais a *formação* no cotidiano, principalmente em relação às artes.

Enquanto o ser humano grego antigo se dedicava à totalidade de suas capacidades, chegando a uma harmonia de seu espírito, o homem moderno, devido ao sistema que começa a se estabelecer,

[...] vitimado pela crescente especialização e compartimentação dos ofícios e saberes, desenvolve apenas um aspecto particular e isolado das suas potencialidades, constituindo-se assim apenas como *fragmento da humanidade* (Barros, 2021, p. 77).

Schiller também percebe o que está acontecendo na sociedade e pensa em uma superação desse problema. Sua argumentação leva o leitor a entender que essa superação se trata do abandono da organização social do trabalho que aprisiona o ser humano. O autor explica mais sobre isso na carta VI, ao afirmar que essa organização do trabalho confina o trabalhador a apenas um fragmento de toda a sociedade. Ao estimular que o trabalhador se especialize em apenas um fragmento, aos poucos o próprio indivíduo se torna um fragmento, que não exercita mais habilidades e conhecimentos além do estritamente necessário para o seu trabalho específico. O aprofundamento desse tipo de

organização social do trabalho é o grande perigo da modernidade, segundo o autor, pois condena os seres humanos a meros *fragmentos da humanidade*. O que decorre disso é a destruição da possibilidade da *Bildung*. O que ocorre, nessa situação, é o império da necessidade sobre a liberdade. A superação desse dilema levaria à uma humanidade realizada. A liberdade do ser humano só poderia ser alcançada na espontaneidade do *homem que brinca*, que busca com liberdade pela sua *formação* individual. Isso inclui não se deixar manipular pela divisão social do trabalho nem adentrar a clausura da especialização. Quando o indivíduo encontrar a liberdade de não se vincular obrigatoriamente a apenas uma atividade, poderá se dedicar a quantas atividades quiser, de acordo com a contribuição para a sua constituição como ser humano (Barros, 2021, p. 77).

A arte tem um papel central nessa mudança que a sociedade precisa passar. Para Schiller, a *educação estética* é o que levará a sociedade a esse próximo patamar. A arte é um canal articulador das potencialidades humanas, estando diretamente ligada à *Bildung*.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se debruça sobre a tentativa de purificar a estética e a cultura alemãs, deixando nelas apenas o que é originalmente alemão. As influências estrangeiras são descartadas. Desse modo, o filósofo acreditava que na regeneração da cultura alemã, elementos trágicos se destacariam e tomariam o lugar dos elementos socráticos (racionais). A cultura alemã seria, após essa metamorfose, mais ligada à fruição estética do que à abstração e ao racionalismo inspirado pelo socratismo ocidental. Segundo Keith Ansell-Pearson (1997, p. 78), “O argumento fundamental de Nietzsche é que a experiência de se emancipar da opressão (da natureza e de outros seres humanos) só é possível por intermédio da arte”.

A passagem a seguir é importante, pois mostra como a instituição do teatro agia na época áurea de pensadores como Schiller e Goethe, enriquecendo culturalmente os indivíduos — conduta aprovada por Nietzsche — e o que se tornou o teatro, na época em que Nietzsche

o observa. Trata-se de uma grave deterioração cultural, segundo o filósofo. As peças teatrais e as óperas passam a jogar com elementos como religião, moral, política, de forma a exaltar as emoções do espectador, sem um objetivo bem pensado por trás disso. Torna-se apenas uma forma de entretenimento vazia e superficial, que não agrega em nada a vida de quem assiste.

[...] de tais “críticos” se compunha até agora o público; o estudante, o escolar, até a mais inofensiva criatura do sexo feminino já estavam preparados sem o saberem, pela educação e pelos jornais, para ter igual percepção de uma obra de arte. Dado esse público, as naturezas mais nobres entre os artistas contavam com a excitação de forças moral-religiosas, e o apelo à “ordem moral universal” aparecia vicariamente, ali onde uma poderosa magia artística deveria encantar o autêntico ouvinte. Ou uma tendência grandiosa, no mínimo excitante, da atualidade política e social era exposta pelo dramaturgo de forma tão nítida que o espectador podia esquecer seu esgotamento crítico e se entregar a emoções como aquelas sentidas em momentos patrióticos ou bélicos, ou na tribuna do Parlamento, ou na condenação dos crimes e vícios — uma alienação dos autênticos propósitos da arte que às vezes levou praticamente a um culto da tendência. Mas então houve o que desde sempre aconteceu quando a arte se tornou artificial, uma veloz degradação dessas tendências, de modo que, por exemplo, a tendência de usar o teatro como instituição para a educação moral do povo, que era levada a sério na época de Schiller, já se inclui entre as inverossímeis antiguidades de uma educação ultrapassada. Enquanto o crítico chegava ao domínio no teatro e na sala de concertos, o jornalista, na escola, a imprensa, na sociedade, a arte degenerava em objeto de entretenimento da mais baixa espécie, e a crítica estética era usada como elemento aglutinante de uma sociabilidade vã, dispersa, egoísta e, além disso, deploravelmente pouco original, cujo sentido é expresso na parábola schopenhauriana dos porcos-espinhos; de maneira que em nenhuma época se tagarelou tanto sobre a arte e se estimou tão pouco a arte (Nietzsche, 2020, p. 121-122).

2.2 Kultur

Como veremos, a cultura, no contexto alemão da época, se ramificava em três outros conceitos: *Bildung*, *Kultur* e *Civilisation*. *Kultur*, (vida intelectual e espiritual) foi definida por Nietzsche em sua *Primeira Consideração Extemporânea* como “a unidade de estilo que se manifesta em todas as atividades de uma nação”. Ela pode ser entendida como a cultura de um povo e se refere àquilo que é natural para aquela sociedade, expressando o estilo de vida daquele grupo. Os mitos fazem parte da cultura de um povo, por exemplo. Portanto, a *Bildung* é uma construção cultural *individual*, enquanto *Kultur* e *Civilisation* são conceitos culturais coletivos. Segundo afirma Drews, a cultura se relaciona com a identidade de um povo, com sua unidade, e com o que o diferencia dos outros povos. A unidade de estilo se vincula com o conjunto de valores e ideais de acordo com os quais o ser humano orienta sua existência. Por isso, a cultura traz sentido à vivência humana, sendo o que suporta os princípios que unificam a existência humana (2018, p. 44).

A modernidade, portanto, carece de uma unidade fundamental, que normalmente está presente em todas as culturas. Segundo Drews, a Era Moderna é caótica, na qual forças antagônicas existem sem que haja qualquer meio para regulá-las. Nessa época de fragmentação e dissolução, o Estado, a economia ou a ciência não conseguem se tornar forças hegemônicas a ponto de conseguir unificar a sociedade. Somente a cultura tem o poder para legislar o sentido da existência (2018, p. 44).

2.3 Civilização (*civilisation*)

Segundo Ivo da Silva Júnior (2007, p. 21)

Civilização tem comumente para Nietzsche um sentimento negativo em virtude dos limites que ela traria para a livre expressão dos instintos humanos, pois erigiria um corpus normativo, a eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*), que alteraria a forma definitiva da “natureza” do homem.

Para Nietzsche, a *Civilisation* — que, ao contrário da *Kultur*, trata-se do domínio material, de acordo com a divisão comumente feita pelos alemães — é um dos fatores que adoecem o indivíduo. Isso acontece pois é nela que o indivíduo é adestrado; trata-se de uma criação artificial que é imposta. Nesse sentido, a *Civilisation* é uma cultura criada, pensada e idealizada. Se sobrepõe àquilo que é natural de um povo, eclipsando a *Kultur*. Isso acontece devido ao caráter espontâneo e orgânico que a última carrega. Já a *Civilisation* é algo padronizado e unificador, que é estranho a todas as culturas. A cultura original europeia estava sendo, portanto, substituída por essa cultura artificial, homogeneizadora. Nesse contexto ocorre o neocolonialismo, dessa vez com a desculpa de levar a “civilização” ao mundo. É uma proposta opressora, que oprimiu a cultura de muitos povos destruindo a *Kultur* de vários lugares em nome da exploração humana e do lucro. Dessa forma, a civilização é uma cultura burguesa, que estava substituindo a cultura nobre.

A cultura burguesa (civilização) padroniza a sociedade para que as pessoas possam servir como ferramentas ao capitalismo e à indústria. Entretanto, antes da Segunda Revolução Industrial também existia um padrão, entretanto, diferente. O padrão da *Bildung* para os nobres, por exemplo. Esse é um padrão que Nietzsche deseja trazer novamente à tona por pensar ser mais enriquecedor ao ser humano do que o novo padrão burguês, a civilização. Talvez de uma forma repaginada, sem que esteja restrito a apenas uma classe.

O que se conclui é que o projeto do pensador tem como base principal o conceito de *Bildung*. Conceito esse que podemos ver por exemplo em *Humano, demasiado humano 1*, quando Nietzsche fala dos espíritos livres e da criação de sua própria cultura individual. É possível enxergar a *Bildung* também em *Assim falou Zaratustra*, quando o filósofo menciona as três transmutações — do camelo ao leão e do leão à criança, que se encontram no discurso intitulado “Das três metamorfoses” — ou mesmo na figura do super-homem. Em seu fragmento

póstumo intitulado “*Was ist Bildung?*” (O que é Bildung?), quando ele exemplifica em uma das definições desse conceito a “perpetuação dos espíritos superiores” ou “ponto de partida”. Desse modo, é possível fazer a conexão com os espíritos superiores de *Humano, demasiado humano 1* e o ponto de partida como a jornada do super-homem. Para o pensador, quanto mais pessoas comprometidas com a *Bildung*, mais forte será a cultura de um povo.

2.4 Ópera

Justifica-se, na passagem a seguir, a razão pela qual Nietzsche deu tanta importância para a análise da ópera. A ópera moderna é um dos sintomas da debilidade da cultura daquela época, segundo o autor. Principalmente devido a sua ausência de fundamento mítico alemão, a ausência do propósito anterior de educar seus espectadores e de transportá-los para um lugar de formação de caráter, intelectual, cultural e ética.

[...] para avaliar corretamente a capacidade dionisíaca de um povo temos de considerar não apenas sua música, mas também necessariamente seu mito trágico, como a segunda testemunha dessa capacidade. Dado esse parentesco próximo entre música e mito, é de supor, igualmente, que a degenerescência e degradação está ligada à atrofia do outro — se, por outro lado, o enfraquecimento do mito expressa uma debilitação da faculdade dionisíaca. Mas uma olhada no desenvolvimento do ser alemão não deixará dúvida acerca das duas coisas; na ópera e no caráter abstrato de nossa existência sem mitos, numa arte rebaixada a mero entretenimento e numa vida guiada por conceitos revelou-se para nós a natureza do otimismo socrático, inartística e consumidora da vida (Nietzsche, 2020, p. 130).

2.5 O ensaio de autocrítica de *O nascimento da tragédia*

Posteriormente, em 1886, na maturidade de seu pensamento, Nietzsche escreve um *Ensaio de Autocrítica* destinado a constatar o que o filósofo pensava sobre a sua primeira obra publicada. Citamos esse Ensaio aqui, pois alguns trechos dele nos interessam para a análise feita

neste artigo. No trecho a seguir, Nietzsche já se encontra totalmente sem esperanças que ele tinha quando escreveu seu primeiro livro:

Mas havia algo muito pior no livro (que agora lamento ainda mais) do que obscurecer e estragar intuições dionisiacas com fórmulas schopenhaurianas: o fato de que *estraguei* o grandioso *problema grego*, tal como ele havia mostrado, com a intromissão das coisas mais modernas! De que pus esperanças onde nada havia a esperar, onde tudo apontava muito claramente para um fim! De que comecei, baseando-me na música alemã dos últimos tempos, a devanear sobre a “alma alemã”, como se essa estivesse a ponto de se descobrir e reencontrar — e isso numa época em que o espírito alemão, que pouco antes ainda tivera a vontade de dominar a Europa, a força de guiar a Europa, vinha de *abdicar* definitiva e irrevogavelmente, e, sob o pomposo pretexto de fundar um império, fazia sua transição para a mediocridade, a democracia e as “ideias modernas”! Nesse meio-tempo aprendi a pensar de forma desesperançada e inexorável sobre essa “alma alemã”, e igualmente sobre a atual *música alemã*, que é romantismo de cima a baixo e a menos grega de todas as possíveis formas de arte; além disso, uma arruinadora de nervos de primeira ordem, duplamente perigosa num povo que ama a bebida e venera como uma virtude a falta de clareza, em sua dupla qualidade de narcótico inebriante e *ofuscante* (Nietzsche, 2020, p. 16).

Nietzsche, em sua maturidade e após testemunhar o que se tornou a sociedade alemã nos próximos dezesseis anos após ter publicado seu primeiro livro, percebeu que as esperanças que tinha ao escrever *O Nascimento da Tragédia* não se concretizaram. Ao contrário, a sociedade alemã percorreu o caminho oposto ao qual ele apontava em sua obra, tornando-se cada vez mais vazia, superficial e voltada à cultura da máquina. Além disso, percebe-se, também, pelo tom que o filósofo escreve, a ruptura com Wagner e a grande desaprovação da música alemã, coisa que ainda não havia acontecido em sua juventude. Segundo a professora Dra. Mariana Moreira, a estética que Nietzsche defende em *O Nascimento da Tragédia* é uma estética que concentra na relação entre arte e vontade seu problema principal. Arte e vida se relacionam, pois, a simbolização artística é uma experiência ética de afirmação e exaltação da

existência. Dessa forma pode-se compreender a afirmação do filósofo em *O Nascimento da Tragédia*: “a arte é a tarefa suprema e atividade propriamente metafísica desta vida” (p. 26) (Moreira, 2019, p. 290 e 291). Quando se compara esse ideal nietzscheano de estética com os movimentos que ele descreve, percebe-se que a arte de sua época está longe do que o filósofo idealiza como a verdadeira arte.

3 Sobre a industrialização do Império Alemão e a *Primeira Extemporânea*

É importante ressaltar que Nietzsche não chega a presenciar a Segunda Revolução Industrial de fato, apenas o seu início, quando o movimento que levaria a Alemanha a essa revolução se encontra em estágio inicial. É consenso entre os historiadores que a revolução se inicia em 1870 e termina em 1914. Nietzsche consegue observar esse movimento apenas até o início de 1889, quando ele é internado em uma clínica psiquiátrica com o diagnóstico de paralisia progressiva. A partir desse ano, até 1900, ano de sua morte, Nietzsche não mais dispunha de suas faculdades mentais em perfeito estado, o que o impediu de continuar suas reflexões filosóficas e de observar os movimentos que ocorriam na sociedade à sua volta.

Na análise de Nietzsche, a cultura europeia sofreu uma homogeneização em favor de uma *cultura da máquina*, na qual a sociedade, os valores e a educação passaram a servir exclusivamente à indústria e ao mercado. Nesse processo, os países foram gradativamente perdendo as peculiaridades que formavam a sua identidade, o que é considerado, por ele, como um avanço no sentido do empobrecimento cultural.

Há uma incompatibilidade entre o ideal de Nietzsche de “indivíduos intelectualmente autônomos” e a sociedade industrial. Visto que, para que essa nova sociedade tenha um bom funcionamento, segundo sua lógica, são necessários indivíduos passivos, que não

questionem o *status quo*, o capitalismo e a cultura. Indivíduos que não se adequem a esses padrões são um problema para essa nova sociedade. Além de não serem bons trabalhadores, obedientes e submissos, também não são bons consumidores.

O processo de industrialização alemã se intensifica após o estabelecimento do Império Alemão (1871-1918), que ocorre após a vitória contra a França na Guerra Franco-Prussiana (1870-1871). Entretanto, Nietzsche salienta que, ao mesmo tempo que o Império Alemão vence a guerra, o espírito (*Geist*) alemão sucumbe (2020, p. 4). Consequentemente, o que torna a situação ainda mais complexa, segundo o autor, é a relação que a opinião pública faz entre o triunfo da cultura alemã e a vitória na guerra. Para ele, a situação que se sucede é justamente o contrário:

Mesmo que tivéssemos realmente deixado de imitar os franceses, nem por isso os teríamos vencido, mas apenas nos livrados deles: somente seria permitido falar de um triunfo da cultura alemã se nós tivéssemos também imposto a eles uma cultura alemã original. Entretanto, nós observamos que, tanto agora como antes, dependemos de Paris em todos os assuntos relativos à forma — e temos de depender: pois até agora não existe nenhuma cultura alemã original (Nietzsche, 2020, p. 10).

Essa relação errônea, entre a vitória na guerra e uma vitória cultural, leva a um movimento em que uma grande camada da sociedade, composta de jornalistas, pensadores, artistas, entre outros apreendem que tudo o que deveria ser buscado culturalmente e filosoficamente já foi alcançado. A sociedade alemã entra em uma grande comodidade, indo na contramão do que os gênios são: *buscadores*, que nunca estão satisfeitos e sempre querem ir além de si e do que foi criado. Nietzsche chama esses indivíduos acomodados de *filisteus da cultura*:

[...] agora se tornou um dever enfadonho estudar esse tipo e escutar suas confissões, quando ele as faz — diferenciam-se da ideia geral da espécie “filisteu” é em função de uma credence: Ele presume ser o

próprio filho das musas e homem de cultura; uma ilusão inconcebível, da qual se desprende que ele nem sequer sabe o que é um filisteu e o que é o seu contrário: motivo pelo qual não devemos admirar se ele, na maioria das vezes, nega solenemente ser filisteu (Nietzsche, 2020, p. 12).

Em sua *Primeira Consideração Intempestiva*, Nietzsche toma David Strauss (1808-1874) como um exemplo de *filisteu da cultura*. No livro de Strauss, *A velha e a nova fé* (1872), ele incentiva justamente o que Nietzsche critica: a comodidade intelectual e cultural, utilizando-se da cultura apenas como entretenimento e fonte de prazer, ao invés de um combustível para o engrandecimento humano. É possível perceber isso na citação que Nietzsche faz de Strauss:

Nós queremos apenas indicar o modo como temos nos dedicado às coisas [...], uma dedicação que já vem de longos anos. Ao lado de nossa profissão — pois pertencemos às mais diversas modalidades de ofícios, não somos simples eruditos ou artistas, mas também funcionários e militares, industriais e fazendeiros, e mais uma vez, como já disse, não somos poucos porém muitos milhares e não os piores em todas as regiões —, ao lado de nossa profissão, eu digo, procuramos manter o mais aberto possível a nossa disposição por todos os interesses superiores da humanidade: durante os últimos anos tomamos parte ativamente na grande guerra nacional e na instauração do Estado alemão, e nos sentimos elevados em nosso interior em função desta tão inesperada quanto magnífica mudança no destino de nossa nação, já submetida a tantas provas. Para a compreensão desses acontecimentos, nós contribuimos com estudos históricos, os quais agora, graças a uma série de livros de história escritos de modo atraente e popular, tornaram-se acessíveis também para os não doutos; além disso, procuramos ampliar nossos conhecimentos da natureza, e também nessa matéria não faltam os meios auxiliares para a compreensão por parte das pessoas comuns; e, finalmente, nos escritos de nossos grandes poetas e na execução das obras de nossos grandes músicos, encontramos um estímulo para o espírito e o coração, para a fantasia e o humor, que nada deixa a desejar. Assim nós vivemos assim nós caminhamos agraciados pela vida (Nietzsche, 2020, p. 31).

Do militar ao fazendeiro, segundo Strauss, todos os alemães estavam dedicados pelo bem da Alemanha, sem deixar de se dedicar também à cultura e ao enriquecimento humano, não importando classe ou profissão. Nietzsche leva a entender que essa dedicação dita por Strauss não existiu da forma como ele a coloca, como se o pensador de Ludwigsburg estivesse floreando a realidade:

Por exemplo, o que ele pode entender mais sob a designação de estudos históricos com os quais contribuimos para a compreensão da situação política do que leitura de jornais, e sob a designação de viva participação na instauração do Estado alemão, do que nossas visitas diárias ao botânico? E não seria um passeio no jardim zoológico o referido “meio auxiliar para a compreensão por parte das pessoas comuns”, com o qual ampliamos nossos conhecimentos da natureza? E, para concluir — teatro e concerto, dos quais levamos para casa “estímulos para a fantasia e o humor”, que “não deixam nada a desejar” —, com que maneira digna e espirituosa ele diz coisas que nos fazem refletir! (Nietzsche, 2020, p. 31-32).

Percebe-se o caráter aristocrático do pensamento de Nietzsche quando se refere à popularização dos estudos e da arte mencionada por Strauss. Segundo Nietzsche, em nada essa popularização ajuda na formação das pessoas comuns, pois são demasiadamente rasas. A formação da qual Strauss se vangloria não forma o caráter de ninguém, é apenas entretenimento que embota as mentes dos indivíduos. Além disso, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche afirma que

No fundo, a relação da música com o drama é justamente o inverso: a música é a autêntica ideia do mundo, o drama é apenas um reflexo dessa ideia, uma silhueta dela. [...] Podemos mover a figura da maneira mais visível, animá-la e iluminá-la a partir de dentro, mas ela continua a ser apenas aparência, da qual não existe ponte que conduza à verdadeira realidade, ao coração do mundo. Mas a música fala dentro desse coração [...] (Nietzsche, 2020, p. 117).

Pode-se perceber com esse trecho que o pensador valoriza acima de tudo a música, e que o teatro é apenas uma sombra se

comparado à música. Para entender melhor qual é o objetivo de Nietzsche com seu projeto cultural, é necessário se aprofundar nas discussões que ocorriam em sua época a respeito desse tema.

De acordo com Nietzsche, o que os *filisteus da cultura* estão fazendo na Alemanha é justamente o contrário da *Kultur*: “grotesca mistura e sobreposição de todos os estilos possíveis que ali se encontram.” (2020, p. 9) Eles estão deformando o ideal da *Bildung* e chamando toda a mistura cultural que fazem de “moderno em si”. Ele afirma que essa situação somente denota a falta de sensibilidade dessas pessoas para o que realmente é cultura (*Kultur*).

Nietzsche, ainda em sua juventude, antecipa críticas que fará de formas bastante elaboradas em suas obras de maturidade, após sua ruptura com Richard Wagner, supracitada. Isso pode ser observado no seguinte trecho:

E assim também ele [o cientista alemão contemporâneo] trata a cultura. Comporta-se como se a vida para ele fosse apenas *otium*, mas *sine dignitate*: e nem mesmo em sonho lança fora seu jugo, como um escravo que mesmo depois de se libertar de sua miséria soa com sua pressa e suas pancadas. Nossos eruditos quase não se distinguem, e em todo caso não em seu favor, dos lavradores que querem aumentar uma pequena propriedade herdada e assiduamente, dia e noite a fio, se esforçam em lavrar o campo, conduzir o arado e espicaçar os bois. Ora, de modo geral, Pascal é de opinião que os homens cultivam com tanto afincos seus afazeres e suas ciências simplesmente para com isso fugir às perguntas mais importantes, que toda solidão, todo ócio efetivo lhes importaria justamente aquelas perguntas pelo porquê, pelo de onde, pelo para onde (Nietzsche, 2020, p. 269-270).

Mesmo antes de romper com a influência do pensamento de Wagner, Nietzsche entendia que existia algo de errado nos rumos que a cultura alemã levava na época. Pode-se entender que posteriormente às Guerras Franco-Prussianas Nietzsche esperava que a sociedade alemã fosse renovar e melhorar sua cultura. No entanto, o contrário acontece. Talvez por isso a grande decepção do filósofo com sua nação.

É possível perceber os alertas feitos por Nietzsche acerca da problemática existente na desvalorização da cultura espontânea. Essa pesquisa, portanto, pretende ter como resultados a apresentação de evidências filosóficas capazes de provar a necessidade de se atentar e preservar a cultura orgânica dos povos, pois ela influencia sumariamente a vida das populações.

Dessa forma, a importância de se estudar a cultura se dá no sentido de que, de acordo com o objetivo de um sistema ou de um governo, modificações são realizadas e os indivíduos são moldados para atender a propósitos específicos e mutáveis. Isso é facilmente observável na história da Alemanha, quando o país foi comandado por Otto Eduard Leopold von Bismarck-Schönhausen (1815-1898), figura presente em diversas obras de Nietzsche e, muitas vezes, relacionado ao compositor Wagner. Esses dois homens foram pessoas extremamente importantes para a Alemanha do século XIX.

Bismarck foi um nobre, diplomata e político alemão. Se tornou primeiro-ministro da então Prússia (1862-1890) e foi um dos responsáveis pela unificação da Alemanha enquanto país, após a Guerra Franco-Prussiana. Após isso, se torna o primeiro chanceler do Império Alemão. Richard Wagner, por sua vez, influencia sobremodo o pensamento de Nietzsche em sua primeira fase. Posteriormente, Nietzsche menciona Wagner em seus títulos: *Quarta consideração intempestiva: Wagner em Bayreuth* (1876), *O caso Wagner: um problema para músicos e Nietzsche contra Wagner: Dossiê de um psicólogo*, ambas de 1888, o último ano em que Nietzsche escreveu suas obras. As correlações que Nietzsche tinha acerca dos métodos adotados por Bismarck e Wagner também serão abordadas com profundidade nessa pesquisa.

Aqui pode-se notar a necessidade — bastante cara ao autor — da formação individual das pessoas para o engrandecimento da cultura de um povo e do Estado. “Sabe-se que Apolo, o fundador de Estados, é também o gênio do *principium individuationis*, e que o Estado e o

senso de pátria não podem existir sem a afirmação da personalidade individual” (Nietzsche, 2020, p. 112 e 113).

Nietzsche esperava que Wagner pudesse resgatar os mitos e a tragédia, por meio de sua música. Entretanto, Wagner não se compromete com as raízes do espírito alemão, mas, sim, com o recém-formado Estado alemão de Otto von Bismark. Diante disso, os principais esforços passam ser os de criar uma cultura pragmática que atendesse aos ideais civilizatórios, dentre eles, uma cultura artificial capaz de atender aos interesses do mercado.

Por sua vez, Nietzsche defende uma cultura forte, a qual possibilite um povo vigoroso, que, apesar dos terrores da vida, conseguisse enxergar sua existência como algo benéfico. Como fizeram os gregos, que não sucumbiram ao niilismo, pois foram capazes de transfigurar esse terror diante da vida no belo e na arte. Por conseguinte, é isso que expressa a cultura apolínea: enxergar a beleza e prazer na existência, apesar de ela não ser fácil.

Nietzsche não defende uma cultura de Estado, mas, sim, uma cultura que expresse a vitalidade de um povo. Um exemplo de expressão dessa vitalidade é a mitologia desse povo. Desse modo, perder de vista os mitos alemães é perder suas raízes e sua força. Segundo o filósofo, Bismark queria dar uma identidade artificial para o povo alemão. Isso, em sua concepção, seria prejudicial para a sociedade alemã.

4 Considerações finais

Sabe-se que a conjuntura atual se difere e muito da Alemanha dos séculos XVIII e XIX. Contudo, as críticas de Nietzsche aos processos culturais que aconteciam àquela época são muito úteis tanto para entender a história quanto para refletir sobre a realidade atual. Com o advento do neoliberalismo, as pessoas são estimuladas a serem individualistas em um sentido raso, não pautando-se no próprio aprimoramento intelectual e no desenvolvimento de seu caráter. Assim, esse

movimento hodierno e individualista tem semelhanças e diferenças com a *Bildung* que Nietzsche almejava conservar. Há um individualismo focado na constante superação do indivíduo, mas sempre ligado a questões produtivas e, portanto, capitalistas. Já a *Bildung* não servia ao capitalismo — até devido ao fato de ser anterior à Segunda Revolução Industrial, na qual os processos capitalistas se intensificaram — e sim a uma formação completa do indivíduo.

Referências

- BARRENECHEA, A. Miguel. Carta ao jovem Nietzsche: Tentativa de autocrítica. In: DIAS, Rosa Maria e OLIVEIRA, Marina Gomes de (Org.). *Nietzsche e as cartas*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- BARROS, Márcio Benchimol. *Ser humano, cultura e sociedade no jovem Nietzsche*. Campinas: Ed. Phi, 2021.
- DREWS, Pablo. O conceito de cultura no período extemporâneo de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 3, set./dez. 2018, p. 31-48.
- MOREIRA, Mariana Maia. Carta a Rohde: Uma crítica ao racionalismo socrático. In: DIAS, Rosa Maria e OLIVEIRA, Marina Gomes de (Org.). *Nietzsche e as cartas*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *David Strauss, o confessor e o escritor*. Considerações Extemporâneas I. Trad. Antonio Edmilson Paschoal. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia* ou Os gregos e o pessimismo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia de Bolso, 2020.
- SCHILLER, Fr. 2004. *Sämtliche Werke* in 5 Bänden. Munique: Deutsche Taschenbuch Verlag.
- SILVA JÚNIOR, Ivo da. *Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2007.

Desafios da pesquisa em História da Filosofia: entre estrutura e futuro

Beatriz Cardoso Silveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.10>

Como pesquisamos a História daquilo que não é definido (pelo menos não explicitamente)? Se perguntássemos a nossas professoras e professores, colegas de área e até mesmo de outras o que, afinal, é filosofia, passaríamos ou por bobos ou por diletantes. A pergunta parece ao mesmo tempo óbvia e escorregadia. Alguns diriam até que tentar definir o que é a filosofia é ter uma postura dogmática que pretende ocupar uma posição finalizadora e totalizante da área. Concordo que toda definição que se pretende final de fato contribui para dogmatismos, contudo, penso que a isenção diante dessa pergunta configura uma falta grave que se desdobra em vários problemas que não só dizem respeito a pesquisa em História da Filosofia, mas também quem pode ou não fazer filosofia, quais são os temas que podem ser categorizados como “filosóficos” e quais são os discursos que podem ser analisados como tal.

Se dissermos que Filosofia é discurso racional, então como pesquisadoras (es) faremos contribuições a respeito da História desses discursos. Se definimos Filosofia como o discurso que busca a verdade, então contaremos a História dela. Cada uma dessas “Histórias” contará

¹ Mestranda no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Bolsista Fapesp, processo 2023/15475-6. E-mail: beatriz.cardoso.silveira@usp.br

com um caminho diferente. O percurso para investigar discursos racionais pode não ser idêntico ao traçado para investigar aqueles que buscam a verdade. O que quero dizer com isso (e pode parecer óbvio) é que há uma relação muito próxima entre o método e aquilo que definimos como objeto a ser estudado.

Que método usamos em nossas pesquisas em História da Filosofia e o que é que ele tem a ver com a Filosofia? O método de “análise das ideias com base na leitura rigorosa dos textos filosóficos clássicos” adotado pela Universidade de São Paulo através da missão francesa no Brasil das décadas de 40 e 50 do século passado formou as diretrizes básicas do curso e a narrativa predominante sobre a política pedagógica do departamento². Essas diretrizes propostas sobretudo por Gueroult, Goldschmidt e Granger serviram como exemplos a grande parte das instituições universitárias do país nas décadas seguintes (Margutti, p. 399). Ela privilegiava a formação técnica e crítica através da abordagem analítica da História da Filosofia a fim de oferecer aos estudantes instrumentos teóricos para a compreensão da lógica interna dos sistemas filosóficos³.

O estruturalismo promovido buscava produzir uma História da Filosofia que fosse ao mesmo tempo científica e filosoficamente relevante para a Filosofia. Para ser científica, o método deveria privilegiar a lógica interna dos discursos filosóficos expressa nas obras publicadas, ou nos termos de Victor Goldschmidt, o tempo lógico que cada filosofia apresentava. Não caberia ao “historiador-cientista” da filosofia avaliar a verdade ou falsidade de uma doutrina particular, mas apenas a verdade formal dela, a estrutura lógica que emergia do próprio discurso. A verdade de uma filosofia estava no movimento que ela instaurava, a

² Desenvolvida sobretudo por Oswaldo Porchat, Giannotti, Bento Prado Júnior e Ruy Fausto. Margutti, 398.

³ Ver Histórico do Departamento, na página do Depto. de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/departamento/historico>

verdade de uma doutrina “brotava” da verdade formal/lógica e se beneficiava dela. Tendo isso em vista, a obra filosófica por excelência era autônoma e deveria ser estudada por si mesma em sua objetividade, isto é, em sua estrutura lógica. Ao aplicar o método, o historiador deveria ser isento e neutro para que essa objetividade explicitada na estrutura da obra não fosse confundida nem com as condições históricas e psicológicas de seu surgimento nem com partidarismos e julgamentos do próprio pesquisador.

Contudo, para cumprir não só com os requisitos de cientificidade, mas também de relevância filosófica, o método estrutural não tinha o objetivo de ser apenas um método de historiografia. Ele foi elaborado tendo em vista tornar clara uma definição muito específica do que é a própria filosofia: o essencial de uma filosofia, dizia Émile Bréhier que exerceu influência significativa no estruturalismo francês aplicado na USP, é ter uma certa estrutura. A filosofia é identificada como sistema e o método estrutural é o método capaz de explicitar isso. O método torna-se assim, não apenas uma maneira para estudar a “objetividade” dos textos filosóficos, mas também “um instrumento de julgamento filosófico”. Ao se deter apenas no tempo lógico de um texto e identificar nele uma estrutura, um sistema, uma ordem das razões, o historiador da filosofia a um só tempo atingia a objetividade da obra e confirmava a essência da Filosofia: ter uma estrutura.

Tudo isso indica que o método estrutural de leitura que produz uma determinada História da Filosofia, pressupõe uma definição mais ou menos tácita do que é a própria Filosofia. Dessa maneira, o estruturalismo se configura não só como um método de análise de textos que privilegia a lógica de um discurso, uma técnica de leitura que, cá entre nós, faz parte de toda “boa leitura” ou do “bom senso”, mas também propõe uma metafilosofia, ou seja, uma filosofia que pense sobre o que é e, mais importante ainda, **o que não é** um discurso filosófico.

Definir a Filosofia, sua História e seu método a partir da ideia de que ela é essencialmente uma estrutura não é uma afirmação neutra.

Ela só faz sentido quando se tem em vista um horizonte filosófico determinado que remete tanto a Hegel, que sustenta que a História da Filosofia é filosoficamente relevante para a Filosofia, na medida em que ela narra o desenvolvimento do Espírito absoluto, quanto a Kant, que identifica o pensamento racional em geral com a sistematicidade. Para os estruturalistas, a História da Filosofia é filosófica por se ater à “estrutura”. O conteúdo “filosófico” da história da Filosofia reside inteiramente na “estrutura”. É por isso que Goldschmidt diz que a noção de estrutura ajuda a compreender o que é uma doutrina filosófica e através disso, a própria filosofia.

Tendo isso em vista, embora muitos professores e professoras de vários departamentos de Filosofia do país sustentem que apenas os estruturalistas franceses praticaram esse método e sustentaram essa perspectiva específica sobre o que é um discurso filosófico, hoje, o que pensamos a respeito da pesquisa em História da Filosofia? Quais são nossos pressupostos? Não os temos? Eles são claros para nós ou se diluem em uma tradição já confusa e fragmentada, que ao colocar-se apenas como um método ou uma técnica de leitura, infiltra-se tacitamente como uma definição do que é filosofia que restringe e exclui temas, autores e autoras, textos e questões? Se usamos o método de leitura estrutural apenas como uma técnica capaz de facilitar a identificação de argumentos, teses e oposições expressas nos textos que estudamos, o que pensamos sobre a própria filosofia da qual traçamos a História?

*

A filosofia de Gottfried Wilhelm Leibniz é um caso exemplar do problema que estou querendo elucidar aqui. Embora ele tenha sido considerado um autor canônico desde o século XIX, sua entrada na História da Filosofia foi feita mediante uma seleção específica de textos e temas que embora sejam importantes e fundamentais para termos alguma dimensão do que foi a produção dele, estão longe de conferir amplitude para o seu pensamento.

Desde sua morte em 1716, os milhares de textos produzidos por ele a respeito de diversas áreas foram guardados na Biblioteca Real de Hanover (hoje nomeada de Bibliothek Gottfried Wilhelm Leibniz) e aos poucos foram se tornando especializados e, conseqüentemente, fragmentados, mesmo que muito provavelmente Leibniz os visse como um todo unitário. Além disso, devido à fama como matemático, lógico e racionalista que ocorreu logo depois de sua morte, seus textos foram “subdivididos” entre “literatura primária” e “secundária”. Até 1980, a literatura bibliográfica principal de Leibniz tinha 806 artigos sobre metafísica e ontologia, 552 sobre matemática, 430 sobre lógica, 282 sobre epistemologia e 220 sobre ciências físicas. Em contraste, ética e filosofia política continha apenas 154 itens; filosofia política e lei, embora fosse a disciplina que Leibniz se especializou formalmente, continha apenas 135 itens. Teologia e filosofia da religião, 122; Historiografia, área em que Leibniz trabalhou mais da metade de sua carreira, apenas 79 (Antognazza, 2009, p. 03).

Esses índices são representativos da importância que cada um desses campos tinham para Leibniz? Ou são efeitos de uma pressuposição mais ou menos clara de quais temas são ou não relevantes para a Filosofia?

Quando nos deparamos com o problema do estatuto ontológico dos corpos essa seleção e pressuposição fica ainda mais explícita. Tradicionalmente a via de entrada ao problema do corpo ou da substância composta foram princípios metafísicos de Leibniz como o de *harmonia preestabelecida*, *substância imaterial* e *mônada*. O problema surge exatamente porque, analisando os textos metafísicos, esses princípios podem nos direcionar a pelo menos duas teses opostas⁴: os corpos são

⁴ De maneira muito resumida, tendo em vista os conceitos de *substância imaterial* e de *harmonia preestabelecida* seria possível afirmar que o corpo tem algo de substancial na medida em que é um corpo orgânico que é fundamentado por substâncias imateriais e unificado por uma alma do todo/mônada dominante. Por outro lado, na medida em que a relação entre as substâncias é ideal e há uma correspondência entre elas e os fenômenos dos corpos, garantida pelo princípio de harmonia preestabelecida, seria

substâncias na medida em que são unificados pelas mônadas dominantes, ou são fenômenos, na medida em que são resultados das mônadas e têm com elas, uma relação de harmonia preestabelecida. Considerando esses conceitos no século XX tornou-se recorrente, principalmente entre comentaristas anglo-saxões, afirmar que a “posição final”⁵ de Leibniz é a de que os corpos são fenômenos bem fundados e não substâncias, isso porque, textos “confiáveis” remetem apenas às *substâncias simples* que são coerentes com os fundamentos de sua metafísica⁶. Esses trabalhos, ligados à tradição analítica, associam a filosofia a ciência, e tomam a ciência como um paradigma da racionalidade, o que implica em analisar a filosofia através da ideia de objetividade própria das ciências⁷.

Contudo, questiono: seria possível pensar o problema do corpo tendo em vista não só a análise lógica da metafísica leibniziana? Nas cartas ao padre jesuíta Bartholomew Des Bosses, escritas na última década de sua vida, Leibniz trata do problema da ontologia dos corpos diretamente associado com polêmicas teológicas que tinham consequências políticas e práticas consideráveis no âmbito das disputas de poder dentro da Europa. Toda a correspondência é mobilizada para tentar alinhar a metafísica leibniziana com os dogmas da Igreja Católica e os princípios da metafísica peripatética. Ali, Des Bosses questiona se a filosofia de Leibniz poderia explicar o que ocorria na Eucaristia. Desde as postulações do concílio de Trento em 1543, o dogma católico da Eucaristia era sustentado como um ato milagroso em que há uma transubstanciação do pão e do sangue no corpo de Cristo. Ele se tornou

igualmente possível afirmar que os corpos são substâncias e portanto, não há substâncias compostas na metafísica de Leibniz já que os corpos aparecem como fenômenos que são resultados das verdadeiras unidades substanciais, as mônadas.

⁵ Donald Rutherford, 2003, p. 281.

⁶ Essa tese, afirmada em 1994 por Robert Adams em *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist* também é sustentada por Donald Rutherford em *Leibniz the rational order of nature*.

⁷ Anthony Quinton, 1995, p. 666-670.

ponto central de disputas políticas e religiosas entre católicos e protestantes da Europa até o século XVIII.

Leibniz desenvolveu na correspondência o conceito de *vínculo substancial* tendo em vista unir dois discursos: metafísico e religioso que explicasse a um só tempo o que eram as substâncias compostas e o como o mistério católico era possível. Isso pode nos indicar que a questão da ontologia dos corpos não foi apenas um problema decorrente da metafísica de Leibniz como uma consequência lógica de seus princípios, mas também se colocou diante dele por ser objeto de disputas interpretativas não só na Física mas também em debates teológicos e políticos. Leibniz esteve envolvido e interveio neles tendo em vista colaborar teoricamente com as tentativas de reunificar uma Europa dividida em seitas religiosas em que as Guerras de fundo religioso e perseguições eram as ordens do dia.

Essa minha hipótese desloca o tema do corpo da metafísica e o coloca na interseção de questões de teologia, política e ética. Dar legitimidade e foco para textos, cartas, panfletos, que eram considerados como “bibliografia secundária” até a década de 1980, só é possível se pensarmos que talvez o essencial de uma filosofia não seja apenas ter uma estrutura lógica e que o método estrutural pode ser reduzido a uma técnica de leitura indispensável para a pesquisa, mas que não configura sua totalidade. É preciso mobilizar outra definição, mesmo que temporária (e talvez “ser temporária” seja um ponto positivo) que proponha, assim, uma outra *imagem* desse cânone. Se Leibniz é amplamente conhecido por ter sido um matemático e um lógico brilhante, talvez seja possível acrescentar a essa imagem o engenhoso trabalho filosófico e político que realizou, tendo em vista colaborar com o fim das perseguições e guerras de fundo religioso na Europa de seu tempo.

Por que não pensar que a filosofia pode ser aquele tipo de pensamento que nasce da experiência e da exigência de se pensar sobre aquilo que se coloca como uma barreira, como um “impensado”? Considerar a relação entre filosofia e experiência não significa reduzir uma

à outra em um tipo de relativismo histórico, mas significa explorar exatamente a tensão entre as duas. Se situarmos os discursos filosóficos talvez possamos encontrar outro tipo de objetividade para as nossas pesquisas e também para uma reconfiguração ou transformação da História da Filosofia. Penso, portanto, que não podemos nos isentar da incômoda pergunta que talvez continue assombrando pesquisadoras e pesquisadores sobre o que é aquilo de que estamos fazendo História. Enfrentá-la, mesmo que aos tropeços, é ressignificar práticas e saberes, dando novos sentidos para eles.

É preciso repensar a maneira com que fazemos pesquisa em História da Filosofia, como pensamos nos temas filosóficos, por que escolhemos determinadas abordagens para tratá-los, mas, sobretudo e mais importante, por que descartamos umas em detrimento de outras.

Referências

- ANTOGNAZZA, Maria Rosa. *Leibniz: an intellectual biography*. New York: Cambridge Press, 2009.
- ARANTES, Paulo Eduardo. "O essencial de uma filosofia é certa estrutura" e Instauração filosófica no Brasil. In: ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana, uma experiência dos anos 1960*. Coleção "Sentimento da Dialética". São Paulo, 2021 [1994], p. 127-156, 157-179.
- BOLZANI FILHO, Roberto. "Oswaldo Porchat, a filosofia e algumas 'necessidades de essência'". In: SMITH, Plínio Junqueira; WRIGLEY, Michael B. (Org.). *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Coleção "CLE", v. 36. Campinas: Ed. Unicamp, 2003, 87-130.
- CHAUI, Marilena. "Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico". *Cadernos espinosanos: estudos sobre o século XVII*, n. 37, julho-dezembro de 2017, p. 15-31.
- CHAUI, Marilena. "A noção de estrutura em Merleau-Ponty". In: CHAUI, Marilena. *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970, p. 139-47.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Oeuvres*, Ed. F. DE CAREIL, Vol. I-VII. 2e édition. Hildesheim: Georg Olms, 1969.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Opera Omnia*, Ed. DUTENS, L. v. 1-6, Georg Olms, 1989.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Gottfried Wilhelm von Leibniz. Die Philosophischen Schriften*, Ed. GERHARDT, J. C. v. 1-5. Elibron Classics, 2005.
- HARAWAY, Donna. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 4 mar. 2025.
- MARGUTTI, Paulo Roberto. “Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país”. *Kriterion: Revista de filosofia da UFMG*, n. 129, junho de 2014, p. 397-410.
- MOURA, Carlos Alberto R. de. “História stultitiæ e história sapientiae”. *Discurso: revista do departamento de filosofia da USP*, n. 17, 1988, p. 151-71.
- RUTHERFORD, D. *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge University Press: United Kingdom, 2003.

A nudez na *República V*: Platão como instrumento (de Macumbaria) no combate aos Machismos

Fabíola Menezes de Araújo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.11>

1 Introdução

A *República (Politeia)* se realiza com base na Educação (*Paideia*). Como se dá essa realização é um enigma semelhante ao que se estabelece entre a cidade (*polis*) e a alma (*psiquê*). Na obra de Platão, a princípio, para se ter poder na cidade é preciso educar os cidadãos, isso se daria a partir de um jogar (*paideuein*). Com base nessa espécie de jogo político, a alma conseguiria dirigir a cidade. O projeto aqui é supor aquilo que dirigiria a *República* e a alma como um todo. Rédeas (R.X, 601c6), cama, e mesa (R.X, 596b), podem comandar? Para supor esse comando, aqui se estabelece uma conexão entre a nudez feminina e as ‘médicas por natureza’ do Livro V (455e6).

Na *República V* é dito que todos os guardiões devem se despir. O termo da *práxis* da nudez na ginástica é *gymnázō* (γυμνάζω, 457b1-2). Sejam homens sejam mulheres sejam infantes, em jogo na formação dos guardiões (*Paideia*) que dão nome a *Kallipolis*, a cidade mais bela,

¹ Possui graduação e mestrado em Filosofia pela UERJ, doutorado em Teoria Psicanalítica pela UFRJ e outro doutorado em Filosofia pela PUC-Rio. Realizou um pós-doutorado em Comunicação pela UFRJ. E-mail: confabulando@gmail.com

que eles devem se desnudar. Supõe-se que aqueles que viriam a coabitar nesse ginásio, de geração em geração, viriam a reencarnar. Sabe-se que apenas *as guardiãs* precisam ‘se vestir com a virtude’. Ao passo que, sobre os guardiões machos é dito *não* poderem “comer do fruto *enquanto* imaturo”. Ao invés de roupas, é dito que é a virtude quem deve servir de manto para as guardiãs. A princípio, é também a virtude quem deve comandar a cidade. Aqui se investiga os porquês da necessidade da nudez virtuosa.

Há, pelo menos, duas hipóteses que concorreriam para justificar a nudez feminina na cidade ideal: (1) ou as guardiãs deveriam ficar nuas, a exemplo das míticas amazonas, *para* ficarem ‘feias’ e livres *dos* homens, e de seus desejos irascíveis; (2) ou as guardiãs ficariam nuas (R.V, 457a5) a fim de ficarem submissas à verdade, e/ou à comunidade.

Há intérpretes para, pelo menos, mais três posturas exegéticas, por exemplo: 1) para Werner Jaeger e Renata Carneiro, tratar-se-ia, na equiparação valorativa da nudez feminina, de um enaltecimento de mulheres guerreiras que, inclusive, a exemplo das espartanas, já praticariam essa nudez recreativa; 2) para Agatha Pitombo, a nudez feminina soa como uma metáfora de uma sexualidade virginal, ou ainda, de cidades saudáveis (cujas mulheres não usariam roupas) *versus* cidades doentes (com roupas); já 3) para Charles Kahn, e em nossa perspectiva, a nudez feminina funcionaria como uma estratégia de eliminação da *epithymia*, aqui entendida como o desejo, em específico, libidinal.

2 Desenvolvimento – trechos da *Platonis opera* que fundamentam a nossa perspectiva

A expressão *ton epithimitikon* (as paixões, 606d2, 2016, p. 815), ‘desejos’ da parte de baixo da alma, surge em tom de repreensão na R. X, quando é dito que esses desejos precisam permanecer secos. A *Kallipolis* platônica suscita em nós esse jogo de palavras: seria a *epithymia*

uma espécie de fruto imaturo/proibido cuja imaturidade/veneno precisa ser retirada/o; isso a fim de permitir, seja a temperança (*fronesis*, R.X, 621a9), seja o retorno a um paraíso mítico.

Platão constata haver relações naturais, onde o desejo seria apenas hétero, em outra obra, qual seja, no primeiro livro das *Leis*.

Aí, uma dicotomia que atravessa a obra de Platão, a dicotomia entre ‘ideias x desejo’, teria na natureza (*physis*) a sua pedra angular. Essa dicotomia é apresentada, também, no *Fedro*. Cito: “convém saber que em todos nós há dois princípios que nos governam e dirigem” (Phdr., 237d-e, 2011, p. 85), e quais seriam esses dois princípios? (1) Buscar o bem (*arete*), e (2) desejar (*epithymia*). A virtude apenas, ou a busca pelo bem é, nessa passagem, colocada como imperiosa. Esse caráter imperioso levaria intérpretes, a exemplo de Charles Kahn, a identificar na obra platônica um certo messianismo. Talvez apenas um messias mesmo pudesse se livrar totalmente da *epithymia*, trocando-a pela presença de deus.

O messias apenas, no caso, resolveria a antinomia platônica, qual seja, acerca do ‘como’ conciliar lei e prazer. Kahn pondera:

Platão confirma a interpretação que eu sugeri, de acordo com a qual o mito do *Político* serve para relocar o governante perfeito como uma figura divina em um espaço ideal. [...] Existe aqui um traço do político messiânico. A ‘fuga do mal e sofrimento’, que clama por uma regra divina de acordo com a passagem de *Leis* acima citada, ecoa a ‘cessação dos males (*kakon paula*) para as cidades da humanidade’ que tem sido prometida para os reinados dos reis-filósofos (*República V*, 473d5) (Kahn, 2018, p. 264-265).

Na conclusão de Kahn sobre o pensamento ‘pós-socrático’: o Estado platônico exige um líder messiânico, isto é, cuja governabilidade ou capacidade de comandar venha direto de deus. Por isso que Kahn compreende que há

[...] o rei-filósofo da *República*, dotado de conhecimento perfeito... é agora relegado a um passado mítico, ou a um igualmente mítico

futuro'. O paralelo entre o pastor divino do *Político* e o papel dos Guardiões na *República* foi frequentemente traçado (Kahn, 2018, p. 265).

Entender de que forma a nudez feminina poderia vir a ajudar um messias, ou simplesmente os cidadãos de *Kallipolis* a “procurar apenas o bem” é a nossa ambição aqui.

Retornando ao *Fedro*, deduz-se da disposição dos dois princípios em jogo (*areté versus epithymia*) que ‘quem ama, ama’; já quem ‘não ama’ toma como princípio de conduta não o amor, mas o desejo (*epithymia*). Logo, a satisfação da *epithymia* não teria o amor como guia. Colocados como opostos, a *epithymia* precisa ser vencida pelo amor (*Eros*).

De volta à *Kallipolis*: busca-se entender como a nudez feminina pode fazer com que o desejo (*epithymia*) permaneça seco. Como já informado, chega-se aqui a reunir argumentos de várias obras, a saber: dos Livros V e X da *República*, do *Fedro*, além do *Timeu*, e do primeiro Livro das *Leis*.

É também no sentido de atizar a discussão sobre o valor epistêmico da nudez feminina que aqui se pergunta: será que a tese da nudez feminina visa contribuir, ou não, para a manutenção de um *status quo* “machista”, ou sexista?

Em específico do *Timeu* e da *R. X* são trazidos apontamentos sobre a questão da reencarnação onde um ‘machismo’ aparece como que *per si*. Fala-se que se pode reencarnar homem, ou mulher, em conformidade à justiça e à virtude que se consiga sustentar. No *Timeu*, por exemplo, há a degenerescência dos homens que levaram uma vida injusta: se transformam em mulheres na segunda geração (90e, 42b). Cito o 90e-91a na tradução de Rodolfo Lopes (2011): “Entre os que foram gerados machos, todos os que são covardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verossímil, renascem mulheres na segunda geração”. Ora, se um homem for covarde, injusto, ele deverá reencarnar mulher. Renascer mulher soa como uma severa punição. Algo parecido, mas oposto, acontece na *República X*. Nessa obra, uma

mulher, por ser virtuosa, recebe, como prêmio, o poder de reencarnar homem. Atalanta é quem reencarna homem (R. X, 620b6).

O desejo de não se reencarnar mulher mas homem colocaria em xeque a existência de um suposto feminismo em Platão. Porém há o oposto também: Etreu, na mesma passagem da R.X, teria conseguido, como prêmio, reencarnar uma “mulher industriosa” abençoada por Atenas (R. X, 620b-c, p. 849) Se, segundo o *Timeu*, mulheres, em geral, não possuem virtude, e, já nas R. V e X, se elas possuírem virtude, poderão até reencarnar homem (a exemplo de Atalanta), pode ser porque o ato de ser mulher, para Platão, aparece como algo não necessariamente ruim. Para prová-lo, Etreu, ganha, como prêmio dado por Atenas ela mesma, o poder de reencarnar mulher, e poder ser uma “mulher industriosa”.

2.1 República V

A seguir cito o passo 457b, onde aparece a questão da nudez feminina em tradução de Renata Carneiro:

As mulheres dos guardiães devem se desnudar, já que na verdade vestirão a virtude em lugar de mantos, e devem participar da guerra e do resto da vigilância com relação à cidade e não devem exercer outras funções [...] (V, 457ab). [...] o homem que ri das mulheres nuas, que se despem visando o melhor, este, “colhendo o fruto verde do risível”, nada sabe, ao que parece, sobre aquilo de que ri, nem o que faz, [...] é com muita propriedade que se diz, e sempre se dirá, que o *útil é belo, e feio o prejudicial* (V, 457b) (Carneiro, 2014, p. 75).

A passagem acima será dividida em duas partes: (1) a parte da prerrogativa da nudez feminina como um imperativo de *Kallipolis*; e (2) a parte da crítica platônica ao homem que ri de mulheres nuas.

A nudez feminina é indicada, primeiro, como bela (*kalos*, 457b4), depois, como útil (*óphelimon*, 457b6). Essas duas palavras designam também, já no Livro X, a única poesia defensável segundo Sócrates (R. X, 607d-e).

Na interpretação de Carneiro, como as guardiãs “devem ‘apenas’ participar da guerra”, a nudez seria parte de uma estratégia para distinguir os ridículos homens que, inconsequentemente, riem da nudez feminina “colhendo o fruto verde do risível”. Assim, o riso, por um lado, seria um sintoma dos homens que, rindo, se mostrariam inábeis para guerrear, e também para governar, ou mesmo para serem governados por mulheres.

A nudez feminina, por outro lado, seria um parâmetro para distinguir homens sérios *incapazes* de se deixar tomar pelo riso. O desejo de ridicularizar a nudez das mulheres seria, sob esse ângulo, alicerce de uma falta de sabedoria de quem ri. A nudez feminina seria, em outras palavras, uma estratégia de reconhecimento dos líderes. Desejar-se-ia, pois, com a premissa da nudez, se evitar os perigos disso que se entende como um sintoma de cidades infelizes: a misoginia. Mas será mesmo que quem ri da nudez nutre por mulheres ódio (μίσει τοῦ γυναικείου γένους, R. X, 620a)?

Em caso afirmativo, a R.V se revelaria, por causa da tese da nudez, senão um anacrônico libelo feminista. De fato, outra tese dessa obra é tomada como feminista por grande parte dos intérpretes. Há, nesse livro, antes da questão da nudez, a instituição deste bem universal: a instrução, a Paideia. Junto a Platão, as mulheres passariam a ser educadas como (os) homens: fica estabelecido que, independentemente de qualquer diferença natural, ou de classe, todos os guardiães devem ser formados e educados como iguais (R. V, 456b). Já haver feminismo junto à tese da nudez é bem mais controverso.

É no sentido de atçar a discussão sobre o valor epistêmico da nudez feminina que aqui se torna a perguntar: será que a tese da nudez visa contribuir, ou não, para a manutenção de um *status quo* “machista”, ou sexista?

A controvérsia sobre o *status* machista da obra receberá a seguinte leitura na R. V. Nessa obra, cabem às mulheres dos guardiões o ato de se despir sem perder a virtude. Cito: “É preciso que as mulheres

dos guardiões se desnudem, ‘pois se vestirão com excelência, em vez de roupas’ (R.V, 457a5-6). Na tradução de Marques (2010), *areté*, a excelência, isto é, a virtude (*areté*), deve ser um substituto para as roupas femininas.

Para que o desnudamento e a descoberta da virtude possam coexistir, isto é, existir ao mesmo tempo, aqui se pergunta se o poder de se desnudar deva ser colocado como uma opção para as guardiãs. Ou se acaso se trataria de uma obrigação: da mesma forma como os homens já faziam ginástica, as mulheres também deveriam fazê-lo. Quem reivindica a existência de um “Platão feminista” poderá encontrar essas barreiras aparentemente sexistas no “feminismo” platônico: a punição dos homens injustos tornados mulheres, e a nudez como uma obrigação.

Mesmo as feministas defensoras do legado platônico sabem que podem estar pecando por postarem Platão como um autor feminista quando o *status* dessa pretensa equanimidade partiria talvez da nudez de virtuosas guardiãs, servas e úteis em *Kallipolis*.

Afinal, tratar-se-á de um argumento machista, ou feminista, a relevância da nudez feminina, e da beleza desta nudez como de utilidade pública? A seleção olímpica da argumentação de Carneiro quer queira, quer não, condiz com o aceite de mulheres no papel de líderes, e essa conclusão, a princípio, sim soa como feminista, ainda que bem *avant la lettre*. Feminista, por sua vez, costuma ser a equanimidade da educação na cidade.

À semelhança de Carneiro, Werner Jaeger considera que Platão desejava sim distinguir as mulheres como capazes de “envolver-se na roupagem da *areté*”. Através da expressão “*oti to men óphélimon kalon*” o filósofo desejaria revelar uma possível utilidade da beleza feminina para a cidade:

[...] ‘ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν. As mulheres dos guardiões devem envolver-se na roupagem da *areté*, em vez do *himation*, 457 A [...]. De acordo com a tradição por ele (Platão) seguida, essa prática teria

primeiro surgido em Creta, daí passando logo a Esparta, até que por fim se implantou em todas as cidades da Grécia [...] (em suma) esta consideração platônica é um elogio ao modo espartano de ginástica, segundo o qual “as donzelas praticavam nuas a ginástica” (Jaeger, 2013, *Paideia*, nota 220, p. 824, acréscimos nossos entre parênteses)

É dito que o útil belo (*ωφέλιμον καλόν, óphelimon kalón*) da nudez feminina a diferencia do feio, do asqueroso (*αισχρόν, aiscron*). O contrário do belo seria o feio, ou antinatural, o contrário do útil, o inútil, sendo que apenas a nudez bela e virtuosa seria útil, ou, conforme lê-se agora já a partir das *Leis*, natural. Essa natureza surgiria via uma necessidade nomeada como erótica (*ερωτικάις ἀνάγκαις, erotikais anankais*, R. V 458d4).

Assim, o argumento da natureza humana ‘se afinar’ melhor com a nudez feminina é trazido de outra obra, qual seja, das *Leis*. Dessa obra depreende-se que, enquanto os prazeres contrários à *physis* (em grego, *para physis*, entendida como uma tácita oposição à natureza), devem ser defenestrados da cidade nomeada Magnésia, os prazeres de acordo com a *physis* (*kata physis*) devem ser aceitos. Cabe ponderar-se sobre o que seria esse ‘não ser em conformidade à *physis*’. Nas *Leis*, com essa expressão, condena-se a prática da homossexualidade na ginástica. Cito o primeiro livro das *Leis* em tradução e comentários de Hector Benoit:

“Exercícios de ginástica (*guimnázō*) ainda que em muitos sentidos sejam vantajosos às cidades, por outro lado, favorecem as sedições e, sobretudo, ‘estas práticas passam por haver pervertido (*διεφθαρμέναι*) os prazeres do amor conforme a natureza (*τὰς κατὰ φύσιν περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονάς*)’ (*L.I*, 636b)”. Como se vê, parece que o ateniense vê nessas práticas uma certa relação com o desenvolvimento da homossexualidade. De fato, a seguir, o ateniense (também) acusa Creta e Esparta de terem promovido as práticas homossexuais. Como diz ele: “destas perversões, vossas cidades são as primeiras a serem as responsáveis, em companhia de todas aquelas cidades que se dedicam mais aos exercícios de ginástica” (636b-c). Comparando o amor heterossexual e o homossexual, diz o ateniense que a fêmea e o

macho parecem haver recebido “o prazer conforme à natureza (ἡδονὴ κατὰ φύσιν), quando se unem em vista da geração, ao passo que as investidas dos machos sobre machos (ἄρρενων δὲ πρὸς ἄρρενας) ou das fêmeas sobre fêmeas (θηλειῶν πρὸς θηλείας) são *contra* a natureza (παρὰ φύσιν) e advêm, primeiramente, da não dominação do prazer (ἀκράτειαν ἡδονῆς)” (636c). Lembra ainda que todos acusam os habitantes de Creta de haverem inventado o mito da pederastia, aquele de Ganimedes — o jovem raptado e seduzido por Zeus (amor este que, contraditoriamente, é elogiado no *Fedro*, 243e-257b). Como se acreditava que as leis dessa cidade provinham de Zeus, continua o ateniense, os cretenses inventaram esse mito envolvendo ao próprio deus para poderem usufruir desse tipo de prazer. [...] A crítica do ateniense às instituições voltadas para a guerra se estende às práticas homossexuais, que caracterizavam as sociedades militarizadas de Creta e Esparta. Sob o rigor extremo que educava a juventude no sofrimento e dor, que reprimia todo exercício do prazer, na verdade, se manifestaria, sobretudo, nessas cidades, o prazer *pará phýsin* (“contra a natureza”), expressão da total “não dominação do prazer” (Benoit, 2017, p. 441).

Dessa longa citação ressalta-se que: “Comparando-se o amor heterossexual e o homossexual, diz o ateniense que a fêmea e o macho parecem haver recebido ‘o prazer conforme à natureza’.” Para se alcançar o que estaria em jogo nessa conformação do prazer à natureza, sábio nos parece a tese de Tirésias. Segundo o sábio que teria recebido como punição de Hera tornar-se cego, em uma “divisão do prazer” em dez partes, às mulheres caberiam nove partes, e aos homens apenas uma parte de prazer (Tesone, 2008, p. 01).

Seguindo o argumento das *Leis*, a orientação das mulheres, na R. V, para também praticarem a nudez na ginástica visaria prevenir a perversão, a homossexualidade, e, no caso, a promiscuidade que teria lugar quando apenas homens convivem nus. Já na cidade onde as mulheres vêm a ser incluídas na ginástica, a homossexualidade talvez fosse naturalmente evitada. Apenas relacionamentos naturais (leia-se, heterossexuais) viriam a ter lugar. Isto posto, compreende-se que esses relacionamentos seriam causa de prazeres superiores aos provindos de

relacionamentos homossexuais. Visar-se-ia, com a inclusão das mulheres no ginásio, assim, de curar a “não dominação do prazer”, ou a insatisfação causada pela sedição.

O título “Toalete Platônica” nomeia um capítulo de um livro onde Jacqueline Lichtenstein se teria dedicado a estudar como Platão sugere poder-se evitar a sedição com base nas diferenças sexuais. No âmbito de um Platão “feminista” a citada Lichtenstein (1989, p. 36) mas também Magda Guadalupe dos Santos (2015) não deverão causar estranheza nos leitores contumazes de Platão. Com o auxílio da *Nympha Farmácia*, “quintessência da feminilidade”, verdadeiramente útil para a chamada “Toalete Platônica”, a beleza “natural” é colocada em evidência. O mais curioso da leitura de Lichtenstein é tomar a dita *Nympha* como capaz de ensinar, “conforme já sabido, que o sexo verdadeiro é uma comédia” (1989, op. cit., p. 51).

Na cidade com “caráter” incluir mulheres em condição de igualdade visaria assim um prazer superior. No caso, talvez meramente transcendental, e, ainda assim, de ordem heterossexual. Junto a esse prazer (9+1), apenas a alma, no caso, desprovida de vícios conduziria o corpo a um papel menor, de sombra frente à luz. Esse prazer provindo da alma de mulheres guerreiras seria filosófico, e capaz de curar.

No *Fedro* se afirma que a cura (245a-e) não é fácil. Purificados pela loucura, até os poetas acabariam por se tornar capazes de curar também a cidade.

Na R. V não se tem explicitada nenhuma crítica ao homossexualismo. Há ondas. Por meio dessas ondas que viria à tona tanto a nudez quanto a *koinonia* (κοινωνία). Trata-se de uma necessidade nomeada como erótica (ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις, *erotikais anankais*, R. V 458d4). Há a imagem de “três ondas” (τρικυμια, *trikumia*). A terceira, e última, “onda” seria a coroação do rei.

“Mulheres poderem ficar nuas sem serem ridicularizadas”: seria o lema da primeira das três “ondas” (κυμια, *kumã*, 457b6). A segunda

“onda” é anunciada pelo termo (*koinonia*), que se pode interpretar como ‘do ser ente em jogo do ginásio’. É possível que os prazeres relacionados à filosofia sejam os únicos autorizados na cidadela ideal. Vibracionais, quem sabe sonoras, ou mesmo marítimas, essas ondas podem estar relacionadas à necessidade de estarem despidos, no ginásio, todos/as guardiães. Mas afinal, como as duas ondas, sobretudo a onda relacionada à nudez, levariam, ou trariam, a coroa real? Em um ato final apenas a manutenção do poder noético do rei ficaria a cargo das ondas.

Marcelo Marques também se colocara à tarefa de pensar apenas na primeira onda. Em 2010, o filósofo brasileiro nos brinda com duas conclusões que levam em conta a necessidade de uma crítica acirrada “do homem que ri” (*tougueloiou*) ao ver mulheres se exercitando nuas:

A primeira onda termina sutilmente, com Sócrates parafraseando Píndaro e devolvendo a crítica à comédia, pois o homem que ri ao ver mulheres se exercitando nuas “colhe um fruto do ridículo que não está ainda maduro”; aparentemente ele (o homem que ri, em grego ‘*tougueloiou*’) não sabe do que ri, nem o que está fazendo (R.V, 457b2-4) (Marques, 2010, p. 439).

Marques afirma que Platão “devolve a crítica à comédia”. Isso seria uma referência à imagem de um certo fruto verde, ou imaturo. Nas palavras de Píndaro, *atelê sophias karpon drepein, ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπ(ειν)*, “colher o fruto imaturo da sabedoria” (fr. 209 Sn.-M., In: Most, 2010, p. 04) seria justamente falta de sabedoria. Para Platão, esse ato seria mais: seria um ato ridículo.

Não é afirmado explicitamente que quem colhe o tal fruto imaturo o faz *no* ato de ridicularizar a nudez das guardiães. Essa interpretação é uma dedução que se depreende a partir da crítica ao ser que ri (*tougueloiou*). *Ipsis letteris*, Platão, no Livro V, justifica sua crítica ao ridículo a partir de sua crítica ao homem que ri. Na paráfrase de Píndaro, ‘aquele que ri’ (*tougueloiou*) colhe o fruto imaturo da sabedoria. Textualmente, em Platão: “o homem que ri ao ver mulheres se exercitando

nuas ‘colhe um fruto do ridículo que não está ainda maduro’”. *Atelê tougueloïou sophias drepon karpon* — “ἀτελῆ” τοῦ γελοίου “σοφίας δρέπων καρπὸν”. A perífrase, ou metonímia — “o homem que ri (*tougueloïou*)” — condiz com uma leitura do provérbio (paráfrase) de Píndaro, utilizado a fim de fazer comédia (ou seja, fazer o leitor rir) dos que riem da nudez feminina. Na frase revelam-se três tempos: *a priori*, o tempo da condenação dirigida ao riso do homem que ri; depois, o tempo do olhar do homem que se dirige à nudez das mulheres, e, *a posteriori*, da conclusão de que esse homem come o fruto verde.

Se a nudez feminina é reiteradamente referida como passível de ridículo, talvez seja por causa de outro prazer: um chiste de cunho homossexual. Em meio à tarefa de pensar “a primeira das três ondas” Marques colhe ainda a seguinte decisão: de que seja o riso “algo de que não se sabe”. Platão, de fato, afirma que o *tougueloïou* “não sabe o que está fazendo”. Ao que parece, essa personagem, quando se comporta, incorpora, antes, o inconsciente.

Tratar-se-ia, assim, na R. V, de propor novos e diferentes hábitos para as mulheres, mas também de criticar o homem que ri desses hábitos. Isso porque, em última instância, o homem invejaria as mulheres com o poder de serem a primeira onda que leva ao centro da cidade platônica.

3 Considerações finais

Ler Platão como um ato feminista não é fácil. O filósofo afirma, no Livro V, que “não há nada melhor para uma cidade do que ser habitada pelos melhores homens e mulheres, e que este fim será alcançado pelo mesmo sistema de educação, mas que leve em conta as diferenças relativas (457a7-8)” (Trad. Marques). Essas diferenças se comportariam, segundo deduzido neste capítulo, com base no conceito de que mulheres precisam vestir-se com virtude, e o homem não as deve ridicularizar.

Uma diferença de gênero de caráter cômico pode estar na essência da R.V. Por um lado, o homem não poderia rir, já a imagem da *Nympha Pharmacia* citada por Lichtenstein levaria os leitores a tomar consciência da comédia onde, não por acaso, *Atalanta* reencarnaria homem, e *Etreu* mulher. O caráter cômico do sexo consistiria em uma alternância de sons masculinos e femininos. A princípio, apenas as mulheres poderiam rir disso. Mas por que?

Se, de acordo com a primeira das *Leis*, o *Ateniense* sugere apenas a heterossexualidade como conforme à *physis*, na R. V não fica evidente como as diferenças de gênero viriam a ser no seio das três ondas. Assim, a equanimidade entre os guardiães machos e fêmeas de “formação” (*paideia*) para ambos os sexos, ficaria atrelada às diferenças de tom de voz. Repetindo: uma das diferenças a serem levadas em conta na aparente nudez das mulheres seriam as ondas sonoras — sobretudo as diferenças entre os tons de voz relacionados ao prazer.

Pode ser que a equiparação da nudez feminina à masculina visse a (1) tornar nítida a superioridade e a utilidade das mulheres em causar prazer; (2) forçar o retorno da vergonha, ou da falta de vergonha, na manutenção de práticas hetero ou homossexuais, como os em voga tanto na pederastia institucional grega, quanto no mito de *Ganimedes*.

Por um lado, não se sabe se haveria vergonha, ou asco, ou seja, se seria ‘feio’ que os homens mantivessem relações homossexuais na frente de mulheres também nuas, mas, segundo as *Leis*, a homossexualidade tenderia a ser considerada, por Platão, como contrária à natureza.

Por outro lado, a causa das mulheres com virtude deverem ficar nuas pode ser a manutenção da felicidade na *polis*. Nas *Leis* é dito:

Os deuses, por piedade de nós, humanos, permitiram que as Musas, Apolo e Dioniso dirigissem nossos coros nos trazendo alegria (664e-665a). Lembra ainda que, conforme concordaram, adultos e crianças, livres e escravos, homens e mulheres, todos deveriam cantar e

encantar, assim, a vida da cidade. Como diz o ateniense, a cidade inteira deveria “se encantar (ἐπαύδουσαν) sem cessar ela própria com os mitos, variando as formas constantemente, para que a diversidade apresentada torne os cantores insaciáveis de hinos e nestes encontrem prazer (665c)” (Platão, p. 447).

Na Magnésia o encantamento ficaria sob encargo dos mitos também platônicos talvez (Santoro, 2018). Entenda-se que a relação entre os cidadãos e os prazeres, já na *República* está colocada como sendo entre comunidade e mulheres. Aí, a natureza se colocaria radicalmente em mulheres referidas como médicas por natureza desde pelo menos o Livro V (455e6).

Como *κατα φύσιν*, de acordo com a natureza, teriam lugar as ondas dentre as quais a *κοινωνία* — que, como já dito, envolve a concepção de que tanto as mulheres quanto as crianças não sejam de propriedade de ninguém, mas de posse de toda comunidade. É a própria comunidade quem ficaria, assim, responsabilizada pela educação de todas e todos — sendo que

[...] o princípio que subjaz a essa demonstração é o de que a atribuição das funções depende, não de nomes, mas de ideias (454a6-7), ou seja, (para) ser exequível depende de ser segundo o poder da realidade natural de cada ente (*δινατη φύσις* – 453a1) mesmo que isso esteja em desacordo com a linguagem corrente (454b4-9) e com as ações usuais (452a7-8) (Araújo, 2014, p. 108).

Por fim, aqui se discorda tanto de Carneiro quanto de Jaeger na interpretação da nudez feminina como útil em si. Interroga-se essas interpretações no que tange ao livre-arbítrio outorgado às mulheres guerreiras. Não se concebe que essas mulheres viessem a ter qualquer liberdade no âmbito da escolha dos líderes da cidade ideal. Ao nosso ver, essa escolha ficaria a cargo de Deus. Pode-se relevar, do Livro X, expressões como: “Sabendo disto o Deus” (597d, 2002, p. 39); ou ainda, na tradução de Alberto Nunes, “Deus tinha perfeita consciência disto” (2016, p. 789). Desejando ser o produtor da cama que realmente é, e não

um fabricante qualquer desta ou daquela cama, Deus ele mesmo oporia falsos imitadores do divino rei (*basileus*), este sim com acesso à verdade e à natureza.

Caberia, portanto, às mulheres guerreiras apenas guerrear e, na medida do possível, cuidar daqueles que, escolhidos por Deus, viessem a se mostrar capacitados a agir em proveito da filosofia. Talvez rindo da perspectiva de que, quando o homem que ri as ridiculariza, deseja, na verdade, apenas ir ao encontro de outros homens. Ele não suportaria a comédia em que mulheres poderiam reencarnar por meio de vozes pelas quais se alternariam sons, musicais talvez, femininos e masculinos.

Compreender como, por meio dessa alternância, os poderes político e filosófico poderiam se unir (473d3) foi, em parte, o que também se desejou aqui. Em proveito de *Kallipolis*, a cidade mais bela, posto que com aptidão para a filosofia, Sócrates chega a chamar até de “velha e querida mátria como dizem os cretenses” (575d7) a nudez. Se as mulheres viessem a poder ficar nuas sem serem ridicularizadas, se tanto essas quanto as crianças pudessem ser da responsabilidade de todos, aí, o caminho para o enfrentamento da terceira e última onda (R.V 458a-473c-d), poder-se-ia abrir-se — e o poder político viria a ser dado a um filósofo-rei, ou rei-filósofo.

Para que os guardiães possam ficar felizes (466a), para que as mulheres possam ter a mesma educação que os homens (451e), sendo algumas, inclusive, referidas como “médicas por natureza” (455e), seria preciso, primeiro, acabar com o hábito de se ridicularizar hábitos diferentes de mulheres diferentes.

Referências

ARAÚJO, Carolina (Org.). *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro: Letras 2014.

- BENOIT, Hector. *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.
- CARNEIRO, Renata Augusta Thé Mota. *A noção de imagem nos livros V, VI e VII da República e suas implicações na formação do filósofo*. Tese. 2014. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/10685>. Acesso em: 20 mar. 2022.
- JAEGER, Werner. *Paideia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KAHN, Charles H. *Platão e o diálogo pós-socrático o retorno à filosofia da natureza*. Trad. Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Loyola, 2018.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. *La couleur éloquente, rhétorique et peinture à l'âge classique*-Flammarion, 1989.
- MARQUES, M. P. "Paradoxo e natureza no livro V da República". *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 51, n. 122, p. 429-440, jul. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2010000200006>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- MENEZES DE ARAÚJO, Fabíola. "Descoberta de Destino, Castração e Morte na Máquina Cibernética". *Psicanálise & Barroco em Revista*, v. 10, n. 2, 2019. Disponível em: <https://seer.unirio.br/psicanalise-barroco/article/view/8697>. Acesso em: 11 ago. 2024.
- MOST, Glen. "Que antiga querela entre poesia e filosofia?". *Organon*, Porto Alegre, v. 24, n. 49, 2010. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/28996>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: 2016.
- PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: 2011.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/plugin-file.php/363788/mod_resource/content/0/Platão_Timeu-%20Completo.pdf. Acesso em: 05 dez. 2024.
- PLATO. *Oeuvres Complètes. Tome VI. La République. Livres I-III*. Trad. Emile Chambry. Société d'édition: Les Belles Lettres, France. 1932.
- PITOMBO Bacelar, Agatha. *Tragoidíai: cantos de cura? Representações da doença nos cultos dionisíacos e em tragédias de Sófocles*. Tese. Brasília. 2018.

- SANTORO, F. A Poética de Platão. In: CORNELLI, Gabriele & LOPES, Rodolfo (Orgs.). *Platão*. São Paulo: Paulus / Portugal: Coimbra Companions. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- SANTOS, M. G. dos. “A revisão dos argumentos na Politeia V: Vlastos e o feminismo em Platão”. *Clássica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 28, n. 2, p. 161-170, 2015. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/369>. Acesso em: 30 mar. 2023.
- TESONE, Juan Eduardo. “O divino gozo”: o narcisismo feminino e os místicos. *Rev. bras. psicanálise*. São Paulo, v. 42, n. 4, p. 139-143, dez. 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2008000400016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 03 dez. 2024.

Los rostros de Platón

María Cecilia Colombani¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.12>

1 Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la problemática de la *polis*, como hecho decisivo del nacimiento de la filosofía, en el marco de lo que podríamos llamar la constitución del sujeto ético-político-estético.

La pregunta recae entonces en la formación del ciudadano, del *aner politikos*, y, en ese marco, se despliega el trazo de un proyecto programático que hace de la cuestión de la formación un núcleo de inquietud dominante. El programa solidariza Filosofía y Educación como campos afines y complementarios en la consolidación de un cierto tipo de sujeto, llamado a ser el que gobierne la ciudad a partir de sus capacidades.

Asimismo, la inquietud recae en la trama cultural ya que define el grafo de lo Mismo y de lo Otro en materia antropológica. Viejo tema transitado por el pensamiento antiguo, retorna en la *polis* clásica frente a la necesidad de trazar la cartografía de lo que se ajusta a lo Mismo y lo queda territorializado en el *topos* de lo Otro a partir de su conducta

¹ Universidad de Morón; Universidad de Mar del Plata; Asociación Filosófica de la República Argentina; Asociación Argentina de Filosofía Antigua; Asociación Argentina de Estudios Clásicos. Centro de Estudios Clásicos y Humanísticos, Universidad de Coimbra. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com

indeseable. Gesto antropológico que define la urdimbre cultural como suelo de instalación de los varones mortales².

Si la palabra *philosophia* guarda en su campo lexical la idea de amistad, *philia*³, a partir de la raíz de *philos* y del propio campo lexical del verbo *phileo*, amar, podemos pensar las relaciones entre amistad, filosofía y educación.

La filosofía se amiga con la educación como medio de consolidación de la formación del ciudadano, de aquel que aspira a gobernar el asunto común, como marca distintiva de la ciudad.

Si la amistad o la camaradería generan lazos de reciprocidad y cercanía entre los miembros del cuerpo político, la amistad traba la relación entre el proyecto filosófico y el programa educativo que lo consolida y lo materializa.

En este horizonte de sesgo político-antropológico y de sesgo foucaultiano, a partir de la visita del pensador francés a la *polis* clásica en relación al uso de los placeres⁴, queremos pensar algunas dimensiones de la filosofía platónica que impactan, a nuestro criterio, en el marco recortado.

Proponemos como proyecto de trabajo una lectura comentada a modo de juego a partir del texto clásico de Conrado Eggers Lan, *El Sol, la Línea y la Caverna*, donde el helenista propone el tratamiento de la filosofía platónica por ciertos ejes problemáticos, mostrando, de este modo, los distintos rostros de Platón. Abordaremos tres ejes tomados por el autor, el Platón político, el Platón ético y el Platón pedagogo y ampliaremos en estudio con dos nuevos ejes, el Platón médico y el Platón arquitecto.

² Garreta, M Belleli, C. *La trama cultural*. El autor trabaja la tensión entre Mismidad y Otredad constituyendo lo que antropológicamente define el campo de la Mismo, de lo semejante y homogéneo, mientras el campo de la Otredad constituye el campo negatizado de lo Otro, de lo heterogéneo y lo diferente.

³ Deleuze, G. *¿Qué es filosofía?*

⁴ Foucault, M. *Historia de la Sexualidad* Vol. II El uso de los placeres.

Tomamos la idea de *pro-blema* para pensar su dimensión filológica como aquello que está arrojado hacia adelante, constituyendo un promontorio, un obstáculo a sortear. Es el obstáculo lo que interpela, lo que convoca al ateniense como aquel objeto que da que pensar, y que nos convoca e interpela a partir de su actualidad, convirtiendo a Platón en un pensador clásico.

Proponemos, como juego filológico-filosófico, partir de cada núcleo de inquietud y desde allí, abrir el juego interpretativo y reflexivo.

Distintos rostros de Platón que, no obstante, constituyen las distintas aristas de un pensador multifacético.

2 El Platón político

Proponemos partir de la presencia del término *polis* en la configuración el adjetivo *politikos* y así arribar a la idea de *aner politikos*. Se impone recordar que el advenimiento de la ciudad representa un hecho capital, una verdadera revolución intelectual que para algunos autores representa la condición de posibilidad de la propia filosofía. En términos de J.-P. Vernant la filosofía es hija de la *polis*⁵, su medio de producción. De modo semejante, la fábrica de conceptos a la que G. Deleuze apunta tiene como medio de producción esa misma *polis* como usina productora a la filosofía⁶.

Es esta *polis* el espacio de inscripción del *aner politikos*, del varón político, que hace de los asuntos de la ciudad su núcleo de inquietud. Se trata de la gestión o administración, *khresis*, del asunto común como aquello que como medio cohesionante, está emparentado con el propio concepto de amistad. Los *philoí* son de alguna manera los *homoioi*, los

⁵ Vernant, J.-P. *Los orígenes del pensamiento griego*, Cap. IV. El universo espiritual de la *polis*.

⁶ Deleuze, G. *¿Qué es filosofía?*

semejantes, que comparten el asunto común, determinando su inscripción política en la *polis*.

La ciudad está colocada *es to meson*, en el punto medio, en el punto común a todos, en el punto exacto en que se coloca un asunto que atañe al grupo de *philoí*, en el espacio de mayor visibilidad, accesibilidad y publicidad; desde ese lugar, la *polis* representa un *pro-blema* a reflexionar⁷.

El término *khresis* es fundamental en nuestro planteo. Remite a la idea de gestión, administración, uso. La gestión de la *polis* como cuerpo político no es un asunto aislado de la gestión, sino que guarda estrecha vinculación con la gestión de uno mismo como sujeto temperante, transido por la *sophrosyne* como valor dominante.

Si bien trataremos el tópico en el siguiente apartado, queda claro el isomorfismo estructural en el horizonte de la gestión como *pro-blema*. No hay distancia de este modo, entre el espacio privado y el espacio público en materia de administración. El término *chresis* resulta clave a la hora de pensar la gobernabilidad de la propia ciudad como órgano a regular, pero también del propio individuo como aquel que aspira al gobierno de sí, a la potestad sobre sí mismo, a la soberanía sobre sí mismo, lo cual está íntimamente relacionado con el uso de los placeres, *chresis ton aphrodision*, como sustancia ética.

El gobierno de los demás implica la gestión del propio gobierno, de la construcción estética de una vida conforme a virtud y, esto, a su vez, se inscribe en el campo de *ta aphrodisia* para pensar lo que Michel Foucault ha denominada una “genealogía del sujeto del deseo en su retorno a los griegos”⁸.

Es este el punto nodular donde la política y la ética anuncian sus vecindades en la consolidación de un modelo de subjetividad, alejado de la *hybris* como polo opuesto a la mencionada *sophrosyne*.

⁷ Detienne, M. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Cap. V. El proceso de secularización.

⁸ Colombani, M.C. *Foucault y lo político*. Políticas del alma.

3 El Platón ético

La apertura de un nuevo punto de problematización es arbitraria y no responde a un viraje temático. La política y la ética traban sus diálogos y las mezclas y contaminaciones serán una constante en el pensamiento platónico que hace de ambas los pilares de la consolidación de un *topos* más justo.

En realidad, la cuestión de la *khresis* plantea la actitud de un cierto cuidado sobre uno mismo, *epimeleia heautou*, de una atención sobre sí en clave de preocupación y atención constante. Desde ese lugar del cuidado de uno mismo es posible tender un puente hacia el otro y cuidar de él en gesto recíproco. ¿No es acaso esta una nueva arista del concepto de *philia*? ¿No es el cuidado recíproco la ley que regula las relaciones entre los *philoí*? ¿No sobrevuela sobre el tópico la dimensión del verbo *phileo*?

Nociones como *epimeleia*, atención, *epistrophe*, retorno, y *therapeia*, cuidado, son capitales a la hora de comprender este gesto que se inscribe, a su vez, en una dimensión política, asociada a la gobernabilidad como inquietud y a la dimensión ética como construcción de sí, escribiendo, una vez más, las líneas de continuidad entre lo privado y lo público.

Desde el *topos* político arribamos al Platón ético, transitando esos rostros que dan cuenta de una unidad en el pensamiento del ateniense.

Partimos del mismo juego filológico que propusimos oportunamente y entonces nos acercamos al campo de significación de la palabra *ethos*, de donde deriva ético, para ver cómo esa presencia define el objeto de preocupación. *Ethos* alude a actitud de vida, manera de vivir, costumbre.

El modo de vida del sujeto se yergue en objeto de preocupación e inscribe al *aner politikós* en una dimensión ético-estética que lo lleva a hacer de su vida una obra de arte, un objeto bello. La vida deviene vida

filosófica, conforme a la soberanía de *to kalos*, lo bello, y de *to agathos*, lo bueno, como ideales rectores de la constitución del sujeto clásico. Recuerdos presentes de la vieja *kalokagathia* socrática.

El varón prudente se inscribe así en una dimensión *etho-poiética* haciendo del campo lexical del verbo *poieo*, su propio destino como ciudadano. Hacer, producir, crear es la marca de una gesta subjetivante que contribuye a la gestión de la *polis* como cuerpo político en su conjunto.

Sin duda el tópico roza una dimensión estética donde el varón, convertido en un *tekhmites*, en un artesano de su actitud de vida, modela su *bios* conforme a *arete*, excelencia. La vida no es un instante aislado, sino la sucesión continua de los momentos que la hilvanan como un todo, *holon*.

El tópico roza una cuestión fundamental a la hora de pensar los modelos de subjetivación construidos al amparo de una dimensión que arrancó siendo política, el tema de la libertad. En efecto, las prácticas sensatas y voluntarias que el sujeto elige para devenir un varón temperante abren el *topos* de la libertad porque son elegidas a partir de la conveniencia consensuada de las mismas. Se trata de prácticas elegidas por el propio sujeto que lo convierten en un sujeto responsable de sus propios actos.

Ahora bien, si la política y la ética enlazan sus dominios, la clave radica en ver cómo se inserta, en esta mesa de *philoí*, la educación como dispositivo que vehicule esa política de la existencia como llave de la institución y consolidación de una ciudad ideal.

Este es, sin duda, el momento del Platón pedagogo.

4 El Platón pedagogo

Una vez más el juego filológico propuesto nos remite a bucear en la palabra y hallar las marcas en ella misma del nuevo objeto de preocupación. El término nos invita a transitar un doble frente. En

primer lugar, *pais*, hijo, niño, muchacho. En segundo lugar, el campo lexical del verbo *ago* nos devuelve otro horizonte de sujeción. El primer término abre el panorama etario de la preocupación. Son los jóvenes, como bien sabemos, la materia virgen para una tarea de formación que tiene como *telos* último la formación del mejor ciudadano. Proponemos pensar en qué medida el programa educativo se convierte en la posibilidad de poner en acto las potencialidades de los jóvenes, de hacer presente aquello que está contenido en ellos y de actualizarlo a través de una tarea de conducción, término perteneciente al campo lexical del verbo.

Conducir es entonces la manera en que aparece un Otro en la tarea poiética de formación, abriendo el juego de un maestro y un discípulo. Un nuevo *philos*, un camarada que parece dirigirse al mismo punto y que, desde una natural disimetría estatutaria, ayuda a recorrer el camino. Desde esta perspectiva ese Otro despliega una *therapeia*, un cuidado sobre el joven, en tanto sujeto de formación filosófico-moral. *Therapeia* como la actitud propia de los *philoí*, de los que conviven en un mismo cuerpo político, orientados por los mismos fines, tal como ya señaláramos.

La formación se inicia en el momento de mayor maleabilidad de los jóvenes; allí donde la tarea subjetivante rinde sus mayores frutos. Se trata siempre de una apuesta a futuro porque esa tarea de re-actualizar las virtualidades de los jóvenes constituye la condición de posibilidad de la construcción de un cuerpo social con las características que la *polis* requiere.

Del cuerpo individual al cuerpo social la tarea poiética se inscribe en la educación como medio de producción de la subjetividad.

La segunda perspectiva está dada por los matices que el verbo *ago* despliega. De este modo, más allá de la dimensión de la conducción queremos pensar en la co-dirección de ese Otro del que hablaríamos oportunamente. El maestro opera como un agente de transformación subjetiva. La figura socrática representa el ejemplo más claro de esa

tarea pedagógica devenida en gesta ético-política. La misión pedagógica de Sócrates es precisamente inducir en los jóvenes la dimensión de la *epimeleia* como el cuidado que hace del sujeto un varón prudente. Tal fue su desvelo. Tal fue su gesto agujerante de interrogar a los jóvenes como forma de inculcar la *epimeleia heautou* como forma de vida.

Esta mediación del Otro en la empresa pedagógica ubica al maestro y al discípulo en una relación de camaradería, un *pathos* mutuo de *philia* en la búsqueda de un mismo fin; la tarea se presenta como un “ir de camino”, como define K. Jaspers la propia filosofía, donde las preguntas son más importantes que las respuestas porque mantienen abierto el camino y la tensión interrogativa⁹.

Otros dos horizontes vigorizan el Platón pedagogo y refuerzan la gesta educativa. En primer lugar, nos referimos al *diá-logos* como herramienta política.

El proceso de secularización de la palabra y el saber y la progresiva confiscación de privilegios, que la consolidación de la *polis* implica, han desbaratado el imperio de la vieja palabra mágico-religiosa, al tiempo que se inaugura, en el mismo corazón de la experiencia mítica, un nuevo tipo de palabra, la palabra *diá-logos*, propia de la asamblea de guerreros¹⁰. En la senda de aquel *logos* que marca el definitivo debilitamiento de la vieja palabra ritualizada, la experiencia filosófica despliega el *diá-logos* como *methodos*, camino, dibujando un nuevo punto de contacto entre los *philoí*.

La dimensión semántica del término nos lleva a algunas consideraciones. La preposición *dia* alude a la idea de atravesar, cruzar, mientras que optamos por no traducir *logos* a partir de su riqueza. El horizonte de significación implica pues la imagen de cruzar, de atravesar los *logoi* mutuos, a fin de ascender conjuntamente en ese “ir de camino” que la experiencia filosófica implica. El *diá-logos* constituye así el

⁹ Jaspers, K. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia humana*. Cap. Los orígenes de la filosofía.

¹⁰ Colombani, M. C. *Homero. Una Introducción crítica*. Una arqueología de la palabra.

“orden del discurso”¹¹, la arquitectura discursiva que Platón estratégicamente define de cara a su proyecto pedagógico; arquitectura que obedece a reglas específicas de formación discursiva; es siempre con el Otro con quien se construye la experiencia dialógica y esto vuelve a poner la imagen de los *philoí* en la escena pedagógica.

Una última dimensión del Platón pedagogo nos remite al Platón metafísico y tangencialmente nos referiremos al tópico. El conocimiento de la Idea, de la máxima realidad ontológica, implica un esfuerzo y una dificultad que exige una apuesta pedagógica de máxima intensidad.

La dificultad que entraña “aquello que verdaderamente es”, *ton*, y “que siempre es”, *aei on*, implica una puesta a punto de una herramienta didáctico-pedagógica de cuño platónico, deliberadamente construida *ad-hoc*, que no es otra que la alegoría como representación o imagen comparativa.

Esta herramienta tiene la finalidad de explicar o decir las cosas de otro modo, en la línea del campo lexical del verbo *allegoréuo*, como modo de facilitar la comprensión en el marco del “ir de camino” ahora hacia los más bellos objetos, caracterizados por su mayor realidad ontológica y, por ende, de mayor dificultad en su intelección.

La alegoría cumple así una nueva función en la línea del cuidado del *philos*; protege, de alguna manera, su ascenso y, sobre todo, preparar su alma para el conocimiento de “lo que verdaderamente es”, de lo que no cambia y permanece idéntico.

Ahora bien, ¿Qué ha motivado este despliegue de inquietudes que nos ha llevado a recalar en los distintos rostros platónicos? ¿A qué obedece esta tarea subjetivante y estetizante que nos ha permitido esbozar algunos comentarios en torno a la *philia* desde distintas vertientes? ¿Qué *topos* interpela desde su demanda histórica para movilizar

¹¹ Foucault, M. *El orden del discurso*.

los ejes de preocupación que hemos esbozado y que parecen obedecer a una perspectiva teleológica?

Quizás sea el *kairos*, la oportunidad y la ocasión favorable de pensar un nuevo rostro.

Es la hora del Platón médico.

5 El Platón médico

La *polis* está enferma y su resquebrajamiento habla por las claras de su desintegración, ya que como el propio Platón sostiene la ciudad ya no se rige por las viejas costumbres y se ha visto arrastrada por todo tipo de corrientes. La Carta VII¹² es elocuente al respecto ya que la juventud de Platón se ha visto conmocionada por dos hechos históricos que lo marcaron significativamente, la Guerra del Peloponeso, con el consecuente desplazamiento del concepto de enemigo, antaño considerado extra muros, y la muerte de Sócrates en el 399.

Si Sócrates constituía el ciudadano por excelencia, el varón de la *kalokagathia* y la consumación del ideal clásico, la condena de la ciudad habla de la ignorancia de la misma, de su ceguera entendida desde la metáfora médica y de su incapacidad de albergar en su seno al varón más sabio de la ciudad; aquel que ha hecho de su vida una obra de arte.

La ignorancia es una forma de esa ceguera y ésta, a su vez, una forma de la injusticia. Como anticipamos, la ciudad enferma expulsó de su centro al varón más prudente y ello constituye el síntoma más nítido de la enfermedad.

El esquema nosográfico se reactualiza con el diagnóstico de la situación que la propia Carta define, la declaración del papel de la filosofía en la gesta de reconstrucción de la *polis* como *organon* y la figura de quien será, de alguna manera, el *iatros*, el médico, el que conoce el

¹² Platón, *Cartas*.

pharmakon que restablezca la salud de la ciudad; que pueda sanarla y sanearla de sus impurezas.

Pensada desde este lugar, la Carta VII opera como un punto de alerta de lo que pensamos en términos médicos, asociando una nueva relación de *philia*, de cercanía y proximidad entre medicina y filosofía.

Platón opera como un médico experto, que conoce perfectamente la *tekhne*. Diagnostica el mal de la ciudad y pone la enfermedad, *nosos*, en distintos registros, delineando un panorama de los males que la aquejan; en su dimensión de *iatros* ve que la misma ha ignorado las viejas costumbres, *nomoi*, que el número de sus leyes ha crecido desproporcionadamente y que la ciudad está vapuleada por toda clase de opiniones que generan un malestar a partir de los síntomas descritos.

Platón enfatiza la metáfora médica y advierte que no cesará en sus males la ciudad hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos porque son, en última instancia, los que están capacitados para hacerlo. Recta y verdaderamente filósofos es la más clara referencia a la pseudo filosofía que encarna el sofista.

La mención explícita del Platón médico a la verdadera dimensión del filósofo se inscribe naturalmente en la metáfora médica de erradicar el mal de la ciudad, esto es, la figura del sofista, como daño manifiesto de la *polis*.

He allí la clave de la enfermedad y la tarea terapéutica de un médico que se precie de tal, es erradicar toda clase de *nosos*, que fracture el dinamismo y la *armonía* del cuerpo, sea el individual, sea el político.

El tema es hallar el *pharmakon*. Platón sabe de quién depende y lo enuncia desde su tarea terapéutica. Sólo a la filosofía como modo de saber le compete brindar una visión total y perfecta de lo que es justo. En efecto, el filósofo conoce el remedio porque conoce la idea de la Justicia, conoce lo "Justo en sí" como antídoto que sanará la ciudad.

Diagnóstico, síntomas, males, remedios, médico, vocablos todos que aluden a un esquema terapéutico que el *iatros* parece sugerir

como modo de curar, *therapeuo*, la injusticia que es la verdadera enfermedad. El campo lexical del verbo devuelve, no obstante, una polise-mia que impacta en el *logos* platónico, velar, cuidar, atender, estar al servicio de, curar. El filósofo es el *philos* de la *polis*, y por ello la cuida, la cura, la atiende, la honra.

Magnífico dispositivo político-educativo que da cuenta de una voluntad de construcción, de un gesto poiético devenido en tarea política, motor, sin duda de la obra platónica.

6 Consideraciones finales: el Platón arquitecto

Ha llegado la hora de un nuevo rostro.

El Platón arquitecto está sentando las bases de la *therapeia*, del tratamiento y del cuidado del enfermo, en el punto en que define quién debe ser el que gobierne la ciudad, el aspirante a su conducción.

El *philos* de la justicia es quien se erige en el mejor gobernante porque se ha preparado para el fin. Ha recorrido el camino de *ta mathemata*, de los estudios superiores, lo cual exige un arduo trabajo.

Claro está que el punto de llegada supone un arribo tardío. Antes Platón ha delineado el andamiaje ético-político que ha inscrito al varón prudente en el circuito isomórfico que implica la consideración de los tres *topoi* donde se mide la racionalidad de aquel que será el mejor entre los guardianes, su propio cuerpo, su *oikos*, hogar, y la *polis* en su conjunto como *organon* ordenado. Territorios isomórficos donde se mide y examina las cualidades del gobernante¹³.

De la *therapeia* del cuerpo, a la del *oikos*, como estructura compleja, y de ésta a la de la *polis*, como *macro-topos*, el circuito poiético impacta en el concepto de *sophrosyne*, operador de toda transformación posible.

¹³ Colombani, M. C. *Foucault y lo político*. Políticas del cuerpo.

No obstante, el Platón arquitecto debe diagramar la cartografía que hilvana la relación entre política y metafísica para construir el edificio del saber y de la acción; relación que da cuenta en qué sentido la metafísica constituye el fundamento, *arkhe*, de la política.

Si bien hemos trabajado en un horizonte de fuerte anclaje ético-político-pedagógico, no podemos dejar de mencionar, más allá de que su tratamiento no forma parte del presente trabajo, que el fondo último de la cuestión seguirá siendo de registro metafísico.

Referências

- COLOMBANI, M.C. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- COLOMBANI, M. C. *Homero. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997.
- DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.
- EGGERS LAN, C. *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: EUDEBA, 1975.
- EGGERS LAN, C. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Colihue, 2000.
- FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1993.
- GARRETA, M, BELLELI, C. *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires: Caligraf, 1999.
- JASPERS, K. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: FCE, 1981
- LIDDEL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendin Press, 1996.
- MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1980.
- PLATÓN. *Diálogos I, II, V*. Madrid: Gredos, 2000.
- VERNANT, J.-P. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA, 1976.

Nietzsche e a decadência fisiológica no caso Sócrates na obra *O crepúsculo dos ídolos*

Antonio Mateus Xavier Crispim¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.13>

1 Introdução

O presente trabalho tem por interesse investigar a crítica nietzschiana sobre a personagem Sócrates presente no capítulo “O problema de Sócrates” na obra *O crepúsculo dos ídolos*. Neste breve capítulo, Nietzsche discorre sobre um Sócrates decadente não somente no sentido estético, mas principalmente em sentido fisiopsicológico.

Uma vez que Nietzsche interpreta o mundo como vontade de potência (*Wille zur Macht*), todo indivíduo ou produção humana que expressa sua potência enquanto crescimento é considerado saudável. Em contrapartida, aqueles que retraem seus impulsos, forças de criação, pulsões vitais, são considerados por Nietzsche como tipos doentios. É nesse sentido que Nietzsche elege Sócrates como aquele que primeiro negou a vontade de potência enquanto expressão orgânica na história do pensamento ocidental.

Portanto, a importância dos estados fisiológicos é crucial ao diagnóstico nietzschiano sobre o pensamento socrático-platônico. Por fim, pretendemos abordar a desagregação dos impulsos operada pelo

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú. Mestrando em Filosofia pela UVA. E-mail: antoniomateus063@gmail.com

pensamento socrático platônico, que proporcionou o surgimento de um tipo fisiologicamente enfermo, que, segundo Nietzsche, reverberou em toda história da filosofia ocidental. Com a crítica de Nietzsche aos valores socrático-platônicos, o filósofo alemão pretende apontar a questão do que verdadeiramente importa em sentido filosófico. Eis que surge a expressão “tomar o corpo como fio condutor”. Se é verdade que a filosofia pretendeu eliminar tudo aquilo que decorre das funções fisiológicas, Nietzsche pretendeu, a partir da crítica a Sócrates, não somente investigar, mas operar um movimento de resgate de questões verdadeiramente importantes, a saber, o mundo dos corpos, das pulsões, das paixões, dos instintos e forças atuantes da humanidade.

2 Origem da doença socrática

Em meados de 1888, poucos meses antes de seu colapso nervoso, Nietzsche trabalhava em uma obra intitulada “Vontade de Potência”², que nunca chegou a ser efetivamente terminada. O projeto fora abandonado no mesmo ano, dando lugar à outra obra, dividida em quatro partes e intitulada “Transvaloração de todos os valores”, cujo primeiro capítulo se chamaria *O Anticristo*. É a partir desses escritos que surge o texto inicialmente nomeado de “Ociosidade de um psicólogo”, e depois renomeado de *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. Como destaca Mortinari (1997), o projeto da “Transvaloração de todos os valores” juntamente com o *Crepúsculo dos ídolos* fazia parte de uma obra magma intitulada “Vontade de Potência”. Assim surgiu o *Crepúsculo dos ídolos*, que segundo o próprio filósofo, é uma declaração de guerra contra tudo aquilo que foi imposto pela tradição ocidental (CI Prefácio). Com isso, o livro surge como uma espécie de diagnóstico da civilização ocidental, ou ainda, é quando o autor define sua tarefa enquanto filósofo. É nesse sentido que Nietzsche usa a metáfora do

² Cf. Marton, 1990, p. 25

martelo como instrumento para destruir ídolos. É com esse martelo que Nietzsche declara guerra aos ídolos absolutos, aos conceitos eternos e imutáveis. Ou como o autor assinala logo no Prólogo da obra “Uma outra convalescença, em algumas circunstâncias ainda mais desejada por mim, está em auscultar ídolos... Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é meu “mau olhar” para este mundo, é também meu “mau ouvido” (CI Prefácio) — Em *Ecce Homo* Nietzsche acrescenta “é a exceção entre os livros: nada existe de mais substancial, mais independente, mais demolidor — de mais malvado” (EH, Crepúsculo dos ídolos, 1). Em resumo, Nietzsche declara guerra à verdade delimitada pela tradição ocidental.

O primeiro título dado ao texto “Ociosidade de um psicólogo” faz alusão ao autor, isto é, Nietzsche, como um psicólogo que concebe sua obra no ócio. Em outras palavras, o psicólogo é aquele que se coloca como questionador, um investigador dos pressupostos que forjaram os valores e verdades absolutas. O primeiro aforismo da primeira sessão Máximas e Flechas, revela o teor ao qual Nietzsche entende a psicologia “Ociosidade é o início de toda psicologia. Como? Psicologia seria um — vício?” (CI, Máximas e Flechas, 1)³. Portanto, estamos diante de um psicólogo que pretende destruir os valores absolutos, valores estes que no entender de Nietzsche, forjaram o tipo psicológico decadente. Mais do que isso, o psicólogo nietzschiano é aquele encarregado de diagnosticar um certo tipo de indivíduo mórbido, decadente não só no sentido psicológico, como também fisiológico⁴. Tudo aquilo que até agora se

³ Desatacamos a nota de Paulo Cezar de Sousa sobre essa tradução “A ociosidade é a mãe de toda psicologia”: a tradução literal seria “o começo de toda psicologia”, pois a frase é uma paródia do provérbio que diz: *Müßiggang ist aller Last Anfang*, “A ociosidade é o começo de todos os vícios” (GM, p. 94).

⁴ Adotamos aqui a definição feita por Wilson Frezzatti: “O termo “fisiologia”, no contexto de nossa investigação, não se refere apenas aos processos biológicos. O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos, o que permite que o sentido nietzschiano de “fisiológico” seja ampliado. Assim, “processo fisiológico” passa a significar luta de *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento. Esse sentido de “fisiologia” não pode ser substituído como sinônimo pelo

chamou de verdade, a saber: mundo inteligível, sujeito, alma, espírito, são sintomas de *decadence*; ou ainda se preferirmos, ficções inutilizáveis (FP, Primavera de 1988, 14 [122]). Portanto, aqueles que se colocam no caminho da verdade, estão em declínio de potência, de vitalidade, de alegria. Ou ainda, a decadência dos metafísicos está contraposição ao tipo psicológico saudável nietzschiano.

A pergunta que surge dessa sentença nietzschiana é: por que a psicologia seria um vício? Se consideramos a psicologia como parte do método genealógico, isto é, como um modo de questionar os valores estabelecidos, as verdades e dualidades das filosofias idealistas, podemos concluir que a psicologia surge como parte da tentativa nietzschiana de revalorização dos instintos e pulsões fisiológicas. O psicólogo nietzschiano seria, portanto, o indivíduo que em seu ócio, coloca-se diante da tarefa de ressignificar os valores antes estabelecidos, a saber, os valores que constituíram a moral metafísico-religiosa da civilização ocidental. Nesse sentido, a psicologia confunde-se com o próprio procedimento metodológico da filosofia nietzschiana. Em outras palavras, trata-se, portanto, de identificar a raiz dos valores metafísicos.

Nietzsche elege Sócrates, ou antes, a personagem Sócrates descrita nos diálogos de Platão, como aquele que primeiro postergou a realidade metafísica em detrimento da realidade corporal. Mas antes de adentrarmos a essa discussão, cabe-nos tecer alguns importantes esclarecimentos sobre a figura de Sócrates nas obras de Nietzsche, que segundo Meneghetti “aparece cerca de 320 vezes no decorrer da obra nietzschiana, sem contar expressões como socrático e socratismo que aumentariam a proporção (Meneghetti, 2014, p. 75)

termo “biologia”, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. Em outras palavras, a “fisiologia”, nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico: mas ainda se refere a uma “unidade”, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos (Frezzatti, 2022. p. 68).

Cabe destacar, que a crítica de Nietzsche a Sócrates tem seu início já em *O Nascimento da Tragédia*, primeira obra publicada de Nietzsche. O filósofo alemão aponta Sócrates como o principal responsável por inverter os valores estéticos do mundo grego. Antes de Sócrates, imperava a harmonia entre o que ele denominou de espírito apolíneo e espírito dionisíaco⁵. Através da supervalorização da realidade racional e dos valores metafísicos, Sócrates operou um verdadeiro declínio dos instintos e pulsões. No entender de Nietzsche, tal inversão reverberou em toda filosofia posterior. Em determinada passagem, Nietzsche chega a se referir aos instintos apolíneo e dionisíaco em sentido fisiológico. “Do sonho e da embriaguez, em cujas manifestações fisiológicas cabe observar uma contraposição correspondente a que se apresenta entre o apolíneo e o dionisíaco” (NT p. 28). No contexto de nossa investigação, isso mostra que já o jovem Nietzsche, já nas suas análises estéticas sobre a arte grega, considerava o âmbito fisiológico como imprescindível no entendimento das questões humanas e no estabelecimento da própria investigação genealógica que ele viria a desenvolver posteriormente.

Ainda no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche se refere a figura do *Sócrates moribundo*, que ao levantar a crença na imortalidade da alma, e consequentemente a crença em mundo suprassensível, forjado através da elevação da alma pela dialética, inaugurou a cisão entre mundo aparente e mundo transcendente, demolindo assim, a harmonia que havia antes, sobrepondo o instinto apolíneo — representado pela racionalidade — ao dionisíaco — representado pelas paixões. O crucial aqui, é que ao supervalorar uma determinada força estética, no caso de Sócrates, a apolínea, tem-se claramente a necessidade de negatizar a sua força oposta, a dionisíaca. O pensamento, e a própria realidade tornam-se, portanto, dualistas. O antagonismo torna-se não só regra, como também método filosófico.

⁵ Cf. NT § 1-2.

Se para Nietzsche as pulsões e paixões são instintos criadores, em Sócrates tornam-se a origem do erro, do engano e da ilusão “Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa — criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, e a consciência em criador” (NT § 13). Com isso, o homem teórico dissolve a verdadeira arte trágica, trazendo para o centro do pensamento ocidental, questões de cunho ético.

Podemos elencar alguns motivos que lavaram Sócrates a operar tal inversão. O primeiro deles, é a tentativa de oferecer um remédio ao mundo grego. Somente a consciência era capaz de curar a doença que afetava o ocidente. A felicidade passa a estar estreitamente vinculada a sabedora, surge então a equação Virtude=Sabedoria. Ora, se a felicidade depende do bom uso da consciência, e essa por sua vez é distinta do corpo, o que resta a Sócrates? Desprezar o corpo. O corpo é a fonte de todo mal, empecilho para verdadeira realidade, a saber, a alma. Temos como resultado desse movimento socrático, a dissolução dos impulsos criadores dionisíacos. Embora o dualismo corpo-alma remonte as tradições órficas e pitagóricas, é aqui que encontramos o cerne da crença em um outro mundo e conseqüentemente na alma imortal na tradição filosófica ocidental, resultando assim, na cisão entre alma e corpo. Assim, o dualismo torna-se uma doutrina conceitual (Barrenechea, 2002).

2.1 Decadência fisiopsicológica em *O Problema de Sócrates*

Embora Nietzsche dedique vários momentos de *O Nascimento da Tragédia* a figura de Sócrates, é somente em *O Crepúsculo dos ídolos*, livro considerado da terceira fase nietzschiana, que o filósofo irá dedicar um capítulo inteiro ao filósofo grego. Com o título de *O Problema Sócrates*⁶ é o segundo capítulo que compõe o livro. Neste breve capítulo,

⁶ Sobre a relação entre esse capítulo e o termo *Decadence*, Frezzatti acrescenta “Esboços de ‘O problema de Sócrates’ aparecem, por exemplo, no fragmento póstumo 14 [92] da

Nietzsche discorre sobre um Sócrates decadente não só no sentido estético, mas principalmente em sentido fisiopsicológico. Porém, diferente de outros escritos de Nietzsche, o livro parece seguir uma coesão conceitual. Com esse segundo capítulo, Nietzsche parece querer revelar o iniciador, i.e, Sócrates, como a figura central de sua crítica. Com isso, nos reservamos a liberdade de mencionar os títulos dos demais capítulos do livro (“A ‘razão’ na filosofia”; “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”; “Moral como contra natureza”; “Os quatro grandes erros”; e “Os ‘melhoradores’ da humanidade”) que dialoguem com a crítica nietzschiana a fisiopsicologia socrática. Nossa atitude se justifica pela necessidade anunciada por Nietzsche no início da obra, ou seja, o de rompimento com a metafísica, sendo o livro todo, um instrumento para tal procedimento.

Aqui, se inserimos um conceito importante em nossa discussão, trata-se do conceito de *décadence*⁷. Em sentido negativo, em sua última fase mais madura⁸, esse termo figura associado a imagem de Sócrates, ou quando não, a um tipo de decadência moral. Essa associação fica claro quando Mortinari (1997) evidencia que o texto “Problema Sócrates” era o início do capítulo intitulado “Filosofia como *décadence*”, que faria parte da obra inacabada Vontade de Potência. Nesse sentido, temos que a filosofia enquanto *décadence*, é expressada e encarnada na figura de Sócrates. Como complemento, de acordo com Marton “embora o termo *décadence* apareça pela primeira vez numa anotação póstuma do outono de 1883 (Nachlass/FP 1883, 16 [5], KSA 10.497), ele está

primavera 1888. Sócrates, junto com Platão, é mencionado no fragmento intitulado “Filosofia como *décadence*”, 14 [94] da primavera 1888, e, junto com Pirro, em “Crítica à filosofia”, 15 [5] da primavera 1888, no qual a filosofia também é vista como decadência. No fragmento póstumo 16 [73] da primavera/verão 1888, o título “O problema de Sócrates” também aparece. Em todos esses excertos, verdade e moralidade estão relacionadas. De modo muito sucinto, podemos dizer que a equação “Verdade = Bem” é vista, por Nietzsche, como sintoma de decadência (Frezza, 2008, p. 310).

⁷ Cf. Silveira, 2022.

⁸ Sobre os períodos na filosofia de Nietzsche, conferir a definição adotada por Karl Löwith (1991, p. 31-37) e por Scarlett Marton (1990, p. 23-27).

presente de forma recorrente nos textos publicados ou destinados à publicação em 1888” (Marton, 2020, p. 46). Portanto, o termo *decadence* está associado a um problema. Trata-se, contudo, do diagnóstico nietzschiano em relação a filosofia ocidental. Nesse sentido, a decadência do pensamento ocidental, na concepção de Nietzsche, é entendida como um sintoma do niilismo. O critério de valoração da vida por Nietzsche, a saber, a própria vida, é aqui adotado como filtro segundo o qual o filósofo alemão diagnostica toda e qualquer tipologia de decadência fisiopsicológica. Portanto, o principal sintoma da decadência fisiopsicológica é a negação da vida, que por sua vez, trata-se da negação dos impulsos ou forças criadoras. É por isso mesmo que sabedoria no sentido socrático, significa declínio de vida. Já no primeiro parágrafo do capítulo, Nietzsche enfatiza:

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom — um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver — significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto (CI, II, 2).

Nessa passagem, Nietzsche sinaliza sua descrença em relação aos sábios da filosofia, que julgaram a humanidade doente, quando na verdade, eram eles, sábios, os verdadeiros *decadentes*. Os grandes sábios, que na tradição ocidental são vistos como os encarregados por trazer a humanidade a verdade, sempre fora da terra, foram também os responsáveis, por não suportar a vida enquanto devir, negadores da existência. O diagnóstico dos grandes sábios revela uma verdadeira descrença em relação a vida, aos impulsos, as paixões, e as forças atuantes em sentido imanente.

O modelo socrático permeou toda uma tradição metafísica ocidental. Ora, se a vida é vista como uma doença, então deve haver um remédio para tal enfermidade. Sócrates, pelas palavras de Platão, foi o primeiro a inserir este modelo de pensamento na filosofia. A crença

extrema na racionalidade e no pensamento lógico, é resultado de um diagnóstico feito por Sócrates, o de que a vida estava em declínio, e só a crença em um mundo ideal, cuja a razão e a dialética tornam-se o meio de acesso a verdade, era o remédio que a civilização grega necessitava.

Outro motivo para o movimento socrático-platônico de cisão da realidade, era a ideia de que os instintos estavam em e desordem. ‘Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte’ (CI “O problema de Sócrates” § 9). Aqui, a sensibilidade é vista como fruto do erro, e, portanto, a verdade só pode estar fora desta. Desse modo, um único instinto deveria ser soberano, e os demais devem servir a este. É aí que surge e se insere a metáfora do instinto apolíneo como dominante. Não só a filosofia, mas também a arte e todas as produções humanas a partir da inversão socrática, são permeadas de espírito metafísico e descrença nos impulsos fisiológicos.

Não obstante, temos também como desfecho desse pensamento, a negação extrema do corpo, pois é neste que se encontra a origem dos instintos e pulsões, inimigos da verdade na visão socrático-platônico. Só existe uma verdade, e ela não pode estar no corpo, pois este, uma vez que é temporário, errante, não pode pertencer ao caminho da verdade absoluta, nesse caso, ao mundo suprassensível. Portanto, o corpo é grande empecilho na elevação do sábio até o mundo ideal e verdadeiro. Isso fica mais claro na seguinte passagem “nesta vida não aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo [...] e conservando-nos puros de todas as suas imundícies até que o deus venha nos libertar” (Platão, 1966, 66a-67d). Essa passagem ilustra o motivo pelo qual Nietzsche considerava Platão e Sócrates “como instrumentos da dissolução grega, como pseudo gregos, antigregos” (CI, §2), pois ao negar o mundo orgânico dos impulsos, o corpo passa ser um inimigo da vida.

2.2 O corpo como fio condutor

Em contrapartida a essa ideia, Nietzsche considera o corpo como o fio condutor de toda a sua filosofia. O vendeiro sábio na ótica nietzschiana, é aquele que se afirmar enquanto corpo pensa, e não como um pensamento que possui um corpo, atentando para seu estado fisiológico em sentido afirmativo. Nesse sentido, Sócrates é o decante em sentido fisiológico, pois não só descuida do trato com o corpo, como também cria uma realidade além-do-corpo para justificar sua negação. Dessa maneira, a fisiologia é o filtro pelo qual o filósofo identifica o que seria fisiologicamente saudável e fisiologicamente doente. Ao todo, Nietzsche refere-se ao prefixo “físio” 24 vezes ao longo da obra *O crepúsculo dos ídolos*, quase sempre em sentido negativo, fazendo referência aos grandes sábios da tradição metafísico-cristã.

A importância dos estados fisiológicos é crucial ao diagnóstico nietzschiano sobre o pensamento socrático-platônico, tanto que ele afirma: “esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se — ter de situar-se — negativamente perante a vida” (CI §2). Em Sócrates, a consciência domestica os instintos, que uma vez desregrados, afastam o verdadeiro sábio da felicidade. Daí “provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos” (CI, II, 4).

A desagregação dos impulsos operada pelo pensamento teórico, proporcionou o surgimento de um tipo fisiologicamente enfermo. Disso decorre que, para além da figura histórica de Sócrates, podemos elencar o filósofo ateniense como o modelo de um projeto, que por sua vez produziu a filosofia metafísica dualista. O que Nietzsche faz é, talvez com intenções didáticas, analisar fisiologicamente o tipo Sócrates. Podemos concluir, a partir disso, que o remédio socrático, o seja, a dialética, “assassinou” o pensamento trágico, que verdadeiramente, privilegiava aspectos mutáveis, corpóreos e instintivos da vida. Em suma:

Escolhe-se a dialética apenas quando não se tem outro recurso. [...] A dialética pode ser usada apenas como legítima defesa, nas mãos daqueles que não possuem mais outras armas. É preciso que se tenha de obter pela força o seu direito: de outro modo não se faz uso dela (CI, II, 6).

Além disso, a dialética, segundo Nietzsche, tem como princípio fisiológico a auto conservação dos impulsos. Como indica Frezzatti “profusão de vícios indica anarquia de instintos, ou seja, segundo nossa interpretação, uma configuração de impulsos na qual nenhum prevalece e domina os outros, o que revela decadência” (Frezzatti, 2008, p. 315). Portanto, fica claro a intrínseca relação entre o termo *decadence* e dissolução dos impulsos, ou ainda, inversão dos instintos. Em outras palavras, o “médico” Sócrates diagnosticou a “doença” grega e ofereceu o remédio: tornar-se senhor de si (CI §9).

Outra condição importante apontada por Nietzsche, é o aspecto de Sócrates, descrito no aforisma 3 como feio e plebeu. A rigor, esse aspecto torna-se importante na medida em que “feio” e “plebeu” estão associados a degeneração fisiológica. Justamente porque Sócrates contrariava o tipo nobre helênico, Nietzsche a associa ao tipo plebeu. É feio, pois seu comportamento privilegia aspectos metafísicos da realidade, ao passo que para Nietzsche, os valores nobres estão associados a afirmação da vida. Este é o motivo que leva Nietzsche a descrever Sócrates como antigrego (Frezzatti, 2008).

Nesse sentido, a dialética, além de ser um remédio contra os valores nobres, é uma vingança contra os valores do mundo grego. É o instrumento que Sócrates encontrou para dissolver os valores do tipo nobre nietzschiano. Abreviando, “o dialético tira a potência do intelecto do adversário” (CI, O Problema de Sócrates, §7). Assim, ao despotencializar o interlocutor, o dialético cria um sistema de guerra a sabedoria trágica, que como dissemos antes, pode ser representada pelo instinto dionisíaco.

Mas seria a dialética tão nociva assim aos valores nobres? Ela mesma, poderia não ter vingado? Podemos dizer que a exacerbação da racionalidade foi vista por Sócrates como a cura para a doença grega. Além disso, ele concluiu que sua condição não era um caso isolado, mas sim uma condição de toda Atenas. A anarquia dos instintos estava em toda parte. Em suma, Sócrates supôs que seu remédio serviria a todos. Á vista disso, o uso da razão estava em Sócrates diretamente ligado a ideia de verdade, e essa por sua vez, estava diretamente ligada a moral. Saber a verdade, significa agir bem moralmente, ou seja, a dialética resulta necessariamente em uma moral, como aponta Nietzsche no parágrafo 10:

O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma luz diurna — a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo... (CI, II, 10).

Essa passagem revela que, no entender de Nietzsche, o moralismo grego, a partir de Platão, pode ser considerado como um sintoma fisiológico, daí o filósofo usar a expressão “patologicamente”. Tal estado fisiológico revela-se como a condição pela qual Sócrates e toda filosofia a partir dele, é considerada por Nietzsche como um grande engano, uma grande ilusão, ou em resumo “Toda moral do melhoramento, também a cristã, foi um mal-entendido” (CI O problema de Sócrates 11). Não obstante a isso, a moral decorrente da dialética, a ver de Nietzsche, não é capaz de superar a decadência grega suposta por Sócrates. Toda e qualquer moral de aperfeiçoamento é um ideal a parte do mundo enquanto dinâmica de forças instintivas. Assim, a moral é, portanto, um sintoma da degeneração fisiopsicológica no caso Sócrates.

Se Sócrates considerava a racionalidade exacerbada como solução a decadência dos valores da Grécia antiga, Nietzsche considera esse

movimento como a verdadeira doença por excelência. Daí temos que, uma hierarquização das pulsões é vista em sentido positivo aos olhos de Nietzsche, ao passo que uma anarquia dos mesmos é vista negativamente. É por esta razão que o valor da vida não pode estar fora da realidade fisiopsicológica, tal como pensou Platão, ao apontar o valor da vida no mundo inteligível. A vida para Nietzsche é processo de fluxo contínuo de forças, na medida que uma multiplicidade, e não a dualidade, é condição essencial na configuração da realidade. Em última instância, o valor da vida não pode ser avaliado, pois nada há fora desta.

Contudo, uma condição fisiologicamente decadente, não seria privilégio tão somente do indivíduo, mas também dos povos e da cultura. É nesse sentido que a cultura e a moral dos povos ocidentais foram contaminadas pelo espírito socrático-platônico, uma vez que o modelo dualista adotado por Sócrates e Platão reverberou em toda história do pensamento após estes. Desse modo, se uma determinada cultura ou um determinado povo, tem como princípio a moral de auto conservação dos instintos e das pulsões criativas, por exemplo, está fadada também a decadência fisiopsicológica.

O procedimento crítico de Nietzsche a luz a fisiopsicologia, é entendido como um diagnóstico. A dialética, encarnada na figura de Sócrates e Platão, é sinônimo de despotencialização fisiológica. Os filósofos, que ele intitula ironicamente como sábios, não operaram senão através da “fórmula de decadência”. Daí o filósofo alemão afirmar “*Ter de combater os instintos — eis a fórmula para a *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto* (CI, O Problema de Sócrates, 11). Não obstante, a dialética operou uma verdadeira desvalorização do corpo, pois uma vez associada a verdade e a moral, ela minou as possibilidades de uma filosofia a partir de questões de cunho fisiológico. Os grandes sábios “esses idólatras de conceitos” (CI, A “Razão” na Filosofia, 1), projetaram na filosofia, a crença em uma realidade supra terrena. O corpo, nesse sentido, deve ser domesticado, o que na visão de Nietzsche torna-se auto conservação de forças, pois uma vez não

expressadas em sentido ativo, ficam retidas, provocando assim um processo de adoecimento fisiopsicológico, não somente no indivíduo, como também na cultura e nos povos em geral.

Por fim, como cerne de nossa análise, podemos concluir a íntima ligação que Nietzsche faz entre decadência e fisiologia. Sócrates é degenerado, pois não suporta fisiologicamente os estados de afirmação corporal, que na sua maioria, estão longe do caminho da verdade. O corpo se mostra como inimigo da verdade, daí a necessidade da moral dos fracos. É por esse motivo, que por fim, Nietzsche cita no penúltimo aforisma do segundo capítulo:

Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da decadência ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da decadência — eles mudam sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido... A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença — e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... Ter de combater os instintos — eis a fórmula da decadência: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto — (CI, II, 11).

Como interpretação dessa passagem, podemos dizer que o remédio previsto por Sócrates, na verdade, foi a deflagração de uma doença maior, perdurando por séculos e marcando toda história do pensamento ocidental. A decadência estava instalada como modo de filosofar. Ao analisar o “Problema Sócrates”, Nietzsche pretendeu destacar um modelo de tipo decadente em sentido fisiológico. É a partir do desvelamento desse modelo que Nietzsche irá, na sequência, associar também a moral cristã como um mal-entendido. A guerra aos instintos é, na verdade, sinônimo de fraqueza, em sentido orgânico e psicológico. No fim, a moral de aperfeiçoamento, a elevação dos valores metafísicos, são na verdade, expressões de antinatureza. Daí, também, por

exemplo, o filósofo denominar o capítulo 5 de “Moral como antinaturalidade”.

3 Considerações finais

Com a crítica de Nietzsche aos valores socrático-platônicos, Nietzsche pretende apontar a questão do que verdadeiramente importa em sentido filosófico. Eis que surge a expressão “tomar o corpo como fio condutor”. Se é verdade que a filosofia pretendeu eliminar tudo aquilo que decorre das funções fisiológicas, Nietzsche pretendeu, a partir da crítica a Sócrates, não somente investigar, mas operar um movimento de resgate de questões verdadeiramente importantes, a saber, o mundo dos corpos, das pulsões, das paixões, dos instintos e forças atuantes da humanidade.

Referências

- BARRENECHEA, Miguel Angel de. “Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do dualismo”. In: *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*, 177-188. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- FREZZATTI, Wilson. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2022.
- FREZZATTI, Wilson. “O PROBLEMA DE SÓCRATES”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, jul./dez. 2008.
- MARTON, Scarlet. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MENEGHATTI, Douglas. “As imagens de Sócrates na filosofia de Nietzsche”. *Kinesis*, v. VI, n. 12, dez. 2014, p. 74-88.
- MORTINARI, Mazzino. *Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos*. Cadernos Nietzsche 3, p. 77-91, 1997.

- NIETZSCHE, Friederich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: 2019a.
- NIETZSCHE, Friederich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: 2019b.
- NIETZSCHE, Friederich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: 2021.
- NIETZSCHE, Friederich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras: 2000.
- NIETZSCHE, Friederich. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- PLATÃO. *Obras completas*. Madri: Aguilar, 1966.
- SILVEIRA, Rafael Gonçalves. “Decadence e vida: uma introdução ao tema da decadência em Friederich Nietzsche”. *Revista Alamedas*. v. 10, n. 2, 2022.

O papel da eloquência na convergência do saber com a vida prática na *Sexta Oração* de Vico

Marcelo Lopes Rosa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.14>

1 Introdução

O objetivo principal deste texto é discutir como Vico apresentou a relação entre sabedoria, linguagem e a vida em sociedade em sua *Sexta Oração* inaugural da Universidade de Nápoles. Segundo Vico, essa oração foi organizada em duas partes: na primeira, ele apresenta a sua perspectiva sobre quais seriam os fins dos estudos e, na segunda, qual seria a ordem de estudar adequada para tais fins. Naquela primeira parte, Vico recorre aos tópicos da história bíblica de Nemrod e dos mitos de Orfeu e de Anfião, enquanto recurso aos lugares comuns dos temas da corrupção e da correção da natureza humana. Tais tópicos ilustram a importância que Vico atribui à língua enquanto garantidora da coesão social, pois a falta de eloquência de Nemrod dispersa a humanidade, enquanto a sabedoria eloquente de Orfeu e de Anfião reúne os dispersos. Isso põe em relevo a fé que Vico terá nesse momento de que uma sabedoria unida a eloquência seria capaz de produzir frutos para a vida prática e promover maior harmonia social e política. Nesse

¹ Doutorando em Filosofia pela UFU. Professor de Filosofia do IFPR, *campus* Paranavaí. E-mail: marcelo.rosa@ifpr.edu.br

momento, Vico não parece acreditar que a sabedoria e a virtude estejam naturalmente unidas, mas demonstra que para produzir o elo entre o saber e a virtude é necessário o intermédio da eloquência, ou o recurso à capacidade de coesão social que tem a língua. A ordem de estudar, apresentada na segunda parte, destaca a importância da formação humanista, a qual estava sob ataque dos demais modernos, que deveria partir do estudo das línguas para depois apreciar temas abstratos e retornar, em seu final, aos temas da vida prática civil e política. A partir de tais perspectivas, Vico apresenta que o discurso retórico deve assumir a função de ajustar a mente à verdade, o ânimo à virtude e a língua à eloquência. Portanto, partindo dos exemplos bíblico e mitológicos, Vico faz uma oposição entre a sabedoria e a insensatez colocando a falta da eloquência como veículo da ruína social, enquanto a sabedoria com eloquência promoveria o ressurgimento da vida em sociedade, sem deixar de levar em consideração os juízos da mente e as ações do ânimo, dando ênfase ao compromisso ético e político do “sábio prudente”.

2 Eloquência e vida prática na *Sexta Oração*

Nessa oração, Vico apresenta os saberes científico, prático e da língua como elementos que tanto podem ser causa da corrupção da humanidade, cuja consequência é a dissociação, quanto como remédio ou correção da natureza humana. Dessa maneira, o infacundo da língua, ou a falta de eloquência, representado pelo tópico de Nemrod e da torre de Babel, causa a confusão da mente, que se enche de opiniões falsas, levando os humanos a praticar ações virtuosamente reprováveis e egoístas que lhes dispersam e dissociam. Em outra via, a sabedoria com eloquência, representada pelos tópicos de Orfeu e de Anfião, torna os humanos sociáveis, dedicados ao trabalho e obedientes às leis. Logo, na *Sexta Oração*, Vico apresenta a falta de eloquência como origem da dispersão social e, por outro lado, propôs a sabedoria com eloquência

como o remédio para correção do corrompimento da natureza humana e de ressocialização, sendo isso um verdadeiro manifesto da taumaturgia retórica viquiana, conforme Corsano (1935, p. 44).

Para Corsano (1935), Vico, na Sexta Oração, atribuiu o grau de suprema dignidade espiritual a eloquência e a considerou como elemento essencial para a *sapientia*, dando ao discurso um papel civilizador e confiando em tal modelo de sabedoria com eloquência com um “encargo quase terapêutico, portanto, de correção e libertação da estultice e barbárie feroz do homem primitivo, assim como da *infantia* ou inaptidão expressiva e espiritual da criança” (Corsano, 1935, p. 44).

O tema da corrupção da natureza humana ou ainda das dificuldades que surgem para o conhecimento científico causado por dificuldades na linguagem, ou na língua, era um problema recorrentemente debatido entre os modernos. E Vico, além de sua *Sexta Oração*, tematiza os problemas causados pelas dificuldades na língua como os demais fizeram, mas, por outro lado, também insistiu em discutir o papel que a língua ou a linguagem assume para a restauração da ordem social ou o estabelecimento do conhecimento científico, desde que haja uma ordem adequada de estudar ou daquilo que ele entende por método.

Nesse aspecto, Souza Filho (1999) afirma que enquanto os demais modernos tratam a linguagem sob suspeita devido ao abuso das palavras, por sua imprecisão e confusão, de estarem eivadas de erro, tornando-se em veículos de transmissão das crenças falsas e de enganos da tradição, o que é “um argumento que percorre a tradição moderna de Sanchez e Bacon a Descartes e Locke” (Souza Filho, 1999, p. 20), Vico, de outro modo, valoriza a linguagem em consequência do conhecimento do criador² (Souza Filho, 1999, p. 21), um tema presente

² Embora Souza Filho esteja discutindo aqui os textos posteriores de Vico, pode-se perceber que a valorização que Vico atribuiu à linguagem em suas Primeiras Orações, enquanto capaz de recuperar o humano corrompido, mantém-se nas últimas obras de Vico como o meio pelo qual torna possível compreender a constituição da identidade das nações, assumindo um caráter menos pessimista da linguagem em relação aos outros modernos.

no *De ratione*, porém mais conhecido pelo *De antiquissima*. E assim, Vico, com seu método de análise e interpretação da tradição com a filologia na *Ciência nova*, em que a “ciência da história e da cultura das tradições humanas depende do entendimento de sua linguagem”, diferenciou-se dos demais modernos ao fazer com que a linguagem “deixe de ser vista como veículo dos erros e enganos da tradição, [...] tornando-se o meio pelo qual uma sociedade pode compreender a constituição de sua identidade” (Souza Filho, 1999, p. 22).

Sob influência da importância que os humanistas atribuíram à linguagem retórica, a estrutura do discurso da *Sexta Oração* é inspirada naqueles aconselhamentos que Cícero (1999) fez para seu filho na obra *Dos deveres*, pois Vico dá conselhos para a vida prática daqueles estudantes de uma Nápoles em conflito e dividida. E evitando ser claro sobre os principais conflitos políticos da cidade, Vico utiliza de recursos retóricos para destacar o papel social que a sabedoria deve assumir para uma melhor convivência social e a melhor política possível. A partir de sua obra autobiográfica, ou *Vita*, pode-se afirmar que aquelas orações tinham mais a intenção de se apresentarem sob a aparência de “conselhos”, que serviriam para a vida prática dos estudantes ao “propor argumentos universais oriundos da metafísica para a aplicação à vida civil” (Vico, 2017, p. 104), seguindo aquele modelo da obra *Dos deveres* (Cícero, 1999) e evitando qualquer tipo de controvérsia política, científica ou filosófica com seus ouvintes³.

Assim, tomando emprestado o modelo bíblico da Torre de Babel e os mitológicos de Orfeu e de Anfião, a ausência ou presença da eloquência funcionaria como movimento inicial tanto para a dissociação quanto para a reunião da humanidade em sociedade. Isso justificaria a ordem adequada, ou método, dos estudos que deveria iniciar pela linguagem para uma formação mais completa da sabedoria, indicando

³ Sobre as controvérsias em Nápoles, Corsano escreve que, em assuntos polêmicos, Vico “se guarda de pronunciar-se a favor ou contra” e ainda “coloca-se acima de qualquer controvérsia científica ou filosófica” (Corsano, 1935, p. 52).

a importância da eloquência no fortalecimento da ciência, da política e da ética.

O título que Vico deu à Sexta Oração merece destaque. Ele pode ser traduzido como: “O conhecimento da natureza corrompida dos humanos convida a completar o orbe inteiro das artes liberais e das ciências, e expõe a reta, fácil e perpétua ordem para sua aprendizagem”⁴ (Vico, 2002, p. 60), sendo pronunciada em 18 de outubro de 1707.

Nesse título, Vico, ao escrever sobre “o conhecimento da natureza corrompida”, evidencia que uma natureza humana, a qual vinha sendo descrita desde a *Primeira Oração*, sofreu um processo de corrupção ou desvirtuação de sua origem, baseado, inicialmente, na teoria da queda de Adão. Aliado a esse entendimento, a contemplação dessa natureza corrompida é parte do processo de superação de seus vícios e serve para a sua correção por meio das artes liberais e das ciências, o que demonstra que Vico tinha uma perspectiva otimista sobre tais artes e ciências, pois seriam capazes de correção da corrupção humana e não seriam responsáveis pela decadência de costumes ou moral dos humanos, pois tal “conhecimento da natureza corrompida” “convida a completar o orbe inteiro das artes liberais e das ciências”. Isso apresenta sintonia com a defesa da curiosidade⁵ científica que Bacon realizou no início do *De augmentis*⁶, em que rebatia as críticas de que o

⁴ *Corruptae hominum naturae cognitio ad universum ingenuarum artium scientiarumque orbem absolvendum invitata, ac rectum, facilem ac perpetuum in iis addiscendis ordinem exponit*, cf. Vico, 1971, p. 771.

⁵ Sobre a curiosidade Vico escreverá mais tarde na *Ciência nova* que, sendo filha da ignorância e produtora da abertura de nossa mente pelo espanto, ela dá origem à ciência, cf. Vico, 2005, “Dos elementos”, XXXIX, § 189, p. 127. O espanto e a curiosidade são duas propriedades da *mens*, sobre as quais Donzelli (2005, § 22) escreve que para Vico “a curiosidade se apresenta como a outra propriedade central da *mens* para o conhecimento” e que nessa interpretação sobre a curiosidade Vico estaria em sintonia com “Galileu, Bruno e Bacon” enquanto “impulso decisivo que abre caminho ao conhecimento racional e à modernidade”.

⁶ Sobre as críticas à ciência como curiosidade que teria levado Adão à queda, Bacon escreve: “os teólogos se lançam a dizer que somente se deve admitir a ciência com muitas limitações e cautelas, uma vez que o primeiro pecado foi precisamente o desejo

conhecimento, principalmente da ciência, teria relação com aquela curiosidade que causou a queda de Adão e que encheriam os humanos de “orgulho” ou de “soberba”. Além disso, Corsano identificou no otimismo das orações de Vico um elo com o humanismo e com o estoicismo ciceroniano, pois:

De Lúpsio, e de outros humanistas tardios seguidores do mesmo movimento caracteristicamente estoicizante, como Schoppe, chega ao Vico aquele incendiar impetuoso de otimismo naturalista, que conciliando a mente e a natureza com Deus, produz uma forte impressão de panteísmo na primeira oração, e o conseqüente paralelo entre o governo da alma no corpo humano com aquele de Deus no universo, e aquele inatismo gnosiológico de sabor tão francamente estoico-ciceroniano (Corsano, 1935, p. 55).

Nesse título da *Sexta Oração*, pode-se ainda perceber que a “reta, fácil e perpétua ordem para sua aprendizagem”, exposta pela contemplação da natureza corrompida e cuja ordem assume função de corrigir o desvio provocado pela corrupção humana, faz uma certa referência por analogia ao conceito matemático de que a menor distância entre dois pontos é uma reta, por isso seria uma aprendizagem mais fácil e, por ser de característica matemática, é também uma verdade perpétua, ou geral, remetendo a *summa vera* ou verdades metafísicas. E o que merece mais destaque nesse título, é que se o conhecimento tem alguma relação com a corrupção dos humanos, é a de que por meio de uma

excessivo de saber, que foi a causa da queda do homem, e ainda hoje serpenteia qualquer coisa de diabólico dentro da ciência, que apenas ao entrar no ânimo produz orgulho” (Bacone, 1965, p. 16) e continua identificando as justificativas desses teólogos que teriam sido feitas a partir de passagens bíblicas com frases de Salomão e de São Paulo, as quais supostamente condenariam a dedicação da humanidade à ciência. Mas, para mostrar que tal asserção é falsa, Bacon escreve que “a ciência que produziu a queda do homem não foi aquela ciência pura e original, que o homem se serviu para impor os nomes segundo a natureza aos animais que foram apresentados diante dele no paraíso, mas aquela soberba do bem e do mal, por meio da qual o homem pretendeu afastar-se de Deus e dar a si mesmo sua própria lei” (Bacone, 1965, p. 17), e segue sua argumentação em defesa da curiosidade científica usando palavras do próprio Salomão, de São Paulo e de outras passagens bíblicas.

ordem (reta, fácil e perpétua) de aprendizagem, ou *ratio* ou método, será possível a superação do defeito da mente da humanidade, portanto, tal sabedoria originada de um método adequado não seria a responsável pela corrupção humana, o que reforça aquele sentimento de que sobre Vico houve a influência daquele otimismo baconiano com o conhecimento científico. Mesmo assim, tal otimismo com o avanço do conhecimento científico, que era comum entre os modernos, era percebido com ressalvas por Vico, pois na Sexta Oração já se posicionava como defensor dos estudos das humanidades no início da ordem de estudar e no *De ratione* fará críticas incisivas ao método de estudar de seu tempo, método que desprezava tais humanidades para o avanço da ciência.

Além disso, uma “ordem reta” ou “caminho reto” para virtude, cujo uso a partir do sentido figurado do latim “*rectum*” serviu tanto para denotar alguém “honrado” ou “virtuoso” na retórica de Cícero⁷ quanto também assumia em seus textos o sentido de ser algo “direto, simples e sem rodeios”, o que também foi um termo utilizado por Descartes na primeira parte do *Discurso do método*⁸, no qual ele escreve: “As maiores almas são capazes dos maiores vícios, como também das maiores virtudes, e os que andam muito devagar podem avançar bem mais, se continuarem sempre pelo caminho reto, do que aqueles que correm e dele se afastam” (Descartes, 2000, p. 35). E sobre tal “caminho reto”, na terceira parte do *Discurso* a respeito da segunda máxima da moral provisória, Descartes escreve que ao imitar os viajantes, quando perdidos em uma floresta, deveria evitar dar voltas,

[...] mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado,
[...] pois, por este método, se não vão exatamente aonde desejam, ao

⁷ Cícero, P. Quinctius, 66. The speech of M. T. Cicero as the advocate of P. Quinctius. Cf. Faria, 1962, p. 847 (Dicionário Latino Português).

⁸ Conforme percebeu Francisco Navarro Gómez na nota 29 de sua tradução da Sexta oração, em Vico, 2002, p. 235.

menos chegarão a algum lugar melhor do que no meio de uma floresta (Descartes, 2000, p. 55).

De algum modo, ao apresentar uma “ordem reta” para seus ovinos, Vico está dialogando também com o *Discurso do método* de Descartes, mas vai lhe opor em alguns aspectos, pois, dentre outras coisas, se para Descartes a razão ou o senso “é a única coisa que nos torna homens e nos diferencia dos animais” (Descartes, 2000, p. 36), Vico afirma que o humano “não é outra coisa que mente, ânimo e linguagem” (Vico, 2002, p. 61), devido sua caracterização tripla da sabedoria⁹.

E o diálogo com o texto de Descartes sobre o “caminho reto” é mais evidente no final da *Sexta oração*, em que Vico escreve: “E aqueles que se conduzem em uma ordem confusa em seus estudos movem-se como em um labirinto e não avançam. Mas o caminho reto é o mais curto de todos: e tal é a virtude da ordem, a de encerrar muito em curto espaço” (Vico, 2002, p. 71), além da comparação com o texto cartesiano sobre os “que correm e se afastam” do caminho reto, Vico vai além em sua oração e diz “como aqueles de quem Fábio Quintiliano disse elegantemente [...] que para ganhar tempo se demoram” (Vico, 2002, p. 71). Porém, a ordem dos estudos que Vico vai defender é diferente daquela lamentação sobre a própria formação que Descartes fez no *Discurso do método*, pois Vico valoriza o ensino da eloquência e o estudo das línguas conforme o desenvolvimento da capacidade das crianças até sua adolescência.

Em sua oração, Vico vai expor que as dificuldades individuais com a língua, de entendimento e de moral vão impactar diretamente na convivência social e na conciliação entre os humanos, seguindo aquela perspectiva de uma sabedoria que consiga ter uma boa relação com o seu meio social e político, pois deve unir sabedoria com prudência e com eloquência, numa união que só seria possível com o auxílio

⁹ Segundo Vico (2002, p. 63): “a sabedoria está contida nestas três coisas muito ilustres: saber com segurança, agir retamente, falar de forma adequada”.

de uma ordem adequada de estudar. Dessa maneira, as dificuldades da língua, ou da linguagem, obstam o bom relacionamento social quando trai as ideias, as quais embora desejassem “unir o humano a outro humano” têm por resultado o distanciamento. A mente, que ao ser tomada por inúmeras opiniões e gostos advindos dos sentidos, causa o engano do entendimento e levam “o humano a não concordar com outro humano”. E, ao final, o coração corrompido, que representa os vícios do ânimo, distancia ainda mais os humanos em sua vida prática ou social, sem sequer conseguirem conciliarem-se “pela uniformidade de vícios”.

Logo, para Vico, o remédio para essa tríplice corrupção também tem efeito triplo, pois a virtude pode corrigir os vícios do ânimo ou do coração, a ciência os defeitos da mente e da opinião e, por fim, a eloquência curaria os males da língua ou da linguagem, apresentando uma síntese do que seria a finalidade dos estudos: moral, gnosiológica e eloquente, todas com destacada justificativa social, tal como ele mesmo sintetiza na *Vita*:

A partir daí, Vico prova que a pena da nossa corrupção se deve corrigir com a virtude, com a ciência e com a eloquência, pois só por meio destas três coisas pode o homem sentir o mesmo que outro homem. Isto no que diz respeito ao fim dos estudos (Vico, 2017, p. 111-112).

E tais inconveniências nos estudos, de acordo com Vico, são consequência da “punição pelo pecado” original de Adão para seus descendentes, conforme apresentado sinteticamente em sua *Vita* (Vico, 2017, p. 111). No entanto, em vez de seguir sua oração por uma reflexão religiosa sobre a queda de Adão, Vico prefere mudar o rumo de seu discurso para uma investigação da própria mente a fim de encontrar essa natureza corrompida. E, ao propor entrar no “foro íntimo” de cada um e contemplar tal natureza corrompida, algo que lembra a atitude da meditação cartesiana, ele afirma que poderia, assim, encontrar em si próprio qual deveria ser o fim e a ordem dos estudos.

Nesse sentido, a *Sexta Oração* evidencia o convite à meditação no seguinte trecho: “pois, se contemplarmos nossa própria natureza corrompida, perceberemos, com toda clareza, que ela não só nos adverte quais estudos devemos cultivar, senão também o seu caminho e o seu método” (Vico, 2002, p. 61, grifos do autor). Mais à frente, ele acrescenta: “E para comprovar se eu digo a verdade, que cada um de vós penetre em seu foro íntimo e contemple ao humano” (Vico, 2002, p. 61). Em outras palavras, não é a natureza a causa dos males dos humanos, mas a corrupção dessa natureza que lhes traz consequências, sendo a dispersão a principal delas. E ele apela que a prova real dessa reflexão, por ele proposta, está no interior de cada ouvinte daquela oração inaugural, sendo uma evidente interlocução com a tradição socrática do “conhece-te a ti mesmo”, presente na *Primeira Oração* e de acordo com uma interpretação mais próxima de Cícero¹⁰.

Tal “foro íntimo”, descrito por Vico na *Sexta Oração*, é composto por três elementos: mente, ânimo e linguagem¹¹. Nessa oração, Vico acrescentou o terceiro elemento da linguagem àquela composição de humano apresentada anteriormente na *Quinta Oração*, na qual considerava que a “mente está sepultada pelos erros e o ânimo depravado pelas paixões” (Vico, 2002, p. 51). Segundo Francisco J. Navarro Gómez (Vico, 2002, nota 8, p. 233), essa composição entre mente e linguagem apresentada por Vico é inspirada nos textos de Aristóteles e de Cícero, os quais destacam especialmente o caráter político e social que a palavra ou a linguagem tem para o ser humano.

A esse respeito, Aristóteles (1999, p. 146), em *Política*, distinguiu o homem dos demais animais pelo uso da palavra e indicou que sua associação ocorreria por meio da “opinião comum”, a qual produz ou

¹⁰ Cf. Corsano, 1935, p. 53.

¹¹ “E para constatar se digo a verdade, que cada um de vós penetre em seu foro íntimo e contemple ao humano. E perceba que, efetivamente, ele não é outra coisa que mente, ânimo e linguagem” (Vico, 2002, p. 61).

“faz uma família ou uma cidade”¹². E Cícero (1999, p. 9), em *Dos deveres*, afirmou que a conciliação do “homem com o homem” acontece em meio a uma “comunidade de língua e vida”¹³. Porém, à concepção clássica de *lógos* grego, como a de Aristóteles ou a de Cícero que a considera no sentido de razão e de palavra, Vico adiciona o ânimo como um terceiro fator do foro íntimo, tal como o tradutor destacou.

Desse modo, na *Sexta Oração* de Vico, o ânimo, que pertence ao domínio do *pathos*, integra o movimento de associação ou de dissociação entre humanos assim como os demais componentes do foro íntimo, que são a mente e a linguagem. Essa associação entre o *logos* e o *pathos*, na discussão sobre a composição do foro íntimo, é uma consequência do modelo de sabedoria proposto por Vico em suas orações inaugurais, pois ele une a sabedoria e prudência como ideal de formação para os estudantes. Ademais, a adição da linguagem na composição do foro íntimo indica uma mudança de perspectiva, ou, pelo menos, um aumento de apreço, sobre o papel social e político que a palavra assume para Vico na *Sexta Oração*.

Por sua vez, o corpo ou a extensão, que é algo comum ou próprio da animalidade em geral, é deixado de lado nessa oração para dar maior destaque àqueles outros três elementos “íntimos”, que lhes

¹² Para o qual a distinção dos outros animais, além de ser um “animal político”, é que “o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E [...] o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade” (Aristóteles, 1999, I, 2, § 9, p. 146).

¹³ Cícero, ao diferenciar o humano e o animal, afirma que aquele, “sendo partícipe da razão e por ela discernindo as consequências, vê as causas e não ignora os progressos e os antecedentes” (Cícero, 1999, I, IV, 11, p. 9), e, semelhante a Aristóteles em *Política*, percebe a linguagem como expediente para a união entre os humanos ao destacar que “a própria natureza, pela força da razão, concilia o homem com o homem no caminho de uma comunidade de língua e vida” (Cícero, 1999, I, IV, 12, p. 9).

diferenciariam e proporcionaria uma especificidade à humanidade¹⁴. E na condução da investigação interior, ele estabelece uma ordem no processo de corrupção da natureza humana.

De acordo com Vico, essa ordem da corrupção humana inicia pelas dificuldades com a linguagem, ou falta de eloquência, as quais corrompem a mente pelas opiniões e que, por fim, tem por consequência o ânimo ou as ações contaminadas pelos vícios, que dificultam a associação entre os humanos, como um castigo divino que lhes dissocia, desarraigam e dispersam¹⁵. Assim, o movimento que causa a dissociação do “homem com o homem” segue a ordem, ou *ratio*, de primeiro corromper a linguagem, depois a mente e por fim o ânimo.

A dissociação entre humanos por causa das dificuldades com a linguagem, proposta por Vico na *Sexta Oração*, é, muito provavelmente, inspirada no modelo dos *ídolos do foro* de Francis Bacon¹⁶. Porém, como nota Romana Bassi (2020), mesmo na *Sétima Oração* inaugural de 1708, Vico ainda não havia eleito Francis Bacon como um de seus quatro autores privilegiados, daquela forma como teria citado retrospectivamente na sua *Vita*, escrita entre os anos de 1725 e 1728. É somente naquele texto da *Sétima Oração*, depois publicado como *De ratione*, que

¹⁴ “E se perceba de que, efetivamente, ele não é outra coisa que mente, ânimo e linguagem; pois discernirá o corpo e as outras coisas e julgará que ou são próprias dos animais ou comuns a eles” (Vico, 2002, p. 61).

¹⁵ “E, a partir daqui, perceba ao ser humano por toda parte corrompido, e descubra em primeiro lugar o infacundo de sua língua, depois sua mente confundida pelas opiniões e, ao final, seu ânimo maculado pelos vícios: e note que são essas as penas divinas com as quais a Suma Divindade castigou o pecado de nosso primeiro pai, para dissociar, desarraigar e dispersar o gênero humano por ele propagado” (Vico, 2002, p. 61).

¹⁶ Croce já havia suspeitado sobre a inspiração de Vico na teoria dos ídolos de Francis Bacon. Na *Ciência nova*, ao combater os preconceitos dos “doutos das nações a respeito da índole e dos fatos da antiguidade”, Vico parece ter se inspirado nos *ídolos da tribo*, que ao opinarem sobre a distante e desconhecida antiguidade faziam “de si a regra do universo”. Sobre isso, Croce escreve que: “aqui é muito próxima a analogia com Bacon, porque tal enunciado se assemelha precisamente à classe dos ‘*idola tribus*’ no qual a mente faz de si a regra das coisas, *ex analogia hominis, non ex analogia universi*” (Croce, 1922, p. 163).

Vico fará a sua primeira citação direta ao nome de Bacon. Ainda assim, Manuela Sanna (2020) apresenta elementos que mostram que Vico já teria conhecimento da obra baconiana *De dignitate et augmentis scientiarum*¹⁷, de 1623, quando pronunciou a sua *Quinta Oração* (Sanna, 2020, p. 2).

Não obstante, cabe evidenciar que, no *Novum Organum* de 1620, Bacon (1999, XLIII, p. 41) escreve sobre os *ídolos do foro* que: “os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo”, o que pode ser diretamente relacionado ao caráter social e político da palavra que está presente tanto nos textos de Aristóteles quanto de Cícero, acima descritos, nos quais Vico teria também se inspirado. E, ao acrescentar que “as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto” (Bacon, 1999, p. 41), destaca-se uma possível inspiração que Vico teria encontrado entre a relação do “infacundo da língua” com a “mente confundida pelas opiniões” (Vico, 2002, p. 61).

Destarte, a conclusão do aforismo de Bacon reforça ainda mais a suspeita de que Vico tenha nele se inspirado, pois ele escreve: “as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias” (Bacon, 1999, p. 41), enquanto, para Vico, a confusão provocada pelas opiniões da mente macula o ânimo pelos vícios e dissocia, desarraiga e dispersa o gênero humano. Entretanto, considerando o texto acima de Manuela Sanna (2020, p. 1), no período em que Vico pronunciou sua *Sexta Oração*, é muito mais seguro afirmar que ele teve contato com a obra latina *De augmentis*, de 1623, de Bacon.

Nesse sentido, é possível notar que na *De augmentis*, o próprio Bacon indica ter retomado a teoria dos ídolos do *Novum Organum*. Naquela obra, Bacon afirma que “os ídolos são os enganos mais profundos da mente humana”, enquanto imagens comuns a toda natureza do

¹⁷ Doravante *De augmentis*.

gênero humano, e justifica que “eles não enganam nos particulares, como os outros que obscurecem o juízo e lhe induzem a cavar; mas lhe enganam em virtude da corrompida e desordenada predisposição da mente, que perverte e contamina todas as antecipações do intelecto” (Bacon, 1965, p. 275), pois a mente humana é como um “espelho mágico” que não reflete fielmente as coisas, senão “superstições e fantasmas”, assim como Vico também meditou sobre o tema da natureza humana corrompida em sua oração (Vico, 2002, p. 61). Seguindo adiante na *De augmentis*, Bacon aborda os três primeiros ídolos: os da tribo, da caverna e do foro, deixando de lado os ídolos do teatro.

E, na *De augmentis*, Bacon considera os “ídolos do foro” como “os mais danosos”, porque “penetram no intelecto em virtude de uma convenção tácita difundida entre os homens a respeito das palavras e das determinações dos nomes” (Bacon, 1965, p. 278). Para Eva (2008, p. 72-73), a análise das distorções criadas e perpetuadas pela linguagem humana, a partir dos “ídolos do foro”, são um exame da linguagem, enquanto espécie de fonte de ilusões e impedimento ao conhecimento das coisas, que se apresenta como uma novidade baconiana em relação aos textos céticos antigos e, a partir de suas reflexões sobre a linguagem, tornaram-se “cruciais para as discussões filosóficas e linguísticas do século seguinte” (Eva, 2008, p. 73), assumindo papel central na configuração da epistemologia moderna e nas discussões sobre a notação científica¹⁸ (Eva, 2008, p. 74). Além disso, Souza Filho (1999, p. 6) destaca a postura comum entre os modernos de ruptura com a tradição e, principalmente, com a linguagem, que, enquanto sua integrante, também deve ser rejeitada pois ela “conserva e veicula os erros desta tradição (Descartes, *Princípios*, I, 74)” e à qual “Bacon [...] inclui entre os

¹⁸ Cabe aqui destacar o texto de Rossi (1992) citado por Eva, no qual apresenta que “a discussão baconiana sobre os *caracteres reais*, a posição assumida pelo Lorde Chanceler relativamente ao problema da linguagem, constituem o pressuposto de todas as doutrinas sobre a língua universal elaboradas no curso do século XVII” (Rossi, 1992, p. 275).

ídolos que distorcem e impedem o nosso conhecimento natural” (Souza Filho, 1999, p 6).

Assim, aqueles “nomes”, citados por Bacon, que são adequados à compreensão e à capacidade de distinção do vulgo, impõem-se violentamente àqueles que tentarem lhe opor outra interpretação. Daí que Bacon retoma o dito que é “necessário falar como o vulgo e pensar como o sábio” (Bacone, 1965, p. 279) e que “as falsas aparências que são impostas pelas palavras, são construídas e aplicadas segundo a compreensão e capacidade do vulgo” (Bacone, 1965, p. 542, XXVI). Em seu *desiderata*, Bacon expõe o “remédio” contra a violência das palavras ao intelecto, o qual é um método adequado diante “das diversas demonstrações aos diversos materiais ou sujeitos”, pois se “erra na escolha da prosa, resta impossível o juízo” (Bacone, 1965, p. 279).

Em outras palavras, para superar os defeitos trazidos pelos “ídolos do foro” ao intelecto humano, Bacon afirma ser necessário adequar o método, ou demonstração, de acordo com a matéria a ser tratada. Isso, porquê o rigor e excessiva severidade para encontrar provas perfeitas, porém superficiais, estão entre “as causas que provocaram os maiores danos e obstáculos para o progresso do saber” (Bacone, 1965, p. 280). E como não é possível se separar desses enganos ou falsas aparências, devido a própria natureza humana e sua condição, é necessário cautela e “a verdadeira guia do juízo humano” (Bacone, 1965, p. 543, XXVII), que pode ser considerado como a necessidade de um método adequado¹⁹. De maneira semelhante a Bacon, Vico também expõe o seu

¹⁹ A necessidade de adequação do método na proposta baconiana de ciência fica mais evidente quando se trata da investigação da natureza. Segundo Eva, “o conhecimento das verdades sobre a natureza [...] é visto por Bacon como o possível resultado de um esforço de muitas gerações que sejam capazes de aprimorar o método adequado de investigação da natureza”, pois “o modo como nossas faculdades comprometem nossas percepções atualmente é tal que não parece possível antever um conhecimento de um substrato real das coisas para além de nossas percepções, as Formas, sem que essas próprias faculdades possam estender, graças ao *método*, seu poder para além de seus limites naturais” (Eva, 2008, p. 71, grifo nosso).

“remédio” para a corrupção humana, que é o seu método de estudos ou “ordem de estudar” exposto na segunda parte da *Sexta Oração*.

Ainda na primeira parte da oração, enquanto discute o “fim dos estudos”, Vico escolheu o personagem bíblico Nemrod para representar o castigo que os humanos receberam pela construção da torre de Babel. A pena divina para o humano corrompido dissociou, desarraigou e dispersou os humanos isolando-os em seu egoísmo, pondo fim a vida em sociedade. E Vico descreve minuciosamente essa ordem em uma sequência que faz recordar aquela teoria dos ídolos de Bacon, principalmente daqueles do foro.

Na interpretação de Vico, os sábios Orfeu e Anfião conseguiram com sua eloquência mudar as opiniões e as ações dos néscios de seu tempo em prol de uma sociedade menos violenta e de uma Tebas mais fortificada contra seus inimigos, respectivamente. Sob esse ponto de vista, o discurso tem a função de ajustar a mente à verdade, o ânimo à virtude e a língua à eloquência. Corsano identifica que Orfeu e Anfião são símbolos da eficácia magicamente benéfica da oratória, criadora da sociabilidade ao domar musicalmente a solidão, a estultície e a ignorância ferina, evidenciando a reminiscência que o texto de Vico fez da parábola introdutória do *De inventione* de Cícero²⁰ (Corsano, 1935, p. 44).

Ademais, a imagem do canto de Orfeu como representante da capacidade eloquente da Filosofia de fazer as pessoas acalmarem seus apetites e acatarem os preceitos e a disciplina foi utilizada por Bacon, em *A sabedoria dos antigos*. De acordo com Bacon (2002, p. 48):

O canto de Orfeu é de dois tipos: um deles propicia as potências infernais, o outro comove as feras e os bosques. [...] Com efeito, a filosofia natural se propõe nada menos, como a mais nobre das missões, que a

²⁰ Enfatizando a importância política da eloquência, Cícero teria escrito que “a eloquência, mais do que a razão, que tem servido para fundar muitas cidades, sufocar muitas guerras, estabelecer muitas e muito firmes alianças e amizades invioláveis” (Cícero, 1997, p. 85).

restauração das coisas corruptíveis e [...] a preservação dos corpos no estado atual, com retardamento da dissolução e corrupção.

Em vista disso, para Vico, o infacundo da língua é o princípio da corrupção, enquanto a eloquência move pedras, carvalhos e feras, ou melhor, movem os néscios e lhes convencem a viver pacificamente entre si e a defender sua cidade dos inimigos. A vida em sociedade se faz por meio da linguagem, que provoca as opiniões da mente e que culminam com as decisões ou ações que as pessoas tomam. Essas relações entre as pessoas são sempre mediadas pela linguagem e podem tanto promover a ruína social quanto seu ressurgimento.

Na segunda parte da *Sexta Oração*, Vico procura adequar tal ordem de estudar, ou método de estudos, às faculdades que se destacam ao longo do tempo em que a mente humana se desenvolve. E para que a língua, a mente e o ânimo sejam emendados de sua corrupção, Vico apresenta a ordem de correção que segue “a eloquência, a ciência e a virtude”²¹ (Vico, 2017, p. 63), relacionando, então, a língua com a eloquência, a mente com a ciência e o ânimo com a virtude.

Dessarte, nessa oração, tanto o caminho que corrompe a natureza humana segue a ordem da língua, da mente e do ânimo, quanto o seu remédio apresenta uma ordem analogamente próxima, na qual a eloquência está para o discurso; a ciência está para as verdades universais da mente; e o ânimo é capaz de conduzir às ações virtuosas e está nos domínios da moral. A sua maneira, Vico procura adequar essa ordem de estudar também com aquela ordem de desenvolvimento da natureza humana, pois deve começar primeiramente pela língua, ou

²¹ Na *Vita*, Vico muda a ordem da correção e escreve que “Vico prova que a pena da nossa corrupção se deve corrigir com a virtude, com a ciência e com a eloquência, pois só por meio destas três coisas pode o homem sentir o mesmo que outro homem” (Vico, 2017, p. 112), dando o último lugar para a eloquência ao invés do primeiro, considerando-se também que a eloquência está diretamente relacionada com a língua. No entanto, na sequência desse mesmo texto, ele resgata aquela outra ordem de correção de sua *Sexta Oração*, pois escreve que “naquilo que concerne à ordem de estudar, [...] os estudos devem começar pelas línguas” (Vico, 2017, p. 112).

conhecimentos que estão mais próximos da corporalidade como a memória e a fantasia, comuns à infância e à adolescência; depois pela mente, ou a capacidade de pensamento abstrato e universal que se afasta da corporalidade, conforme torna-se mais velho; e por último a moral, ou as normas para o convívio social, a qual é um retorno aos temas particulares da vida prática, comuns a um ancião. E de maneira semelhante àquela ordem do desenvolvimento da mente humana, ele destaca cada uma dessas faculdades seguindo a ordem ao longo das diferentes idades que se desdobram durante a vida, que seriam: da infância, da adolescência, da maturidade e da velhice.

Assim, a *Sexta Oração* elenca as capacidades que se destacam em cada idade e indica qual deve ser a formação adequada que corresponda a cada fase, a fim de que o processo de educação seja o melhor possível, segundo Vico. Todavia, nessa oração Vico só fará menção das idades da infância e da adolescência, pois parece mais adequado ao público de estudantes da Universidade de Nápoles, deixando subentendida a relação da maturidade e da velhice com a mente e o ânimo.

Primeiramente, ele argumenta que a infância, a qual “é uma idade tão débil pela razão quanto vigorosa pela memória” (Vico, 2002, p. 67), é uma idade “mais apta para línguas” (Vico, 2017, p. 67), pois “nenhuma doutrina está menos baseada na razão e mais na memória do que a da linguagem, pois sua razão é o consenso e o uso do povo” (Vico, 2017, p. 67). Vale ressaltar que a infância para Vico, na *Sexta Oração*, não é apresentada como uma incapacidade, como fazem muitos modernos, mas, é justamente o contrário disso, ao afirmar que “as crianças de apenas três anos possuem já todas as palavras, todas as locuções necessárias para qualquer uso ao longo de sua vida, que raramente um ingente volume de léxico pode conter” (Vico, 2017, p. 67), tendo em vista que essa postura sua se manteve desde a *Primeira Oração*²². Ou

²² Vico escreveu na *Primeira Oração* que “com dois anos, ou no máximo três, recordamos de memória todas as palavras e coisas que contêm o uso comum da vida, palavras e

seja, desde suas orações inaugurais, Vico enfatiza a sua opinião de que a infância, ainda que débil na razão, é vigorosa na memória e, portanto, tem grande capacidade para o desenvolvimento da língua e da linguagem²³. Além disso, Vico também defenderá que a memória é uma faculdade que proporciona o melhor desenvolvimento do engenho.

Na sequência, referindo-se à adolescência de seus ouvintes, Vico afirma, na *Sexta Oração*, que “deixada a infância para trás, a mente humana ou razão começa a emergir cada vez mais do lodo da matéria” (Vico, 2002, p. 68), e “nos adolescentes a fantasia é muito poderosa” (Vico, 2002, p. 68), em meio àquele processo no qual a mente humana começa a desenvolver gradualmente sua capacidade racional, mas que se depara com o fato de que “nada é mais contrário à razão do que a fantasia”²⁴ (Vico, 2002, p. 68).

coisas que, se algum lexicógrafo quiser ordená-las e catalogá-las, é necessário que escreva amplísimos volumes” (Vico, 2002, p. 10).

²³ Na *Ciência nova* de 1725, Vico recorre a imagem de que os fundadores das Nações, ou as primeiras Nações, seriam como a infância da humanidade e que o seu tempo atual seria como os velhos, depois de um longo processo histórico de acumulação de conhecimentos. Entretanto, as crianças de seu tempo não seriam exatamente como aqueles povos das primeiras Nações, pois enquanto aqueles nascem em uma sociedade com uma linguagem estabelecida, estas primeiras Nações tiveram que criar a língua. De maneira que ele escreve que “nós somos os velhos e os fundadores das Nações foram as crianças. Mas as crianças, que nasceram em Nações, a qual já é provida de linguagem, de sete anos ao máximo já se encontram providos de um grande *Vocabulário*, que ao despertar de qualquer ideia vulgar, percorrem prontamente tudo e encontram imediatamente a voz adequada para comunicar-se com outros” (Vico, 1725, p. 26, grifo do autor).

²⁴ Cabe notar que a justificativa desta afirmação que Vico fez é inaceitável para nosso tempo, pois, sem justificativa plausível, ele faz uma argumentação baseada em uma leitura preconceituosa de que as mulheres não teriam condição de racionalidade, algo que, infelizmente, era muito comum no tempo dele. Na sequência daquela citação, Vico afirma que “nada é mais contrário à razão do que a fantasia: experiência que podemos comprovar nas mulheres, que fazem menos uso da razão porque prevalecem em fantasia: pelo que seus ânimos são fustigados por emoções mais agudas que as do homem” (Vico, 2002, p. 68). Esse é um tema que merece uma discussão mais longa do que esta nota. Entretanto, cabe registrar que alguns estereótipos, preconceitos e o machismo, em destaque, os quais já foram erroneamente considerados como naturais, têm sua origem nas relações de desigualdade social, de relações de poder e são construções históricas

Por conseguinte, nessa segunda etapa, para superar as penas da mente que são as opiniões, é preciso que os adolescentes se apliquem aos estudos de matemática, “cuja doutrina muito se vale de um intenso poder de combinar imagens” (Vico, 2002, p. 68). É necessário destacar que a fantasia é uma faculdade relacionada à capacidade da mente humana de criar imagens e, por isso, a recomendação de Vico de que aos adolescentes seja ensinada uma matemática que “se vale de combinar imagens” ou, mais precisamente, que eles sejam introduzidos aos estudos da geometria euclidiana nessa etapa de estudos, conforme fará menção direta no *De ratione*, pois “a geometria exercita o engenho” (Vico, 2002, V, p. 88).

Porém, na *Sexta Oração*, Vico ainda não teria iniciado sua crítica aquela ordem de ensino para adolescentes que se inicia pela crítica, ou álgebra cartesiana, como fará mais tarde no *De ratione*. Aqui o modelo de matemática que deve ser ensinado aos adolescentes é aquele que se utiliza de figuras, pois eles se destacam em fantasia e tal ensino seria coerente com a natureza de suas mentes nesta fase da vida, uma vez que a fantasia é também a faculdade de combinar imagens. E, para dar prosseguimento na formação dos adolescentes, Vico indica que “a fantasia deve ser atenuada, para que, por sua própria mediação, a razão cobre forças” (Vico, 2002, p. 68).

Posteriormente a isso, Vico continua a desenvolver nessa oração sua ordem de estudar sem mencionar a sequência das idades, pelo fato de que seu público é composto pelos adolescentes ingressantes da Universidade. E ele argumenta que, com o passar dos anos, a mente humana vai se libertando dos vínculos com o corpo e, portanto, aqueles estudos que partem da matemática devam “aplicar-se à física, que

que precisam ser combatidas. Na *Ciência nova*, Vico consegue elaborar uma descrição inspiradora sobre as mudanças sociais que ocorrem por meio dos conflitos que diferentes atores sociais travam entre si e dão movimento à história. Nesse aspecto, Vico pode tornar-se uma contribuição considerável para ajudar a analisar como determinadas relações de poder tornam-se opressoras ao longo do tempo.

contempla os corpos sensorialmente imperceptíveis e também suas imperceptíveis figuras e movimentos, que são os princípios e as causas das coisas naturais” (Vico, 2002, p. 69).

Nessa ascensão de estudos que caminha em direção aos assuntos espirituais ou metafísicos, há uma ordem na qual a mente pode, “mediante os dados certos da matemática e os duvidosos da física, ver-se conduzida à metafísica” (p. 69). Assim, uma vez obtido o conhecimento da metafísica, teriam a capacidade de “julgar acerca do falso, do duvidoso e do verdadeiro, a própria arte do debate” (p. 69), sendo capazes dos conhecimentos da teologia cristã, completando a ciência das coisas divinas.

Em outra via, trazendo verdades do céu à terra, “a ciência absoluta das coisas divinas segue o conhecimento das coisas humanas” (Vico, 2002, p. 69), ou melhor, a proposta de ordem de estudos da *Sexta Oração* não deve se contentar com a ciência das coisas divinas, mas é necessário que, na sequência, permita que o conhecimento universal seja útil para a vida prática, tanto no sentido moral quanto civil, fazendo um retorno útil ao particular. E nesse aspecto, Vico recomenda

[...] imitar aos timoneiros dos navios: e assim como eles observam os corpos celestes, a Ursa Menor e outros astros, [...] sirvamo-nos da ciência de tais coisas, como da Ursa Menor, para conduzir o rumo de nossa vida humana através dos bancos de areia das opiniões, dos vaus das dúvidas e dos recifes ocultos dos erros de um modo mais cauteloso e seguro” (Vico, 2002, p. 69).

Essa analogia que Vico faz entre o timoneiro e sua dificuldade de navegar entre bancos de areia, vaus e recifes com as dificuldades na aplicação da ciência das coisas divinas nas coisas humanas, procura ilustrar, ou colocar em imagens, que a mutabilidade de situações e simulações da vida prática, por sua particularidade e movimento, dificultam discernir o verdadeiro do duvidoso nos assuntos que dizem respeito à moral e aos assuntos civis, em meio às opiniões, dúvidas e erros. Essa tema será melhor desdobrado no *De ratione* ao retomar a

necessidade de uma medida flexível como a *régua de Lesbos* para assuntos da vida prática e também pode ser considerado como uma interlocução com o texto cartesiano sobre o caminho reto. Pois, se o timoneiro seguir reto em meio aos bancos de areia, vaus e recifes ocultos, terá uma tragédia como consequência. Logo, é necessário maior atenção aos assuntos singulares da vida prática tendo em vista os conhecimentos universais, que seriam aqui representados pela constelação da Ursa Menor e de outros astros.

Finalizando a ordem de estudar da *Sexta Oração*, Vico pondera que “impregnados da ciência das coisas divinas, dedicai-vos ao conhecimento humano, em primeiro lugar moral e depois civil” (Vico, 2002, p. 70), para que possam aplicá-los à teologia moral, aconselhar os príncipes e conduzir-se a “aprendizagem da jurisprudência, que deriva, quase inteiramente, da doutrina moral, civil e daquela dos dogmas cristãos” (Vico, 2002, p. 70), unindo “os estudos da sabedoria aos da eloquência” (Vico, 2002, p. 70). Fechando, dessa maneira, o ciclo de formação da sua ordem de estudar, pois teria início com o estudo das línguas na infância, a qual é rica em memória, passaria aos estudos da geometria euclidiana de figuras e imagens durante a adolescência, rica em fantasia, para depois iniciar os estudos da física, aos poucos entrar nos assuntos da metafísica e terminar o ciclo com assuntos práticos da moral e os civis, permitindo que os conhecimentos adquiridos possam ter sua aplicação na teologia moral, no aconselhamento político de príncipes e na aprendizagem da jurisprudência.

3 Considerações finais

Portanto, Vico, na *Sexta Oração*, enfatiza o papel da eloquência para sua proposta na ordem de estudar, a qual seria capaz de proporcionar uma sabedoria com prudência. Nessa oração, a falta de eloquência é apresentada como a primeira causa da divisão social e do conflito, enquanto a sabedoria eloquente, tal como aquela de Orfeu e de Anfião

ou daquela ordem de estudar que se inicia pelos estudos das línguas, seria capaz de corrigir os defeitos causados pela corrupção humana, a qual causa a dissociação. Assim, Vico estabelece um elo entre eloquência, sabedoria e prudência que seria alcançado por meio de uma ordem de estudar capaz de fazer frente aos problemas civis e políticos que causam a divisão e a falta de entendimento entre as pessoas. E, com isso, Vico assume uma postura diversa daqueles demais modernos que desvalorizavam os estudos das humanidades nesse mesmo período da filosofia moderna.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch; Baby Abrão. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 139-251.
- BACONE, Francesco. *Opere filosofiche*. A cura di Enrico de Mas. Bari: Laterza, 1965. v. 2.
- BACON, Francis. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 23-218.
- BACON, Francis. *A sabedoria dos antigos*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- BASSI, Romana. Vico e a objeção moral dirigida a Francis Bacon no *De ratione*. Trad. Vladimir Chaves dos Santos e Tascira Santonastaso. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 42(2), e52232, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i2.52232>. Acessado em 30 de jun. de 2023.
- CICERÓN, Marco Tulio. *La invención retórica*. Trad. Salvador Nuñez. Madrid: Gredos, 1997.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CORSANO, Antonio. *Umanesimo e religione in G. B. Vico*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1935.

- CROCE, Benedetto. *La filosofia de Giambattista Vico*. Bari: Gius. Laterza & Figli. 1922. 2. ed.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Enrico Corvisieri. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 33-100.
- DONZELLI, Maria. “Sapientia”, “sagesse” et “science” dans la philosophie de Vico, *Noesis*, 8, 2005. Disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/139>. Acesso em: 09 ago. 2023.
- EVA, Luiz Antonio Alves. Francis Bacon: ceticismo e doutrina dos ídolos. *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, p. 47-84, jan.-jun. 2008. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/570/450>. Acesso em: 02 mai. 2024.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.
- SANNA, Manuela. O encontro com Bacon na composição do De Ratione. *Acta Scientiarum*. Human and social sciences, Maringá, v. 42, n. 2, e52735, Ago. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/52735>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. O Argumento do Conhecimento do Criador e o Ceticismo Moderno. In: Marilena Chauí e Fátima Évora (Org.). *Figuras do Racionalismo*. Conferências ANPOF/CNPq. Campinas: ANPOF, 1999. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/depto_filosofia/99_souza-filho.pdf. Acesso em 03 mai. 2024.
- VICO, Giambattista. *Opere filosofiche*. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.
- VICO, Giambattista. *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquíssima sabiduría de los italianos*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.
- VICO, Giambattista. *Princípios de ciência nova: acerca da natureza comum das nações [1744]*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- VICO, Giambattista. *Vida escrita por si mesmo [1728]*. Trad. Ana Cláudia Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- VICO, Giambattista. *La scienza nuova [1725]*. A cura di Enrico Nuzzo. Opere di Giambattista Vico. v. VII. Roma: Edizioni di storia e letteratura; ISPF, 2023.

Da grande selva de Némea à transmutação poética de Hércules: a primeira agricultura do mundo

Lúcio Flávio de Sousa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.15>

1 Introdução



2.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

E-mail: lucio.sousa@ufu.br

² Pintura encomendada por Giambattista Vico (1668-1744). Ela passou a ser considerada como uma gravura alegórica, para introdução dessa obra-mestra. Apresentada

O texto dedicou um caminho para alcançar o objetivo. A abordagem será discursiva, acerca de menções conceituais basilares de Giambattista Vico (1668-1744). O texto conjecturará, analisará e justificará o tema proposto. Os caracteres poéticos (mitos) delimitados por Vico em sua obra-mestra, *Princípios de Ciência Nova: Acerca da Natureza Comum das Nações* (1744), abreviada como *Ciência Nova*. Esses caracteres serviram como fundamento para compreender o significado de transmutação poética. A postura do autor napolitano de estudar o mundo social passou a ser marcado por uma mudança de nível acima do mundo natural.

Vico adotou a figura de Hercules³, apresentando-a não somente como uma figura mitológica, mas também como uma figura política e de gênero universal. Esse herói foi definido como o *primeiro homem* do mundo social e o principal personagem responsável por inaugurar um modo de relação humana, estabelecendo as primeiras instituições sociais a partir de sua origem heroica (Vico, 2005, §14, p. 15-16). A origem dessa concepção de herói estaria alicerçada nos princípios anunciados a partir da obra-mestra do autor napolitano, tais como *providência divina, cerimônia matrimonial e ritual fúnebre*⁴.

em 1730, foi aperfeiçoada em 1744 pelo autor e pintor Domênico Antonio Vaccaro (1678-1745), com contribuições de Antonio Baldi (1692-1768) e Francesco Sasone (1715-1805). Há uma menção do primeiro autor e pintor da pintura na obra *Vico: O Precursor* (Fiker, 1994, p. 78).

³ Como Vico definiu o Hercules que: “Cada nação gentia teve um seu Hércules, que foi filho de Júpiter; e Varrão, doutíssimo da antiguidade, chegou a enumerar quarenta” (VICO, 2005, §196-197, p. 129).

⁴ Segundo Vico, os *primeiros homens* ainda eram um pressuposto, antes da constituição do mundo social, definido por *gigantes de disformes forças e estaturas* (Vico, 2005, §13, p. 15). Essa condição pré-histórica desses supostos gigantes foi modificando tanto mentalmente quanto corporalmente a partir dos três princípios da obra-mestra. Na concepção de Vico, a mudança de estado disforme foi possível sob os caracteres poéticos, alavancando a *virtude* como eficaz a partir da *piedade* e da *religião*, provocando uma medida de justiça e possibilitando homogeneidade na estatura, à luz de uma ideia de divindade. Os dois artefatos da pintura *arado* e *urna* foram colocados em posição perto do *altar*, representando os primeiros pais dos gentios, qualidade defendida por estado de *pai de família* como gentios mais fortes da História (Vico, 2005, §14, p. 15-16). A

A abordagem desses princípios somente se tornou digna de discussão na obra-mestra de Vico, confirmando a natureza social do Homem e representando um levante contra o pensamento da sua época. O autor napolitano na obra-mestra não apresentou apenas os princípios fundantes do mundo social, mas também buscou compreender como serviu a primeira forma de entendimento, consolidando a primeira forma de socialização. Essa compreensão não se baseou a partir de uma concepção de conhecimento profundo ou filosófica, mas adotou uma análise das origens históricas e culturais da humanidade.

Vico criticou a postura tanto da filosofia antiga quanto da filosofia moderna em relação à origem e à função da linguagem. Ele acreditou que as tradições filosóficas erraram em compreender a natureza essencialmente poética e criativa da linguagem. Essa primeira forma de conhecimento só foi possível por meio de uma conexão peculiar com o saber em um tempo longínquo, o que ele definiu como *sabedoria poética*⁵, emergindo uma forma de pensamento mais primitiva e imagética,

transição entre a condição pré-histórica desse gigante disforme e a figura de Hércules vigorou somente a partir de princípios definidos abaixo. Conforme Vico, o Hércules foi regido a partir do: [...] primeiro princípio, acerca da providência divina, e do segundo, que é o dos matrimônios solenes, a crença universal na imortalidade da alma, que começou com as sepulturas, é o terceiro dos três princípios sobre os quais esta Ciência reflecte acerca das origens de todas as inumeráveis, várias e diversas coisas de que trata (Vico, 2005, §13, p. 15). Esse momento pré-histórico do estado de pai de família até a chegada do momento de Hércules (filho do pai de família) somente vigorou pela *piedade* e pela *religião*. Creditou o autor napolitano que o Homem até alcançar o momento de maturação de república e de leis, ainda não seria capaz de compreender o estado de coisa, os *primeiros homens* seriam o *pai de família* como um simulacro de Deus (Vico, 2005, §14, p. 17).

⁵ Vico aderiu no tempo dele à defesa de uma distinta metafísica (a *mulher alada*). No caso do autor napolitano, ele não propôs a demolição do edifício metafísico como era comum no tempo dele, ele buscou aproveitar bases satisfatórias desse edifício para realizar as melhorias. Assim, o autor napolitano definiu uma nova perspectiva de metafísica como: [...] a ciência sublime, que reparte os seus justos assuntos por todas as ciências que se dizem <subalternas>; e a sabedoria dos antigos foi aquela dos poetas teólogos, que, sem dúvida, foram os primeiros sábios do gentilismo, como se estabeleceu nas *Dignidades*, e as origens de todas as coisas devem por natureza ser grosseiras: devemos, por tudo isto, dar início à sabedoria poética a partir de uma sua metafísica

que precedeu a racionalidade filosófica. Na concepção de Vico, o mundo natural e o mundo social não foram categorizados conceitualmente pela Filosofia, desde sempre. A filosofia da modernidade propôs ir além de um tipo de categorização temporalizada, ou melhor, ela buscou uma racionalidade fundamentada na cognição de Deus (atemporal), utilizando-se das ciências exatas (a matemática e a geometria) como modelo exemplar de conhecimento. Essa abordagem pretendia subjugar a vida prática do Homem, tratando-a de maneira semelhante às leis do mundo natural.⁶ Vico recusou reduzir a experiência humana a partir de princípios matemáticos ou científicos.

Vico dedicou-se ao estudo do mundo social, ou seja, da vida prática, expresso por caracteres poéticos. Ele procurou compreender a condição humana e a mentalidade dos *primeiros homens*, adequando ao mundo social, representado na figura de Hércules. Essa adequação permitiu saber as origens da civilização e do entendimento humano de maneira mais próxima com a capacidade cognitiva, voltada para a imaginação e a criatividade dos primeiros estágios da civilização. Na obra-

grosseira, da qual, como de um tronco, se difundam, por um ramo, a lógica, a moral, a economia e a política, todas poéticas; e por um outro ramo, todas também poéticas, a física que terá sido mãe da sua cosmografia e portanto, da astronomia, que nos assegurará acerca das suas duas filhas, que são cronologia e a geografia [...] (Vico, 2005, §367, p. 203, grifo do autor)

⁶ De acordo com Vico, a Filosofia da modernidade seguiu, à luz de uma noção de Deus, a defesa de um modo de estudo para pensar o mundo natural e o mundo social a partir das reflexões dos filósofos sobre as ideias humanas. Assim diz o autor napolitano: Tal como a metafísica dos filósofos faz por meio da ideia de Deus o seu primeiro trabalho, que é o de esclarecer a mente humana, que necessita da lógica para que com clareza e distinção de ideias forme os seus raciocínios, com o uso dos quais desce a purgar o coração dos homens [...] (Vico, 2005, §502, p. 327). Enquanto, a metafísica poética de Vico abarcou a condição histórica dos *primeiros homens* que incapazes para adotar a *lógica* da cognição de Deus dos filósofos. Foi sabido que a metafísica poética pautou a partir dos sentidos como diria Vico, ainda que partissem dos: [...] falsos na matéria, porém verdadeiro na sua forma [...] (Vico, 2005, §502, p. 327). No entanto, o autor napolitano alegou que foi benévolo [...] o bom uso da cognição de Deus [a partir da metafísica poética], é necessário que as mentes se aterrorizem a si mesmas [...] (Vico, 2005, §502, p. 328) como único remédio para garantir o gênero humano agir virtuosamente ao longo do tempo.

mestra, o autor napolitano, ao defender a *sabedoria poética* dos *primeiros homens*, destacou a estátua de Homero posicionada ao lado do *altar* da pintura como uma representação do Homem em sua vida prática. Essa estátua simbolizaria, de maneira marcante, o desenvolvimento dos estágios cognitivos da humanidade, sintetizando pela ilustração da pintura, o aprimoramento do pensamento humano desde suas origens imaginativas e poéticas até formas complexa de compreensão.

O objetivo do texto consistiu em investigar como seria possível fundamentar o conhecimento, exclusivamente a partir de seus próprios princípios, de modo compreender a vida do cotidiano de maneira autônoma, transmutando acerca das limitações do tempo e do espaço. O primeiro contato do Homem com o mundo natural possibilitou uma criação poética, fruto da interação entre a percepção de si mesmo e o mundo exterior. Essa relação direta que refletiria nas modificações da mente humana ao longo tempo. Em oposição à Filosofia da modernidade, que se dedicava predominantemente ao estudo do mundo natural, Vico propôs a História e a Geografia como as principais fonte de conhecimento, fundamentando-as na experiência humana e no desenvolvimento do mundo social. Esse texto está composto por introdução, primeira seção de desenvolvimento, segunda seção de desenvolvimento, considerações finais e referências. A metodologia foi realizada leitura, análise dos conceitos e interpretação para elaboração do texto. Na introdução, o texto faz menção geral do tema proposto como objetivo a ser alcançado. Na primeira seção de desenvolvimento, o texto vale menção da postura de Vico contra o pensamento moderno. Na segunda seção de desenvolvimento, o texto analisa os conceitos basilares, confirmando a postura de Vico, bem como a relação do pensamento agrícola na figura de Hércules. Nas considerações finais, o texto recapitula as duas seções de desenvolvimento, reforçando a problemática do pensamento moderno e o caminho metodológico inovador para o estudo do mundo social. Nas referências, o texto foi elaborado a partir

das fontes bibliográficas com análise e interpretação para o tema proposto.

2 A postura de Vico contra o pensamento moderno

Vico acreditava que a postura adotada permitiria aproveitar melhor o desenvolvimento cognitivo humano no mundo social, reconhecendo uma racionalidade inerente à sua natureza do Homem. Essa visão levou os estágios de desenvolvimento cognitivo ao longo do tempo, destacando a importância do contexto histórico na construção do saber humano. Na obra-mestra, o *altar* da pintura significou a origem do mundo social a partir da religião, representando o culto como uma ideia de divindade. O *globo terrestre* (mundo natural) foi posicionado no *altar* de modo que a metade dele ficaria apoiada, sugerindo uma relação entre os dois mundos, bem como a distinção ao mesmo tempo de estudo. Essa posição simbolizaria a ideia de que o estudo foi unicamente a partir de uma perspectiva, como a *teologia natural*. Segundo Vico, o estudo dedicado pela perspectiva do mundo natural seria insuficiente para abarcar a complexidade e atender a demanda da experiência humana (Vico, 2005, §342, p. 182-183).

Nesse sentido, Vico destacou na pintura a ausência de um estudo específico ao mundo social, mesmo que a Filosofia, em determinado momento, tenha dominado o cenário acadêmico. Ele argumentou que ainda faltava explorar a *teologia civil*, entendida como o reflexo da *providência divina* (Vico, 2005, §342, p. 182-183) na organização e no desenvolvimento das sociedades humanas. Pensar sobre a origem do mundo social foi um desafio inédito para o autor napolitano. Esse estudo só passou a ser viável abordar o estudo quando adotou um método próprio e distinto daquele da modernidade, garantindo a validade de um modo de saber poeticamente inventado pelo Homem, abarcando uma história das ideias humanas, ao integrar a experiência humana e o desenvolvimento cognitivo ao longo do tempo.

O desafio só foi alcançado à medida que Vico estabeleceu uma relação de parceria entre Filosofia e Filologia⁷, integrando-as de maneira nova. Essa parceria permitiu alcançar o objetivo proposto: compreender a origem e o desenvolvimento do mundo social por meio de uma abordagem que integraria a atividade filosófica à análise dos caracteres poéticos e das manifestações culturais. Vico atribuiu à obra a defesa de um estudo dedicado ao mundo social, ilustrado de modo geral na pintura, com o objetivo de explicar a origem e o desenvolvimento de qualquer nação.

A pintura ilustrou a maneira de ser e de saber dos primeiros povos, permitindo construir uma relação de transmutação poética do conhecimento dessa época longínqua. Essa transmutação seguiu por meio do uso particular do sentido dos *primeiros homens*, tomando adoção de um gênero universal do sentido, o que Vico denominou de *universais fantásticos*. Nesse sentido, o autor napolitano defendia que a *poesia* teria uma função social: era como um fingir com decoro dos *primeiros homens*, um saber poético que surgiria de forma unívoca a partir de suas experiências e percepções imediatas, e não de modo análogo como um saber compartilhado e profundo, característico de filósofos. Segue o que dizia Vico:

[...] os primeiros homens, como crianças do gênero humano, não sendo capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas, tiveram natural necessidade de fingir os caracteres poéticos, que são gêneros ou universais fantásticos, de referir a eles, como a certos modelos, ou então retratos ideais, todas as espécies particulares a cada um dos seus

⁷ Vico na ilustrativa pintura orientou para conhecer inovadora metafísica (poética) que a Filosofia e a Filologia deveriam adotar a partir do significado efetivo da *joia convexa* no peito da *mulher alada* (metafísica), pautando desde a origem da história das ideias do gênero humano, tendo em vista saber os: [...] primeiros homens, estúpidos, insensatos e horríveis bestiagens, deviam começar a reflectir todos os filósofos e filólogos sobre a sabedoria dos antigos gentios, isto é, dos gigantes [...] (Vico, 2005, §374, p. 211) quando a luz do raio da *providência divina* refrataria no final do percurso até a estátua de Homero.

gêneros semelhantes; semelhança pela qual as antigas fábulas não podiam fingir-se senão com decoro (Vico, 2005, §209, p. 133).

O estudo de Vico do mundo social possibilitou identificar uma nova perspectiva de análise do Homem, ao atribuir uma virtude específica à figura de Hércules, soerguendo-o ao status de principal arquétipo mitológico. Essa figura representaria uma consciência coletiva, simbolizando valores de ideais compartilhados ao longo do tempo. Nesse sentido, Hércules foi valorizado como o fundador de cada nação gentílica. Vico acreditava que o arquétipo de Hércules representaria a primeira entidade política, ou seja, o criador do mundo social, simbolizando um modo de racionalidade social. A *selva do Leão de némea*, mencionada na obra-mestra, ou, como também foi chamada, a *grande selva antiga*, representou o *globo terrestre* da pintura, ou seja, o mundo natural. Essa selva foi definida como uma transmutação poética associada ao signo zodiacal de *Leão*. Um signo que, por sua vez, foi interpretado como uma entidade viva que Hércules matou (ou transmutada poeticamente), ao provocar vomito de chamas, incendiou a *grande selva antiga*, transformando-a em terra cultivada e, assim, dando início à civilização. O feito de Hércules fundou a Agricultura, ou melhor, a primeira transmutação poética, estabelecendo o primeiro local de convivência social. Esse marco representou a atenuação de um tipo de racionalidade pela poesia, iniciando uma nova forma de organização humana, baseada na cooperação e no cultivo da terra, despertando uma típica racionalidade de convivência.

A *grande selva antiga* transmudou-se em um campo de cultivo, despertando uma inovadora forma de ordem social. Essa mudança representou a primeira esfera de importância para suprir as necessidades do Homem a partir do mundo natural, marcando o início de uma relação social. A transmutação poética não somente permitiu o aperfeiçoamento coletivo do próprio conhecimento, mas também possibilitou ir além da necessidade imediata de preservação da existência, algo característico de vida animal, soerguendo o Homem a um status de

desenvolvimento social e intelectual. O grande trabalho de Hércules não foi uma força predatória contra o mundo natural, nem contra a própria espécie. Esse trabalho foi senão um grande esforço de saber o desconhecido que condicionaria a condição humana de produzir conhecimento, além da sobrevivência.

O esforço do trabalho gerou algo de novo (o saber poético) para ser possível adequar à vida prática, ou melhor, adaptar as condições presentes do mundo natural à necessidade de cada comunidade gentil. Enquanto o pensamento da modernidade diferencia-se do pensamento sob a ordem poética, como se vê na noção do tempo, que pressuporia uma coleção de dados (abstração) e um controle prévio para análise sobre o mundo natural, abstendo-se de adotar assuntos próprios do Homem no mundo social. Na perspectiva da noção inicial do tempo, ainda quando era poético (primeira metafísica), o esforço representaria um despertar da mente coletiva do Homem por meio da Agricultura, simbolizando na prática e poeticamente a partir do segundo signo de zodíaco, *Virgem*. Esse signo representou a *idade de ouro* dos *primeiros homens*.

Segundo Vico, o despertar do tempo não foi um tempo filosófico, capaz de gerar ideias humanas abstratas, mas sim um tempo poético, que despertou a consciência coletiva na mente do Homem quando ao criar o mundo social, marcando também a inauguração da Agricultura. Essa inauguração foi simbolicamente representada pela coroa de espiga de trigo na cabeça desse signo de *Virgem*, um tempo narrativo e poético que se inicia com a primeira terra cultivada. Há uma passagem de uma natureza desconhecida para uma ordem agrícola, alentando a importância da Agricultura no fomento de relações sociais. Para o autor napolitano, o Homem, por meio de uma linguagem simbólica e imaginativa, começou a conceber sentido (ordem) ao mundo natural e a construir as bases da vida social, criando caracteres poéticos aos efeitos do clima do mundo natural e às práticas agrícolas.

O modo de contagem temporal relacionado ao plantio e à colheita, especialmente no contexto do trigo, foi uma forma de exteriorização da consciência coletiva, representando os primeiros momentos da Agricultura como uma prática que demandava um modo de organização e simbolismo. O grão de trigo foi um dos primeiros domesticados na terra, onde o ciclo do mundo natural foi interpretação por meio de lupa simbólica e espiritual, transformando o ato prático da colheita em um evento repleto de significado. A cultura do plantio a partir da colheita de trigo serviu de base para uma forma de categorização poética, associando ao signo *Virgem* como um momento de celebração e gratidão das benesses do trabalho árduo com a dedicação habitual para garantir uma colheita bem-sucedida. Esse signo, associado à imagem de colheita e à coroa de espigo de trigo, refletiria o valor da reunião entre o trabalho humano e os ciclos naturais, transmutando, poeticamente, a atividade agrícola em uma forma de manifestação cultural e mitológica.

A produção agrícola de trigo representaria atenção às necessidades práticas e imediatas de alimentar a primeira comunidade gentia. Há uma consciência coletiva construída que reuniria em torno dessa produção e de uma nova noção da terra como ambiente de morada e pertencimento. Sendo assim, a contagem temporal passou a ser compreendida de maneira mais profunda a partir das estações do clima, consolidada pelo sucesso da colheita de trigo, que se tornou o primeiro “ouro do mundo”. Essa contagem estaria associada ao ciclo agrícola, e não a uma abstração fundamentada nos astros ou nas órbitas celestes dos signos de zodíaco.

O estudo astrológico limitaria os signos zodiacos a um entendimento dos movimentos planetários, enquanto Vico realizou uma estratégia metodológica de transmutação poética a partir de adoção de um fenômeno natural como o dito *dilúvio* bíblico, usando caracteres poéticos. Para ele, o ato de despertar a consciência coletiva somente foi possível sob uma narrativa poética para saber o modo como inaugurou a

domesticação do plantio. Ao contrário de saber dessa narrativa de órbita celeste da Astrologia, o evento natural terreno foi descrito poeticamente por meio de uma noção catastrófica e universal, marcante e duradoura na memória coletiva dos *primeiros homens*. Esse evento despertou consciência coletiva, por meio de caracteres poéticos, possibilitando organizar colheitas a partir de uma condição natural comum e experimentada por cada comunidade gentílica, ainda que independente e isolada.

Nesse sentido, o evento de dilúvio foi elevado ao patamar de caractere poético por Vico, ainda que quem quisesse adotar o fenômeno natural por uma mera ocasião de caráter universal, ele o demarcou como início de uma contagem do tempo da humanidade a partir da relação direta e prática com a terra e seus fenômenos naturais, e não a partir de fenômenos celestes abstratos. Foi uma experiência em comum, os *primeiros homens* passaram a contar o tempo pelas estações climáticas, quando seria os períodos de plantios e colheita. Esse evento foi descrito como criação poética pelo som de um estrondo como uma voz e sinal divino (comando). A presença do som aterrecedor do raio e do trovão é comum no mundo natural durante períodos de instabilidade climática e abundância de chuva, que, em distintas narrativas, o fenômeno natural assumiu um caráter divino e simbólico. Na tradição bíblica, o evento natural foi considerado como uma ação punitiva de Deus, um castigo enviado para purificar a humanidade dos excessos. Na cultura da mitologia grega, o fenômeno natural representou a ação de Zeus quando desejava mostrar a sua vontade e poder pelo raio, tanto para punir os mortais quanto para restabelecer ordem no cosmo.

Na concepção de Vico, os *primeiros homens*, por uma questão de curiosidade, procuraram saber, atenuando como uma manifestação divina o que queria dizer (Vico, 2005, §377, p. 213-314). Ainda que o fator fosse ocasional desse fenômeno natural de grandeza universal — o *dilúvio* e o estrondo do raio — transmutou-se, na condição histórica dos

primeiros homens, em uma narrativa poética⁸, contada de forma diversa em todas as partes do *globo terrestre*. Esse evento, ao mesmo tempo catastrófico e revelador, oportunizou compreensão de um modo de tempo na mente do Homem ao buscar saber o que quer dizer (significar) por trás dos fenômenos naturais (Vico, 2005, §189, p. 127). Nessa condição, os *primeiros homens* interpretavam a partir das suas naturezas [...] as coisas dúbias, ou seja, obscuras, que lhes dizem respeito e, portanto, as consequentes paixões e costumes (Vico, 2005, §220, p. 135).

Uma condição que permitiu vigorar a origem do mundo social foi o fingir com decoro da fala divina dos *primeiros homens* como a figura do poeta teólogo, trazendo consigo o respeito autoral da criação, visto que os *primeiros homens* [...] quando não podem explicar nem mesmo por coisas similares, atribuem às coisas a sua própria natureza (Vico, 2005, §180, p. 124-125). Na concepção de Vico, a construção de conhecimento iniciou pelo grande trabalho de Hércules, à luz dos caracteres poéticos. Esse trabalho dependeria de uma adequação entre as necessidades do Homem e as condições concretas do mundo natural de cada momento. Segundo o autor napolitano, o Homem possuía uma *curiosidade natural*, ou melhor, uma contínua busca por saber o significado de evento, ainda que seja um evento ocasional. Essa curiosidade seria a [...] filha da ignorância e mãe da ciência [...] (Vico, 2005, §377, p. 214-215) e, por via da procura de saber poético, os caracteres poéticos foram criados para o entendimento comum da própria mente, abarcando modos de ser na vida prática.

A afeição da experiência comum entre o íntimo do Homem e o mundo natural gerou uma espécie de “apólice da ordem social” a partir de um conjunto de normas e valores compartilhados. Esse conjunto de

⁸ Acreditou Vico na obra-mestra que o êxito operacional da mente humana somente passou a compreender algo a partir de um motivo (ocasião), ainda que advenha do sentido, usando as faculdades do engenho e da fantasia ao recolher elementos do sentido ultrapassaria com algo novo que não pertencesse ao próprio sentido para inteligir (Vico, 2005, §363, p. 196-197).

condutas, que pode ser chamado de *senso comum*⁹, seria o traço adotivo de um modo de agir compartilhado por cada comunidade gentílica como afirmava Vico, quando o Homem [...] começou a pensar humanamente [...] (Vico, 2005, §338, p. 180), sendo uma expressão social das experiências e necessidades compartilhadas, ainda que poética. A *selva de némea* foi uma transmutação poética de um espaço inepto e indomado por um território cultivável e ordenado. O Hércules foi o responsável agente pela ação tornar-se concretizada, permitindo o cultivo de cada selva, bem como a criação de uma objetividade poética para atender a necessidade de cada comunidade gentia. Como assegurava Vico, a origem da condição humana foi manifestada poeticamente, e o estudo dessa expressão inicial do conhecimento deveria ser defendido por todos como *fundamento comum de verdade*, pois as uniformidades de ideia [...], nascidas no seio de povos inteiros, desconhecidos entre si, devem possuir fundamentos comum de verdade (Vico, 2005, §144, p. 111). Na obra *Mito e Metafísica* (1980), o francês Georges Gusdorf (1912-2000) reconheceu também o valor de verdade contido nos mitos e buscou enfatizar a importância das narrativas míticas dos povos primitivos, que antecederam o surgimento da Filosofia. Para o autor francês, os mitos emergiriam de fonte inesgotável do pensamento humano, disponível ao longo do tempo para responder questões existenciais, conforme a demanda na vida concreta. Segue o que disse o autor francês:

O tempo dos mitos, pré-história da filosofia, é o tempo em que o mito reina sem rival e, pois, o tempo em que ele não é reconhecido como tal. A consciência humana afirma-se, desde sua origem, como estrutura do universo. [...] A mitologia é, como efeito, o repertório dos mitos de todas as idades e de todas as origens, destacados do seu contexto vivido, isto é, desnaturados [...].

⁹ Vico definiu o *senso comum* como a condição histórica dos *primeiros homens*, visto que [...] é um juízo sem reflexão alguma, comumente sentido por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano (Vico, 2005, §142, p. 111).

O mito está ligado ao primeiro conhecimento que o homem adquire de si mesmo e de seu contorno: mais ainda, ele é a estrutura deste conhecimento. Para o primitivo, não há duas imagens do mundo, uma “objetiva”, “real” e outra “mítica”, mas uma leitura única da paisagem. O homem se afirma ao afirmar uma dimensão nova do real, uma ordem nova manifestada pela emergência da consciência (Gusdorf, 1980, p. 23).

Assim como pensou Gusdorf sobre a noção do tempo dos mitos e o seu significado, a terra cultivada por Hercules pode ser compreendida como uma representação do ato criativo, que, à luz de Vico, condicionou a nutrição poética de um solo metaforicamente transmutando. Essa transmutação poética serviu criar o ambiente fértil e o surgimento dos mitos, consolidando como narrativas fundadoras de sentido. O grande trabalho de Hércules começou agrícola, como um modo possível de atender demanda da comunidade gentílica. O grande momento desse trabalho — transmutação da terra selvagem em terra cultivada — assumiria um novo sentido, gerando não somente uma realidade, mas múltiplas realidades de convivência. Essa maneira poética de abordar a relação social permitiu transmutar o sentido da terra, criando sistemas de cultura para além da descrição de um aspecto físico do mundo natural, visto que não se limitaria à simples possibilidade de sobrevivência ou domínio sobre o mundo natural. Assim como, a criação do mundo social não seria conceituada a partir de um aspecto do ato de produção ou contratual para atender um determinado modo de interesse econômico ou social.

Pensar sob aspecto filosófico implica refletir sobre os modos de pensamento do Homem ao longo do tempo e não um tipo apenas, reconsiderando que os diversos contextos históricos, culturais e sociais permitiriam saber o cuidado de como deve proceder, analisando ideias e sistemas culturais, no que tange à demanda emergida de cada sociedade. Nesse sentido, o pensamento humano manifestou-se largamente em diversas localidades e formas. Vico e Gusdorf reconheceram o papel central dos mitos, por meio dos caracteres poéticos. Na ótica desses

ilustres autores, os mitos e as narrativas poéticas ainda coexistem como parte do pensamento humano, mesmo em uma era dominada pelo pensamento filosófico e científico. Não seria prudente desqualificar os mitos e as narrativas poéticas em favor de suposta superioridade do pensamento filosófico e científico como único status de estudo válido, uma vez que eles desempenham ainda um papel fundamental na compreensão da condição humana e na organização da vida social.

Não seria uma situação casual solicitar auxílio da atividade filosófica, atenuando saber para o pensamento agrário. Pensar o pensamento agrário a começar das ideias de Vico abre caminho de estudo para uma nova área de conhecimento: a Filosofia da Agricultura. Ela seria possível, desde que considerasse como fonte de conhecimento nas modificações da mente humana a contar de como surgiu o cultivo da terra. Segundo Vico, a celebração dos jogos olímpicos não se caracterizou somente sob um aspecto esportivo, mas abrangia também uma manifestação religiosa. Havia, na prática, uma consciência coletiva (*sensu comum*), que reconhecia a vitória de Hércules como uma prestação de conta a uma divindade máxima, representando um modo de domínio sobre o mundo natural, uma expressão de valor humano como fim em si mesmo. Esse ato bem-sucedido não foi apenas um evento isolado, ele também representou a supressão imediata da necessidade de sobrevivência que caracteriza a condição humana, diferenciando-a da existência limitada de outros animais.

A vitória de Hércules, ao criar os jogos olímpicos, consolidou-se como um símbolo de transmutação poética, indo além dessa necessidade básica da existência. No entanto, o ato desse herói não negou o valor intrínseco, nem o caráter subjetivo do mundo natural. Ele trouxe valor transformador, destacando a capacidade de transmutar poeticamente e dar significado ao meio que o cercava na selva. Nesse ato, a vitória de Hércules não foi somente sobre o mundo natural, mas expressou o valor ímpar do Homem, ao saber inventar maneiras para superar o isolamento ferino, fazendo possível, ao longo do tempo, viver

e agir de modo significativo, transmutando uma existência infeliz que condicionada à própria sorte, como à vida dos animais.

3 Os dois signos zodiacos de Vico representaram a transmutação poética, atendo como uma fonte de conhecimento no pensamento agrícola

A pintura apresentou para o leitor dois signos zodiacos e artefatos na obra-mestra, a *Ciência Nova* (1744). Os signos escolhidos pelo autor napolitano foram: *Leão* e *Virgem*. Os artefatos (hieróglifos) e objetos simbólicos expandiram para a complexidade dessa obra, abrindo discussão por várias perspectivas de conhecimento. Esses artefatos e objetos simbólicos possibilitaram novas modalidades de pensamento. O texto pretenderá, à luz de concluí-lo, delimitar, brevemente, acerca de alguns artefatos e objetos simbólicos, refletindo um pensamento agrário. Na pintura da obra-mestra, o autor napolitano selecionou itens como o *altar* (religião), o *globo terrestre* (mundo natural), a *mulher alada* (metafísica), o *raio de luz* (providência divina), o *olho no triângulo* (Deus observador), o *Homero* (poeta), o *timão* (fâmulos)¹⁰ e o *arado* (artefato agrícola)¹¹, a *urna* (funeral). Essa delimitação faria parte do arquétipo

¹⁰ Segundo Vico, a figura de Hércules era de origem da nobreza e entendia o *fâmulos* como uma figura social de *origem bestial*, expressada na pintura como uma arquitetura poética de origem do mundo social. Essa figura bestial foi representada a partir do *timão* que: [...] está afastado do arado, que em frente do altar se lhe mostra hostil e com a ponta ameaçadora, porque os fâmulos, não tendo parte no domínio dos terrenos como se assinalou, pois estavam todos em poder dos nobres, fartos de dever servir sempre os senhores, depois de longo tempo, finalmente, manifestando-lhes as suas pretensões e, por isso, amotinados, revoltaram-se contra os heróis em tais referidas contendas agrárias, que se comprovarão bastante mais antigas e de longe muito diferentes daquelas que se lêem sobre a história romana mais tardia (Vico, 2005, §20, p. 22). Um heroísmo muito diferente ao da origem do mundo social, pois os Hércules no início deveriam [...] dominar os soberbos e socorrer os periclitantes [...] (Vico, 2005, §18, p. 21).

¹¹ Na constituição inicial dos laços sociais. o *arado* representou dois sentidos na posição do artefato sobre o caráter político de Hércules. Segundo Vico, o cabo do *arado* estaria:

do pensamento agrário do mito de Hercules que somente foi possível a partir de uma transmutação poética.

A *grande selva antiga*, ou como foi definida por Vico, o *Leão de Némea*, ou a *grande selva de némea*. Esse leão foi descrito pelo autor napolitano como uma representação poética, um local não cultivado, nem habitável. Na mitologia grega, o animal passou a ter um corpo intransponível e não seria morto por um mero mortal. Foi feito pela deusa Hera, esposa e irmã do Zeus, conhecida como o tempo de Hera (do matrimônio e da estabilidade). Na narrativa poética desse animal, o *Leão* criado pela deusa que habitava e atormentava a planície de Némea, situada numa unidade da Grécia, a Argólida. Euristeu, rei de Tirinto, passou o primeiro trabalho dos dozes de Hércules para matar o *Leão*.¹²

Vico realizou uma transmutação poética do local (Argólia), animando-o por uma entidade viva e sobrenatural, adotando a mitologia grega de um local particular para significar a passagem de comportamento paleolítico (nomadismo e caça) para neolítico, quando se fixou num determinado lugar, humanizando-o. A *grande selva antiga* se transmutou de modos de sentido, após a passagem de comportamento em campo cultivado, um espaço humanizado e coletivo, virando fonte de modos da vida do Homem a partir da Agricultura para alimentação da comunidade gentia. Assim como Vico usou poeticamente os signos de *Leão* e de *Virgem*, bem vale menção de uma passagem interessante de Peter Burke na obra *Vico*:

[...] com certa majestade na face do altar, para nos dar a entender que as terras aradas foram os primeiros altares da gentilidade; e para denotar igualmente a superioridade de natureza que os heróis acreditavam ter sobre os seus parceiros [...] (*fâmulos*) (Vico, 2005, §15, p. 17).

¹² Uma obra de importância que relatou o *Leão de Némea* foi o do autor Karl Kerényi (1897-1973), *A Mitologia dos Gregos* (2015). Acreditou o autor húngaro que o mito fosse uma necessidade universal para os gregos. O autor mencionou no subcapítulo 11. *Os Dozes Trabalhos* de Hércules, tomando o leão como um animal de localidade (Kerényi, 2015, p. 136-138).

[...] não só deuses, como Júpiter e semideuses como Hércules, mas homens como Sólon, Hermes Trismegistus, Rômulo, o lendário fundador de Roma, e o poeta Homero eram todos interpretados por Vico como caracteres poéticos, que os homens inventaram [...] Vico sempre citava seus autores fora de contexto, ou usando trechos deles para seus próprios objetivos [...] (Burke, 1997, p. 59).

Em contraste ao pensamento de Vico, o uso da dúvida cartesiana (*cógitó*) não seria possível validar o feito do Homem no tempo longínquo do mundo social, *o tempo dos mitos* como diria Gusdorf. O pensamento somente se fez e começou poeticamente até alcançar estágio do pensamento filosófico sobre as ideias humanas. A maturação do pensamento do autor napolitano começou após nove anos em Vatolla. Ele se graduou em direito pela Universidade de Nápoles, ocupando um cargo de professor de retórica. Uma das publicações, Vico intitulou a obra de *O método de estudos de nosso tempo* (1709), abreviada por *De ratione*. Uma das aulas inaugurais ofertadas em cada ano letivo. Essa obra possuía um caminho de crítica contra a postura dos modernos. O autor napolitano buscou na obra aproveitar melhor um equilíbrio na produção de conhecimento entre os antigos e os modernos. No caso da crítica contra os modernos, o interessante que Vico não aprovou adotar o uso do método cartesiano no mundo natural, recusando o uso de método analítico na mecânica, o uso de método dedutivo na medicina, bem como o uso de métodos das ciências naturais para assunto da vida prática do Homem. Outra obra publicada, Vico intitulou de *A antiquíssima sabedoria dos itálicos* (1710), abreviada por *De antiquíssima*. O autor napolitano ainda creditava numa suposta filosofia ou conhecimento profundo a partir de estudos etimológicos dos antigos italianos. Nessa obra, Platão (428-347 a.C) passou a ter relevância na questão de saber sobre a origem e a natureza da linguagem, bem como Francis Bacon (1561-1626) que creditou aos mitos clássicos como uma fonte de saber

remoto perdido¹³. De outras obras publicadas, Vico intitulou de *Direito Universal* (1720-1722), originando três volumes. Nessa obra, o autor napolitano buscou adequar a história das línguas e a das coisas, à luz de uma tese relação de platonismo-cristão e de cientificismo jurídico. O conceito mais anunciado de Vico foi o *verum-factum convertuntur*. Esse conceito perpassou metamorfoseando por cada obra, tomando uma noção mais próxima da realidade histórica de cada nação a partir da obra-mestra. Nessa obra, o autor napolitano procurou defender o seu pensamento e evitar um confronto sobre a autoridade da religião Católica. A construção poética do mundo social independia das *Sagradas Escrituras*. As menções dessas escrituras e personagens bíblicos não causaram maiores danos no núcleo do objeto de estudo. A preocupação do autor napolitano foi mostrar uma hipótese de consciência coletiva na vida prática, presente nas mentes poéticas dos povos primitivos como legítima e possível para o estudo, visando defesa de uma visão histórica do processo de humanizado do mundo social. Vico reconheceu a validade das ciências exatas (matemática e geometria), visto que o Homem demonstra, porque faz, porém não colocou no mesmo patamar do estudo do mundo social, ou da realidade histórica. O conhecimento do mundo social não está pautado nos sentidos como o conhecimento do mundo natural. Esse conhecimento se fez pela experiência coletiva que perpassaria pelo tempo. Conhecer a causa humana é o desafio de buscar saber o motivo de ser, o fim em si mesmo. É saber o porquê de um modo foi e não de outro modo como uma razão passível de conhecer o

¹³ A redefinição da função da *poesia* como social a partir dos caracteres poéticos que surgiu como contraponto a uma suposta sabedoria inatingível, defendida entre os antigos e os modernos (Vico, 2005, §384, p. 220). Vico descobriu que os três princípios desses caracteres poéticos e os trabalhos dos poetas que diferiram a dessa sabedoria inatingível. Nessa descoberta, o autor napolitano defendeu uma nova concepção de *poesia*, resultante desses caracteres que deviam ser principiados a partir de: [...] fábulas sublimes apropriadas ao entendimento popular e que perturbem excessivamente, para conseguir o fim, a que ela se propôs, de ensinar o vulgo agir virtuosamente, como eles a si mesmos o ensinaram [...] (Vico, 2005, §376, p. 213).

que estaria sempre ao alcance do Homem, conhecendo o interior das modificações da nossa mente ao longo do tempo. Foi uma tese do autor napolitano de valoração do conhecimento humano e não o do conhecimento do mundo natural. Vale a menção de uma passagem de Fiker na obra *Vico: O precursor*:

Para Vico, a mitologia era, enfim, uma pré-forma primitiva e necessária de conhecimento, da qual se originou nossa ciência. Ele enfatiza o significado civilizatório da religião, mostrando entre suas funções a de compensar as massas pela renúncia ao instinto para que haja vida social. Para o pensamento viconiano, ao contrário do que é defendido pelo Iluminismo, a origem das falsas religiões está num desenvolvimento necessário de caráter coletivo e não simplesmente na burla individual (Fiker, 1994, p. 52).

Vico realizou o seu papel crítico de filósofo ao buscar um caminho diferente a da época. Adotou um caminho adverso para criar um simulacro das mentes dos povos primitivos. Ele criou um modo convidativo que o esforço da mente da época pudesse experimentar e adentrar nas mentes dos primeiros povos a partir da pintura. Assim, na descrição do autor napolitano, vale mencionar a *densa nuvem* no pano de fundo dessa pintura que não impediu a expansão do *raio de luz* do olho de Deus (observador), que refratou a luz na joia da metafísica (a *mulher alada*) até atingir a estátua de Homero (poeta), iluminando-a o contorno. Essa metafísica foi representada por uma *mulher alada* como a rainha das ciências (Vico, 2005, §347-348, p. 185, 186-187), localizada por cima do *globo terrestre* que, por sua vez esteve posicionado a parte no *altar*. A luz refratou além do peito dessa mulher alada até a estátua do verdadeiro Homero por causa da joia convexa como quis defender o autor napolitano, apresentando símbolos e artefatos fundamentais para a consolidação do mundo social. Foi o tempo de uma metafísica poética, permitindo a transmutação poética da *grande selva de némea*, uma metafísica distinta (uma *joia convexa*) a das metafísicas dos filósofos (uma *joia plana*) (Vico, 2005, §5-6 p. 7). Enquanto a *joia convexa*

atenderia a história das ideias humanas como todos os estágios cognitivos e históricos (uma questão social); a *joia plana* atenderia somente quando os filósofos começaram a refletir sobre as ideias humanas como uma questão moral, apenas reflexiva. Vico inovou na explanação da sua proposta de conhecimento. As posições dos artefatos dessa pintura significariam um sentido próprio, uma combinação engenhosa para legitimar o mundo social. A posição do *globo terrestre* pela metade no *altar* faria alusão que ainda o estudo do mundo social não foi adotado pelos próprios princípios que, por sinal eles estariam presente nas modificações da mente humana como a de Hércules. O mundo natural foi definido como a criação de Deus e o mundo social aguardaria um modo adequado de estudo pelo Homem, visto que foi o criador desse mundo (Vico, 2005, §2, p. 3-4 e §331, p. 171-172).

Alertava Vico que o estudo do mundo social foi negligenciado ao longo do tempo no método e no objetivo e, por isso o *globo terrestre* esteve posicionado na pintura pela metade no *altar*¹⁴. No uso dessa pintura, o autor napolitano representou o mundo natural pelo *globo terrestre* no *altar* que, por sinal foi reduzido por dois signos do zodíaco: *Leão* e *Virgem*. Hércules protagonizou o emergir de um pensamento agrário quando matou a fera e criou um ciclo de contagem de plantio a partir da espiga de trigo como relatou Vico, a coroa na cabeça do signo de *Virgem*. Hercules realizou do seu trabalho uma síntese poética entre espaço e tempo por toda a parte do *globo terrestre*. Segue a citação:

¹⁴ Essa negligência originou do estudo indiscriminado sobre o mundo natural, levando tal estudo para assunto humano que não seria apropriado, um estudo a partir das ideias humanas pelos filósofos como diria Vico. Nesse caminho, o estudo assim como realizado no mundo natural cometeria um anacronismo de pesquisa sobre o mundo social, devido o inconveniente de verificar a obscuridade dos princípios e os inúmeros costumes. Ao contrário do autor napolitano que defendeu o estudo próprio, buscando a condição histórica dos *primeiros homens*, ao não recusar estudo mesmo [...] na deplorada obscuridade dos princípios e nas inumeráveis variedades dos costumes das nações, não se podem desejar aqui provas mais sublimes sobre um argumento divino que contém todas as coisas humanas, do que estas mesmas que nos dão a *natureza*, a *ordem* e o *fim*, que é a conservação do gênero humano (Vico, 2005, §344, p. 184, grifo nosso).

Na faixa do zodíaco que cinge o globo terrestre, mais do que os outros, comparamos em majestade ou, como dizem em perspectiva, apenas os dois signos do Leão e da Virgem, para significar que esta Ciência, nos seus princípios, contempla primeiramente Hércules (porquanto se comprova que toda a nação gentia antiga refere um, que a fundou); e contempla-o no maior dos seus trabalhos, que foi aquele em que matou o leão que, vomitando chamas, incendiou a selva némea, e de cuja pele ornado, Hércules foi elevado às estrelas (leão esse que aqui se comprova ter sido a grande selva antiga da terra, à qual Hércules, que se comprova ter sido o caráter dos heróis políticos que devem ter vindo antes dos heróis das guerras, pegou fogo e transformou em cultivado) [...] (Vico, 2005, §3, p. 4-5).

Os princípios que orientariam a obra da *Ciência Nova* (*providência divina* com o *raio de luz*, *cerimônia matrimonial* com *altar* e *ritual fúnebre* com a *urna*), bem como cada nação de gentios, à luz da figura de Hércules. O primeiro princípio seria de cada nação possuidora de uma ideia de divindade. O segundo princípio regularia as paixões bestiais a partir de rituais matrimoniais. O terceiro princípio manifestaria o enterro do membro no local, simbolizando o significado de pertencimento, de onde veio. Esses três princípios estão correlacionados.¹⁵ Um dos mais importantes dos princípios dessa obra, a *providência divina* foi considerada como algo imanente no Homem, ou melhor, algo do interior das modificações da nossa mente. Essas modificações se deram na condição concreta da vida prática, não são pensadas isoladamente e independente das faculdades humanas como um exercício do pensamento solipsista (metafísico dos filósofos) que existe somente o *eu* e as

¹⁵ Essa correlação foi bem esclarecida por meio de uma passagem conhecida de Ernesto Grassi da obra *Humanismo e Marxismo: Crítica sobre a independência da Ciência* (1977): Na ação de Hércules, Vico viu fundadas todas as instituições humanas: a agricultura (que representa a vitória sobre a natureza externa), o matrimônio (como superação das paixões puramente sensuais, isto é, da natureza <interna> ao homem), o enterro dos mortos. (Vico deriva <humanitas> de <humare>, enterrar). O culto fúnebre aos antepassados e a larga permanência num mesmo lugar, dando origem à fundação das primeiras instituições sociais e políticas; como, por exemplo, o direito de propriedade e da configuração política da comunidade (Grassi, 1977, p. 159, trad. nossa).

suas sensações, uma denominação de metafísica da razão abstrata como a *joia plana*. Vico não apoiou o método da Filosofia da época, alheio à vida prática do Homem no mundo social. Os Hércules de cada local foram os responsáveis pelos:

[...] primeiros domínios da terra, cujos senhores foram chamados <gigantes> (palavra essa que em grego significa o mesmo que <filhos da terra>, isto é, descendentes dos sepultados) e portanto, consideraram-se nobres, avaliando com a ideias justas, naquele primeiro estado das coisas humanas, a nobreza de terem sido ele humanamente gerados no temor da divindade; para esta maneira de gerar humanamente e não de outro modo, como adveio, foi assim denominada a <geração humana> [...] (Vico, 2005, §13, p. 14-15).

A busca de outro modo de estudo, Vico denominou de *nova arte crítica* (Vico, 2005, §143, p. 111), aproximando entre a Filologia¹⁶ que [...] observa autoridade do arbítrio humano¹⁷ [...] e a Filosofia que [...] contempla a razão [...] e, conseqüentemente a ciência do verdadeiro (Vico, 2005, §138-140, p. 110). Essa aproximação evitou recair nas duas vaidades do conhecimento; uma foi a das nações que defendiam ser a mais antiga, devido às comodidades mais úteis e outra foi a dos doutos que definiram o próprio saber desenvolvido como o mais antigo, um *devoir* saber por todos como o mais antigo.

Vico garantiu pelo uso da *nova arte crítica* validar o estudo do mundo social a partir da origem, um tempo remoto e histórico que foi

¹⁶ Vico definiu a Filologia como uma área de atuação para: [...] gramáticos, historiadores, críticos, que se ocuparam da cognição das línguas e dos fatos dos povos, tantos em casa, como são os costumes e as leis, como fora, tal como são as guerras, as pazes, as alianças, as viagens, os comércios (Vico, 2005, §139, p. 110).

¹⁷ Pensamento de Vico na obra-mestra defendeu que Filologia e Filosofia deveriam observar o *arbítrio humano*, ainda que fosse uma natureza muito incerta, visto que: [...] certifica-se e determina-se com o senso comum dos homens acerca das necessidades ou utilidades humanas, que são duas fontes do direito natural das gentes [...] (Vico, 2005, §141, p. 111).

posto similar a uma fase cognitiva de criança¹⁸. Nessa árdua pesquisa, o autor napolitano defendia que o Homem não teria acesso ao mundo natural como Deus. O limite de conhecimento do Homem estaria estabelecido, à luz da noção de Deus como criador, definindo-o até onde o Homem pode conhecer, o autor napolitano discorreu assim, visto que não saberia [...] o verdadeiro das coisas [...] ou essência delas pelo [...] intelecto com a ciência [...]. Esse Homem de origem do mundo social conformou o próprio *ânimo* à [...] consciência [...] (Vico, 2005, § 137, p. 110). O Homem de origem do mundo social viveu um estado pleno de robusta ignorância, Vico reconheceu que ele fez de si mesmo, [...] a regra do universo [...] (Vico, 2005, § 120, p. 105). Uma condição humana experimentada ao longo do tempo remoto que foi anterior à faculdade do juízo de qualquer filosofia, visto que [...] quando os homens não podem fazer qualquer ideia sobre as coisas longínquas e desconhecidas, avaliam-nas a partir das coisas que lhes são conhecidas e presentes [...] (Vico, 2005, § 122, p. 106). O momento de origem do mundo social foi útil e compreensível na condição dos *primeiros homens* pelo uso de caracteres poéticos. Vico defendia um cuidado epistemológico entre Filologia e Filosofia no que diz respeito à compreensão dos laços sociais constituídos, visto que as [...] coisas fora do seu estado natural, nem se estabelecem nem duram [...] (Vico, 2005, § 134, p. 109). Nessa linha, o pensamento somente vigoraria continuamente e concretamente no

¹⁸ O esforço de Vico obteve sucesso quando aproximou a primeira fase da humanidade a partir da condição cognitiva das crianças, pois elas: [...] são poderosamente boas no imitar, porque observamos muito frequentemente divertirem-se a semelhar aquilo que são capazes de aprender. [...] (Vico, 2005, §215, p. 134). O entendimento da condição do gênero humano a partir da origem do mundo social, tendo como similar a condição cognitiva de criança que compreendida como estágio inicial de cognição, porque ambas as condições experimentariam uma [...] memória vigorosíssima [...], tutelada pela *fantasia*, uma [...] memória dilatada ou composta [...] (Vico, 2005, §211, p. 134). Vico analisou um determinado valor da *poesia*, não somente sob o aspecto da imitação a partir de Homero (Vico, 2005, §216, p. 134), visto que descobriu um valor social, à luz dos *primeiros homens*. Esses homens da origem do mundo social fingiram para si mesmos, criando coisa como algo independente. A denominação de *poeta*, que em grego, segundo autor napolitano, o *poeta* significaria como criador (Vico, 2005, §376, p. 213).

cotidiano, se ele se faz no contexto da realidade, dentro do seu estado de coisa no seu tempo e na sua circunstância. Segundo o autor napolitano, o estado das coisas não seria senão no seu estado natural, visto que [...] não é senão o seu nascimento em certos tempos e em certas circunstâncias que, sempre que são tais, as coisas nascem tais e não outras. [...] (Vico, 2005, § 147, p. 113). E, por isso, Vico projetou uma arquitetura da pintura, focando na origem do mundo social até a inauguração da academia, que refletiria o desenvolvimento cognitivo desde a condição inicial até a maturação do Homem a partir de construções dos espaços sociais e instituições, acompanhando as mentalidades. Assim que começaram, primeiramente, [...] existiram as florestas, depois os campos cultivados e os tugúrios em seguida as pequenas casas e as vilas, logo as cidades, finalmente as academias e os filósofos (Vico, 2005, § 22, p. 24-25).

4 Considerações finais

Ao defender a perspectiva de Vico, o pensamento passou a ser uma possibilidade de estudo da história das ideias humanas, desde a legitimação da transmutação poética da *grande selva de némea*. Esse foi o objetivo do texto: identificar o papel de Hércules no pensamento agrícola. O desenvolvimento da estrutura do texto seguiu um trajeto projetado na pintura da obra-mestra, assim como procurado saber o porquê pensar o principal personagem, Hércules. A defesa de uma metafísica que cobrisse toda a história das ideias humanas e não quando os filósofos começaram a refletir sobre as ideias humanas, a metafísica dos filósofos. Vico defendeu uma metafísica que oportunizasse o estudo a conta da condição histórica, não uma metafísica contemplativa. Vico, ao escolher a *joia convexa* na pintura como metáfora, indicou uma nova direção de estudo, recusando a metafísica dos filósofos, que ele via como pura contemplação e desconectada da vida prática. Diferente da escolha de Vico, a metafísica dos filósofos foi a defesa da *joia côncava*

que atarefaria excluir de tudo que não se alinhava com as reflexões abstratas, ignorando a diversidade da experiência humana e as formas de conhecimento que soerguia da vida concreta e da História. O objetivo do autor napolitano buscou integrar o pensamento à ação como fundamento de estudo para o entendimento da vida prática. O desafio maior da época foi conciliar o pensamento e a ação. O objetivo do texto foi mostrar a postura do autor napolitano contra o pensamento da modernidade a partir de um pensamento agrícola na figura de Hercules.

Vico procurou traçar o desenvolvimento prático da racionalidade e do cognitivo do Homem na História, respeitando as modificações da mente humana ao longo do tempo, levando em consideração as condições materiais e culturais, conforme o tempo que o Homem estivesse inserido e não uma concepção estática do Homem para estabelecer regras, normas e direitos, independente do Homem na vida prática. O autor napolitano definiu um modo de verificação, à luz da *nova arte crítica*, adotando as condições históricas e os princípios de origem do mundo social como fundamentos para a compreensão e o estudo da humanidade. Esses princípios de origem que regeriam o mundo social e a História a partir do entendimento dos caracteres poéticos, das práticas culturais e das instituições. Vico ensinou um caminho de pesquisa que o sucesso dependia associar uma relação contextualizada do Homem no tempo, tendo em vista a valorização do cotidiano humano e o desenvolvimento do mundo social.

A problemática que torneia o texto estaria na metafísica dos filósofos, o formalismo lógico — seja no método dedutivo, que começaria de princípios gerais para alcançar a conclusões específicas, seja no método intuitivo, que adotaria de observações particulares para generalizações. Essa metafísica de filósofo como em comum acordo atentou eliminar a linguagem da imagem, ou seja, a linguagem poética ou simbólica, focando uma linguagem científica no lugar, desprovida de suposta subjetividade, porque defendia uma perspectiva fixa da lógica,

sem espaço para algo novo, visto que a conceituação seria previamente definida e atemporal.

Nesse sentido, Vico recusou a perspectiva da metafísica dos filósofos que defendia uma lógica formal a partir de rígidos conceitos, de regras e de imediatez da intuição, porque a mente humana também seria criativa e melhor adaptável para os assuntos do mundo social, podendo criar possibilidades de realidade como novos sistemas de cultura, por meio de caracteres poéticos como linguagem poética. A crítica de Vico à metafísica dos filósofos recaria na questão do enfraquecimento da criatividade e no desconhecimento do limite da razão que não deveria fundamentar somente ao formalismo da lógica, mas procurar uma parceria com a capacidade criativa, tendo em vista o entendimento do novo e do inesperado para atender a expectativa da humanidade, um projeto de interação entre razão, imaginação e experiência. É um grave problema quando defende o estudo do mundo social e ignora a capacidade criativa, não tomando a poesia como meio de transformação da realidade.

Ao defender outra fonte de conhecimento, Vico buscou o saber dos caracteres poéticos por inferência para conhecer, atendo por meio de características comuns (semelhantes) em relação às necessidades de cada comunidade gentílica. Ele defendeu o método peculiar de estudo a ser adotado para conhecimento, sempre reportando às coisas novas e diversas. Essa postura tomada — de valorizar a linguagem poética e a criatividade da mente humana — representaria adoção de um modo diferente a do método intuitivo e a do método dedutivo, almejando um caminho novo de estudo, reconhecendo a complexidade e a diversidade do pensamento humano. Hércules, figura poética e civilizatória, representaria um desse aspecto de caracteres poéticos do Homem como primeiro ser político e fundador de terra cultivada, ou melhor, o criador da primeira Agricultura e as primeiras formas sociais. A transmutação poética não seria apenas simbólica ou a partir dos sistemas de cultura, mas também representaria uma produção material da

realidade. Hércules seria um símbolo concreto dessa transmutação, representando o desenvolvimento do Homem ao longo do tempo. Nessa direção, Hércules estaria na memória coletiva, expressando o esforço e a criatividade ao longo do tempo para superar os desafios do mundo natural.

Acreditava Vico que a linguagem poética fosse um ato permanente de criatividade (fantasia e engenho) e não deveria ser limitada a um tipo qualquer de código linguístico, dispensando os sentidos do mundo externo como defendia a linguagem científica pela metafísica dos filósofos. O Homem fixado somente conceitualmente pela metafísica dos filósofos passaria ser banal e insuficiente para atender a experiência humana e a busca de novas necessidades no decorrer do tempo. E por isso, o Homem não seria compreendido na vida prática ao retirá-lo do seu tempo e do seu lugar. A compreensão das modificações da mente humana dependeria também das modificações do mundo natural, conforme o modo de uso do trabalho como Hércules fez, adequando à necessidade humana, vide uma relação concreta e material, ao projetar uma contínua criatividade para alcançar descobertas no mundo natural, quando urgido por cada fenômeno natural.

Concluindo que a metafísica dos filósofos para o assunto humano do mundo social seria insuficiente e inadequada. Na metafísica de Vico, a ordem do mundo social deveria assemelhar com a ideia de Deus, o Criador, não como uma verdade revelada e eterna, mas a partir de um modelo de virtude como Hércules a partir dos caracteres poéticos. A metafísica de Vico defendeu delimitar a própria razão humana no espaço do mundo social como sistema multipolar da cultura e, ao mesmo tempo, ele conseguiu ultrapassar sistema unitário de Filosofia fechada.

Referências

- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: (Idade da Fábula): Histórias de Deuses e Heróis*. Rio de Janeiro: 27. ed. Ediouro, 2002.
- FIKER, Raul. *Vico: O Precursor*. São Paulo: Moderno, 1994.
- GIRARD, Pierre. *Le Vocabulaire de Vico*. Paris: Ellipses, 2001.
- GRASSI, E. *Humanismo y Marxismo: Crítica de la Independización de la Ciencia*. Madri: Ed. Gregos, 1977.
- GUSDORF, Georges. *Mito e Metafísica: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Convivio, 1980.
- HUMBERTO, Guido. *Giambattista Vico: A Filosofia e a Educação*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- KERÉNYI, Karl. *A Mitologia dos Gregos: A História dos Heróis*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- NOVO TESTAMENTO. *Bíblia da Família*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- PETER, Burke. *Vico*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- VICO, Giambattista. Del método de estudios de nuestro tiempo. In: *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002. p. 73-124.
- VICO, Giambattista. La antiquísima sabiduría de los italianos. In: *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002. p. 127-191.
- VICO, Giambattista. El derecho universal. In: *Obras III*. Trad. Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.

A traição dos oprimidos: escritura filosófica com Walter Benjamin

Pablo Vinícius Dias Siqueira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.16>

1 Introdução

Pensar o jeito de escrever de Walter Benjamin (1892-1940), considerando que seja uma escrita filosófica, envolve uma atitude dialógica e uma postura transgressora em relação ao que comumente, tradicionalmente, se considera em termos de apresentação de um texto filosófico. Contudo, é preciso ter em mente que Benjamin é um pensador híbrido — não é, portanto, exclusivamente um filósofo. Ele foi, com tanto se repente, e como ele mesmo se entende, um “crítico literário” (Benjamin; Scholem, 2003, p. 28). Para muitos, ele também foi um escritor.

O texto elaborado por Benjamin é matizado de outras formas de pensamento e se constitui enquanto rasura, transgredido as margens da escrita filosófica, ainda que o argumento e a criação de conceitos não se diluam nesse processo — nem mesmo quando são deslocados do centro das questões que Benjamin investigava.

¹ Escritor e Filósofo. Mestre em Literatura/Estudos Literários pela Universidade Estadual de Montes Claros e Doutor em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-doutor em Ética e Filosofia Contemporânea pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor colaborador da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: pablodiassi@aol.com

Atualmente, os estudos benjaminianos, sempre ocupados com as *Passagens* e com o *flâneur*, seguem investigando, por exemplo, a concepção revolucionária da história e a emancipação social que a obra desse pensador provoca; o conceito de estetização da política e, claro, a busca por uma fundamentação teológica que toca em um ponto delicado da obra — e da vida — de Benjamin. Diante desses problemas, a questão da escritura pode parecer algo menor. No entanto, nesse mundo perdidamente contemporâneo, textos com mais de cinco linhas recebem a alcunha de “textão” e, nas mídias sociais, milhões de usuários se gabam de ler um único livro por mês — entregues a uma espécie de regime de letramento no qual um livro seria não mais que o suficiente; seria o máximo de leitura que qualquer um pode *suportar*. Tudo o que Benjamin escreveu sobre linguagem e cultura, como é o caso do ensaio “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”, expõe questões éticas sobre autenticidade, originalidade e o valor da criação artística. Na escrita, isso gera implicações éticas que avaliam a autoria e a autenticidade da palavra escrita em um mundo inundado de cópias, reproduções, plágios e ideias prontas.

2 Ação de escrever: transgressão ética

Nesse contexto, pode-se constatar duas formas de escrita mais evidentes com força de imposição. A escrita na forma de comentário em rede que raramente excede a opinião banal, precoce e virulenta, sendo sempre de extensão mínima ou cairia em contradição: tornar-se-ia um textão. E a escrita de redação, seja em sala de aula, vestibulares ou concursos. Trata-se de um texto altamente funcional e excludente. que obedece a fórmulas extremamente rígidas, com estruturas fechadas de escrita leitura e correção.

Consequência ou não da relação que a contemporaneidade estabeleceu com um tipo de tela, o fato é que as pessoas parecem experimentar algo como bulimia mental ou anorexia cognitiva... tomando o

lugar que evidenciava alguém que “devorava livros”, expressão muito comum até a primeira década dos anos 2000. Pensar a questão da forma do texto benjaminiano interfere diretamente nesse quadro, afinal, a narrativa mais longa da história da vida de Walter Benjamin é a narrativa em torno de tudo que ele escreveu — indissociável das leituras que ele fez. Investigar as estruturas da escrita de Benjamin é uma maneira de resistir a uma sociedade que providencia o lugar da leitura, especialmente a leitura literária e filosófica; ao contrário, explode esses lugares. E, no não-lugar ceifado da leitura, oprimi com textos que são escritos de maneira mecânica, automática e até mesmo artificial.

Todos esses aspectos dialogam com a consciência que Benjamin tem do impacto que o verbo reflexivo tem dentro de vários contextos sociais — o que evidencia o compromisso de Benjamin com o pensamento revolucionário, por meio do qual a escrita filosófica se torna uma ação, uma prática que interfere na mudança social. Assim, apenas aparentemente a questão das formas do texto benjaminiano é menos urgente, menos relevante ou mesmo menos sedutora. Não esquecer, também, que se trata de uma questão frequente para quem pesquisa o filósofo em questão. É preciso abordar essa ação, essa prática, esse fazer que é escrever filosofia sem perder de vista que a questão do estilo e da escrita não é “nenhuma questão secundária, superficial ou gratuita, nenhuma “perfumaria”: ela nasce dessa reflexão, característica da modernidade desde, no mínimo, o romantismo de Iena, dessa reflexão sobre a linguagem como fator constitutivo e incontornável do pensamento” (Gagnebin, 1999, p. 86).

Por que Benjamin escreve *como* escreve? As razões que fundamentam e desmantelam essa questão estão intimamente ligadas a noções e conceitos que constituem a obra benjaminiana como linguagem, tradução, apresentação, narração, citação. Benjamin estava profundamente fascinado pela política da linguagem e como ela molda a experiência humana. O filósofo da fuga, dissidente de Frankfurt, entendia que a linguagem não é meramente um meio de comunicação, mas

também um meio de construir a realidade. A dimensão ética da escrita, portanto, envolve uma consideração cuidadosa do poder da linguagem. Os filósofos e os escritores, sobretudo, devem estar cientes de como a escolha de palavras pode perpetuar ou reforçar estereótipos; pode dismantelar ou edificar estruturas de poder; afirmar ou transgredir o *status quo*.

Contudo, não há, em Benjamin, um conceito de escrita ou um conceito de escrever tão evidente como há um “conceito de tratado” (Benjamin, 1984, p. 49). Mas o que é o tratado, em Benjamin, senão um dos elementos da escritura filosófica?! No texto que abre o *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin afirma que

[...] método é caminho indireto, é desvio. A representação como desvio é portanto a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo. Ela não teme, nessas interrupções, perder sua energia assim como o mosaico, na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade (Benjamin, 1984, p. 50).

Diante dessas formulações pode-se pensar que Benjamin escreve acionando esses aspectos formais: pessoalidade, desvio, descontinuidade, fragmentação, estímulo, contemplação, autenticidade com uma argumentação destemida, subjetivada, que persistente em temas próprios sem a intenção de esgotar-se ou esgotar os problemas que enfrenta ou a investigação a que se lança. Quando essas questões são colocadas no campo da ética, como é o caso, contata-se que o desvio trilhado por Benjamin implica em subverter as definições e as práticas em torno do tratado, do fragmento e da própria escrita filosófica. Em termos de ação, e de contato, o que se encontra no núcleo da escrita de

Benjamin são níveis diversos de transgressão. Particularmente, uma transgressão ética que desmancha hierarquias e sujeições e estimula ações reflexivas voltadas para a desobediência e subversão. Para Benjamin ética é uma maneira de se relacionar com o outro, com o mundo, consigo mesmo. Por isso ética é também uma luta contra o vazio da ação que é intrínseco ao vazio da linguagem. Nesse sentido, Para Benjamin, ética é processo, é autocriação e é também uma prática que implica em uma teoria da ação. A escrita filosófica é o *ethos* benjaminiano que compartilha o gesto da transgressão contra a alienação constante.

Para Benjamin, o filósofo, se ético, é sempre transgressor das normoses, das objetividades, das obediências. Igualmente, para escrever a filosofia que lhe cabe, o filósofo precisa transgredir, eticamente, as formas de escrita filosófica. É esse posicionamento “que leva Benjamin a abandonar o ideal de sistema para se voltar a outras formas de expressão, entre outras, formas artísticas, de teor filosófico” (Gagnebin, 1999, p. 83). Mas não é exatamente um abandono o que ocorre, mas, sim, a transgressão do sistema filosófico convencional. Benjamin percebe um padrão de escrita, uma hierarquia no sistema que induz ao método linear, cuja rigidez, dialeticamente, está em contado com a violência de um pensamento binário, excludente, antipoético.

Benjamin transgride a escrita filosófica convencional por uma questão ética e não por “modismo, preguiça, ceticismo barato ou desconfiança fácil” (Gagnebin, 1999, p. 84). Benjamin está invocado em problematizar, por meio da escrita, “esse copertencer originário entre pensamento filosófico e linguagem, em última instância entre razão e linguagem” (Gagnebin, 1999, p. 85). É desse entre-lugar, desse limiar ético-poético que Benjamin conjura um texto matizado com vários aspectos literários: imagens, metáforas, narrativas poéticas, afetos ficcionais. Nada disso se faz sem a experiência conceitual. Mas há também o elemento ético, a ação, sobretudo, a ação de transgredir. E foi justamente esse elemento ético que fez Benjamin se colocar

[...] conscientemente à prova as limitações universitárias, escrevendo uma competente paródia de pesquisa erudita para melhor testar os estreitos limites dessa prática tradicional e opor uma desconstrução ousada, supremamente subversiva, à historiografia acadêmica em vigor. Quero dizer que Benjamin sabia do risco e escolheu corrê-lo, o que também testemunha sua ambiguidade em relação à carreira universitária Gagnebin, 2017, p. 22)

É curioso que ainda hoje as manobras formais elaboradas por Benjamin dentro d’*O drama barroco alemão* são recebidas como “páginas difíceis, obscuras” (Gagnebin, 1999, p. 80) e livro tende a ser caracterizado como

um tratado pesado, de uma erudição quase sufocante, com afirmações compactas e pouco explicitadas, tratado em três partes, cada uma dividida em numerosos parágrafos de tamanho semelhante sem que haja entre eles uma argumentação dedutiva, como se fossem blocos erráticos que exigem cada vez mais do leitor um exercício de alpinismo especulativo infinito, pois se renova a cada bloco/parágrafo (Gagnebin, 1999, p. 81)

Há, contudo, outros elementos que nem sempre são observados por estarem ligados diretamente à questão da subjetividade. Benjamin, antes de tudo, se decidiu pela transgressão, por escrever de uma maneira que não era comum, ou mesmo aconselhável, no mundo da filosofia. Ousadia, estranheza, imodéstia. Um humor sombrio e um tipo de erotismo real mas incomum que provoca, que desperta e estimula pela relação com o corpo do texto, com a carne da palavra, com a *epiderme ética* que envolve os textos benjaminianos. Logo no primeiro contato, essa relação provoca no leitor um sentimento de perda. Perda de certezas, perda do inquestionável. O leitor precisa se perguntar como agir diante desse texto. E, ao mesmo, compreender que se interrogar e seguir pelo caminho da dúvida é uma maneira de agir. Esse efeito do questionamento enquanto ação reverbera e atinge o pensamento reflexivo, a arte e mesmo o cotidiano. Esse processo de leitura que deriva da escrita de Benjamin seria melhor experimentado fora do lugar

comum que reduz as singularidades do *Drama barroco* ao que é meramente hermético e não ao que é desobediente e complexo, surpreendente e emancipatório.

Ao escrever, Benjamin testa os estreitos limites das concepções éticas, da prática tradicional da linguagem e da escrita filosófica fazendo, com aquilo que escreve, uma experiência subversiva que resulta em transgressões éticas. Por meio de uma escrita filosófica transgressora, Benjamin subverte os métodos em torno da escrita e do conceito. Contramétodo: Benjamin brinca de tensionar antíteses, anticategorias, antiobjetivos e abre passagens entre ensaios, tratados, fragmentos, críticas, teses e mesmo ficções filosóficas que se atravessam e se encontram. E que se transgridem.

Siegfried Kracauer (1989-1966), filósofo e interlocutor de Benjamin, considera o procedimento adotado pelo colega como a “antítese do sistema filosófico que quer garantir o seu alcance no mundo por meio de conceitos universais e, sobretudo, a antítese da generalização abstrata” (Kracauer, 2009, p. 280). E são essas formas não-nomeadas que Benjamin busca elaborar nas formas que subverte. A antítese, o antiobjetivo, antiprojeto, anticonclusão — as formas transgressoras do texto filosófico. Por isso Benjamin também afirma que “só quem é capaz de destruir é capaz de criticar” (Benjamin, 2013, p. 30). porque para ele é impossível conceber filosofia sem uma autocrítica e ética sem transgressão e, nos dois casos, é preciso destruir, ou seja, é preciso transgredir os dogmas filosóficos, ideias cristalizadas, concepções puramente tradicionais e condutas morais preconceituosas.

O filósofo, para Benjamin, precisa transgredir, eticamente, o pré-estabelecido em termos de pensamento, de escrita, de ação. Isso implica em transgredir não apenas as formas tradicionais da escrita, mas justamente as próprias formas. Os graus de uma obra filosófica, considerados por Benjamin, evidenciam a complexidade máxima de uma escrita transgressora. “Graus da elaboração da obra: pensamento — estilo — escrita” (Benjamin, 2013, p. 28). O que nos leva a questão: a

principal forma benjaminiana de escrita não é o tratado, o fragmento, a tese. É a transgressão.

E, nesse sentido, a ética é uma forma de transgressão contra o apagamento, cada vez mais intenso, de categorias como responsabilidade, justiça, esclarecimento, autonomia. E essa transgressão não se faz, em Benjamin, sem a transgressão das formas de apresentação escrita do pensamento. No limiar da ética, entre o pessoal e o político, Benjamin cria uma interseção metateórica entre pensamento e estilo, crítica e escrita, e aciona um conhecimento que enfrenta os próprios limites como exercício híbrido de linguagem e desobediência e que conduz ao campo prático das transgressões éticas.

Benjamin coloca a ética como uma reflexão sobre os dramas do que fazer e como fazer em relação ao pensamento e à escrita dentro da vida íntima e dentro da vida cotidiana de quem ousa escrever filosofia, literatura, crítica. Dessa maneira, faz da experiência pessoal uma experiência política e faz da reflexão sobre a ação — uma ação reflexiva cuja prática (pensar/escrever) desperta e alimenta ações que exigem transgressão. “Preencha os momentos de falta de inspiração passando a limpo o que já escreveu. Entretanto, a inspiração despertará” (Benjamin, 2013, p. 28). Da mesma maneira que tensiona o pessoal e o político, Benjamin cria uma interseção metateórica entre pensamento, estilo e escrita no limiar da ética. “O pensamento mata a inspiração, o estilo aprisiona o pensamento, a escrita recompensa o estilo” (Benjamin, 2013, p. 28). Esse mesmo tipo de questão comparece, por exemplo, em “Treze teses contra os snobes”, onde a arte é o contraponto para uma crítica à autoridade, à morosidade e à burocracia, institucionalizadas (dentro e fora do campo filosófico). Afirmações como “o primitivo exprime-se por documentos” (Benjamin, 2013, p. 29), “nenhum documento é, enquanto tal, obra de arte” (Benjamin, 2013, p. 29) e “o público é educado perante os documentos” (Benjamin, 2013, p. 29) formam a crítica que Benjamin lança para transgredir as formalidades do poder.

3 Considerações finais

Ao elaborar e praticar uma ética da escrita, Benjamin aciona uma filosofia “lúdica e emancipadora” (Berdet, 2018, 450) que transgride a unidade, o ordenamento, as supremacias sistemáticas e assim

[...] permite ao leitor perceber como o detalhe reflete o conjunto, o qual obtém, assim, uma nova aparência. Esse método, no entanto, não cria um novo olhar dominador, pois, em segundo lugar, dá a ver uma técnica de escrita: não se trata propriamente de uma revolução da forma (o estilo, o ritmo) ou do conteúdo (o objeto, o assunto, o fenômeno) que é preciso admirar, mas de um trabalho de produção científica e literária que é necessário compreender. O autor não se torna o inesperado esteta de um novo gênero nem o especialista de novos assuntos, mas um produtor do sensível. É nesse sentido que Benjamin se via como um “estrategista na batalha da literatura” (Benjamin, 1995, p. 32): como escritor, ele revoluciona seus próprios meios de produção (literária) e mostra, nos textos e nas cidades que estuda, essa mesma revolução operando. Ao fazer isso, oferece ao leitor os meios de revolucionar, por meio de uma espécie de mimetismo desse impulso criativo, seus próprios meios de produção (Berdet, 2018, 450).

Portanto, não é prioridade de Benjamin, enquanto filósofo, a própria filosofia. Outra transgressão. A filosofia compõe, sem dúvida, o principal conjunto de ações privilegiadas por Benjamin, porém, ele sempre desautoriza a filosofia enquanto sistema conceitual e prático primordial. Benjamin nunca localiza a filosofia no centro das questões, mas ao lado. Ao lado das artes, da história, da crítica literária. A exposição ensaísta, aforismática, digressiva e fragmentária do pensamento benjaminiano é forma e problematização da forma. É o que ocorre com as teses *Sobre o conceito de história*, como indica a oitava tese, Benjamin busca uma escrita que não seja refém da “regra geral” (Benjamin, 2012, p. 245), uma escritura afetada pelo “assombro filosófico” (Benjamin, 2012, p. 245). É a partir dessa perspectiva que o discurso dos vencidos, “a tradição dos oprimidos” (Benjamin, 2012, p. 245) também diz respeito às formas de escrita oprimidas ou aniquiladas. É no lugar da

transgressão que essas vozes, que de outro modo seriam caldas, ganham “o direito ao grito” (Lispector, 1999, p. 08).

As relações transgressoras — em termos de ação, em termos políticos, em termos éticos — que a filosofia de benjaminiana provoca na esfera do pensamento, da arte e da vida, encorajam desobediência, indocilidade, indisciplina, insubordinação. É possível constatar, então, que no caso do pensamento benjaminiano

[...] esse agir começa na escrita e, de maneira transgressora, volta para mundo — ou contra o mundo — na forma de escrita mesmo, na forma de texto. Mas essa escrita também provoca e sustenta procedimentos críticos, posicionamentos subversivos, posturas insubmissas. Entrar em contato com a filosofia de Benjamin é entrar em contato com a ação de desafiar, de desobedecer, de se arriscar. De transgredir (Dias Siqueira, 2022, p. 15).

Não apenas em mero sentido impulsivo, mas, sim, de engajar ação na direção da violação filosófica, em termos de uma ética do escrever, e de agir de modo cada vez mais poético, cada vez mais subversivo, cada vez mais transgressor.

Referências

- BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito de história”. In: *Obras Escolhidas* v. 1, Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 241-252.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: Infância berlinense: 1900*. Trad. João Barreto. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. Trad. Neusa Soliz, São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BERDET, Marc. “Como Walter Benjamin escrevia”. Revista *Novos Estudos* – Cebrap, São Paulo, v. 37, n. 03, p. 445-455, set./dez. 2018.

- DIAS SIQUEIRA, Pablo Vinícius. “Um rastro ético de pólvora: 13 teses com a escrita transgressora de Walter Benjamin”. In: Souza, Ricardo Timm de (Org). *A escrita como ato ético: a interface entre filosofia e literatura*. Porto Alegre: Ed. Fundação Fênix, 2022.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Da escrita filosófica em Walter Benjamin”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Canteiro de obra”, in: *Corpocidade: gestos urbanos*. Fabiana Britto e Paola Jacques (Org.). Salvador: EDUFBA, 2017. Disponível em: <http://www.corpocidade5.dan.ufba.br/wp-content/uploads/livro/002.pdf>. Acesso: 19 abr. 2020.
- KRACAUER, Siegfried. *O ornamento das massas*. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Marlene Holzhausen São Paulo: Cosac&Naify, 2009.
- LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

Da história da filosofia à filosofia: as pulsões criadoras de Deleuze e Guattari

Maria Eliane Rosa de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.17>

1 Introdução

O que haveria de diferente entre a filosofia em si mesma e a sua história? Por que seria a criação o elemento fundamental da filosofia? Em que sentido o exercício da filosofia apresenta-se como uma guerra de guerrilha e uma máquina de guerra? Essas são questões importantes que atravessam o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari em trabalhos como *Conversações*, *Diálogos* e *O que é filosofia?* É em interlocução com essas obras que se pretende aqui analisar as proximidades e diferenças, rupturas e continuidades entre a filosofia e a sua história.

Trata-se de entender, primeiramente, em que sentido a filosofia seria a arte de fabricar conceitos. Por extensão, trata-se de compreender que por não ser uma potência, mas por ser imanente, é que a filosofia pode criar novas maneiras do ser humano ver, ouvir, sentir e se posicionar sobre o mundo. E quando ela opera esse movimento demanda por um estilo muito próprio, por devires e intercessores, por pulsões criadoras e novos territórios. Isso significa que a filosofia requer o

¹ Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, lotada no Campus Goiânia, com graduação e mestrado em filosofia, pela Universidade Federal de Goiás e doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

E-mail: eliane.souza@ifg.edu.br

movimento de falar em nome próprio, experimentar e, assim, mais do que comunicação, se revela como uma prática da expressão e como uma arte da criação. Estes são os elementos a serem tratados e aprofundados ao longo da presente análise que, à luz do pensamento de Deleuze e Guattari, afirmam uma nova via de compreensão para o exercício da filosofia, que perpassa pela sua história, mas que não se restringe a ela. Isso porque bem mais do que reproduzir uma história, a filosofia envolve a arte de criar “com” e “para além” do que a história do pensamento circunscreve. Como bem lembra os autores, não se pode perder de vista que o devir revolucionário perpassa, também, por aqueles que a história da filosofia não consegue classificar. Portanto, é na imanência do território presente que se forja uma nova história, um novo conceito e um novo sujeito, que num momento outro também deverão ser superados, desterritorializados e reterritorializados. Nesse sentido, muito importam os nômades, os que não fazem parte da história, os que traçam linhas de fuga, os que se desterritorializam, os que se expressam e fazem o seu próprio movimento. É por esses caminhos que se pretende, aqui, conversar, dialogar e compreender a relação entre a filosofia e sua história.

2 A história da filosofia e a filosofia

Ao fazer uma séria distinção entre a filosofia e a sua história, Deleuze e Guattari querem mostrar que a filosofia, em si mesma, requer experimentação; movimento; uma postura revolucionária; um desdobrar-se sobre uma questão, um problema. O ponto está em como, na história da filosofia, tem se tomado a tradição como o lugar de uma verdade absoluta e de ideias justas, de onde não se pode ultrapassar ou escapar. Isso porque ela sempre representou um tipo de agente de poder do exercício da filosofia, desempenhando um papel um tanto quanto repressor e traduzindo-se como intimidação e fábrica de especialistas do pensamento. Pode parecer irônico, mas o que costumeira-

mente se tem feito em filosofia é um tipo de estagnação de ideias que transforma a filosofia e o seu pensamento em mera reprodução do passado. Os autores em questão lembram que assim como o vivido não se reduz a modelos, a filosofia também não se reduz a sua história.

Em *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari encaram a filosofia como um exercício de estilo, de amadurecimento do pensamento e de criação. Eles a definem como “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 10) e lembram que apesar da criação de conceitos dar à filosofia uma função, ela não a coloca em nenhum lugar de superioridade em relação a outras formas de pensar e de criar. Mas é preciso entender, mais especificamente, o que significa criar conceitos.

Os conceitos [afirmam os pensadores] não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há um céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados; e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam. Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: ‘Os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens de utilizá-los (Deleuze; Guattari, 1992, p. 13-14).

É, pois, justamente dos conceitos prontos que os filósofos mais devem desconfiar. E se o exercício da filosofia se caracteriza pela criação de conceitos, ela não poderia ser estritamente uma contemplação, uma reflexão, uma comunicação. Em filosofia há que haver algo a mais, porque para exercitá-la é preciso vida em movimento, intersecção e devir criador.

Vale lembrar que, para Deleuze e Guattari, a função criadora não é apenas da filosofia. Na concepção dos dois pensadores a ciência cria funções, a arte cria agregados sensíveis e a filosofia cria conceitos. Todas são igualmente criadoras e não há supremacia de uma sobre a outra, o que há é um tipo de direcionamento de “objeto” a ser criado.

Aliás, elas podem operar por zonas de vizinhanças e não cessam de interferir entre si. Isso porque “criar conceitos não é menos difícil do que criar novas combinações visuais, sonoras ou funções científicas” (Deleuze, 1992, p. 156).

Pensar filosoficamente supõe enriquecer o problema, variar suas condições, acrescentar a ele novos elementos, ajustá-lo, dar a ele sentido pessoal, residir onde não há memória e resistir à imitação. É nesse sentido, que os pensadores franceses defendem a ideia de que criar não é comunicar, mas resistir. Por conseguinte, o primado da filosofia se constitui no ato criador e não na comunicação, contemplação ou reflexão. Todo saber de algum modo comunica, contempla e reflete, mas a filosofia procede antes pelo processo da criação de conceitos porque este requer um problema ou questão, uma concatenação de suposições e de ideias, que vão dando sentido, sustentação e clareza à questão, retirando-a do patamar da mera opinião.

A filosofia é também singular e, por isso, têm problemas com os universais predefinidos e rotuladores. O importante nela é substituir a tendência à enciclopédia universal — promovida constantemente pela história da filosofia — por um tipo de pedagogia do conceito. Deleuze e Guattari não se cansam de repetir que “o conceito como uma criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 15). Tal singularidade, porém, é atravessada internamente por uma multiplicidade de elementos. Os conceitos, ao longo da história da filosofia, não morrem, no entanto devem ser submetidos à renovação ou substituição porque, como roupas antigas, podem já não mais servir ao corpo de agora ou ao tempo presente.

Mas como são caracterizados mais precisamente os conceitos na obra de Deleuze e Guattari? Para iniciar é preciso entender que os conceitos são “entidades” complexas, que possuem cifras e componentes específicos. Por meio de sua articulação interna, nos permitem sair do caos mental. Deriva daí que todo conceito remete a um problema e possui uma história, já que foi criado na tentativa de colocar ou de resolver

uma questão. Vale ressaltar que a história de um conceito não é linear porque ele cruza com outros problemas, planos e coordenadas, porque ele retira componentes de outros conceitos, se bifurca. E como movimento criador, um conceito sempre possuirá um devir e zonas de vizinhanças, com as quais dialoga. Como afirmam os autores,

O conceito de um pássaro não está em seu gênero ou sua espécie, mas na composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos: algo de indiscernível [...]. Um conceito é uma heterogênesse, isto é, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança. É ordinal, é uma *intensão* presente em todos os traços que o compõem (Deleuze; Guattari, 1992, p. 32).

Um conceito, apesar de ser singular, apresenta internamente multiplicidades, variações e traços intensivos. É também uma coordenada incorporal, que diz respeito a um acontecimento e não a uma essência. Isso faz da filosofia um exercício vivo e concreto do tempo presente. Nesse exercício, possivelmente, a melhor maneira de seguir os grandes filósofos seria fazer o que eles fizeram e não repetir os que eles disseram.

Em *Diálogos* Deleuze, na companhia de Claire Parnet, confessa que sempre gostou de autores que mesmo fazendo parte da história da filosofia, conseguiam de alguma forma escapar dela, inspirar, transbordar e proceder por potência, como é, para ele, o caso de Espinosa, Hume, Bergson, Nietzsche, Sartre... Seguindo esta perspectiva, a filosofia não representa o pensamento justo, mas sim “o pensamento sem imagem, o nomadismo, a máquina de guerra, os devires [...] os entre-dois-reinos, as língua menores, as gagueira” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 12), movimentos que esses pensadores empreenderam e que dizem muito sobre o papel da filosofia e da sua história. O que se coloca, então, é que é preciso traçar em relação à própria história da filosofia um “fora”, criar pelo “meio”, inventar um “entre”, superando os modelos, os métodos prontos e encontrando uma forma própria de expressar o pensamento, por captura ou roubo, mas sem plagiar, sem copiar.

Tal postura coloca a história da filosofia em um lugar muito específico. Antes de tudo é preciso compreender que no pensamento há uma parte histórica, mas também uma parte a-histórica, trans-histórica. Por isso, na filosofia de Deleuze e Guattari os devires e os territórios ganham mais importância do que a história. E o sentido está em que pensar é também desterritorializar-se, reterritorializar-se, isto é, arrancar-se de um território e projetar, por novos devires, outra realidade. Fazer filosofia supõe, assim, uma espécie de nomadismo, e se desenvolve por máquinas de guerra, que estrategicamente, são mais revolucionárias ou artísticas do que propriamente guerreiras.

O exercício da filosofia é, pois, revolucionário e requer um trabalho de solidão, de clandestinidade, em que o território fértil é o deserto. Trata-se, no entanto, de uma solidão múltipla e criativa, e de um deserto povoado de encontros e de devires, que possibilita um traçado em outra direção. É por isso que Deleuze afirma incisivamente que em filosofia o que conta não são as ideias justas, mas apenas as ideias enquanto participam do encontro, do devir, do roubo; num espaço um tanto solitário, mas, no entanto, povoado de outros entes. É essa conjunção que permite o traçado adjacente, a linha de fuga ativa e criadora para aquele que se propõe ao exercício da filosofia. É o que afirmam Deleuze e Parnet em *Diálogos*:

Em cada um de nós há como que uma ascese, em parte dirigida contra nós mesmos. Nós somos desertos, mas povoados de tribos, de faunas e floras. Passamos nosso tempo a arrumar essas tribos, a dispô-las de outro modo, a eliminar algumas delas, a fazer prosperar outras. E todos esses povoados, todas essas multidões não impediram o deserto, que é nossa própria ascese. Ao contrário, elas o habitam, passam por ele, sobre ele (Deleuze; Parnet, 1998, p. 10)

Permanecer no deserto supõe uma atitude criadora, porque a filosofia não é uma questão de teoria, mas de pensamento vivo ou simplesmente uma questão de vida. Peter Pál Perbalt na apresentação da obra *Conversações* faz uma importante pergunta: “O que pode o

pensamento contra todas as forças que, ao nos atravessarem, nos querem fracos, tristes, servos e todos?” e a resposta é “criar”. O pensamento que opera por criação inspira novos modos de ver, sentir, ouvir e, conseqüentemente, de viver. Isso significa que a filosofia não é jamais abstrata, ela é

[...] inseparável de uma cólera contra a época, mas também de uma serenidade que ela nos assegura. Contudo a filosofia não é uma potência. As religiões, os Estados, o capitalismo [...] são potências, mas não a filosofia. A filosofia pode ter grandes batalhas interiores [...], mas são batalhas risíveis. Não sendo uma potência a filosofia não pode empreender uma batalha contra potências; em compensação trava contra elas uma guerra sem batalha, uma guerra de guerrilha [...] Como as potências não se contentam em ser exteriores, mas também passa, por cada um de nós, é cada um de nós que graças à filosofia, encontra-se incessantemente em conversações e em guerrilha consigo mesmo (Deleuze, 1992, p. 7).

Por conseguinte, mais do que uma concatenação de abstrações, a filosofia implica antes uma articulação, uma estratégia, um estilo, uma ética, uma estética da existência. Seu exercício supõe fluxos abertos, devires, máquinas de guerra e não códigos fechados, que permanecem buscando sentido no passado, em fundamentos transcendentais e exteriores àquele que pensa. O importante em filosofia são os acontecimentos, os agenciamentos, as linhas de fuga, os traçados adjacentes, as circunstâncias e não a essência.

Seguindo essa perspectiva Deleuze argumenta que o papel da filosofia tem sido especialmente difícil porque vivemos um período reacionário, um tempo de seca, em que em todos os domínios estão sendo fabricados novos espaços massacrantes. Tais espaços asfixiam o pensamento e montam um esquema de aculturação e de anti-criação, que se mostra pior do que a censura, por tomar como método a interpretação. Parafraseando Foucault, Deleuze não se cansa de repetir: em filosofia “Jamais interprete, experimente!” e isso significa falar em nome próprio, liberar a criação, recriar, transpor a história e passar por ela com

um pensamento próprio e singular. Desse modo, “pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer” (Deleuze, 1992, p. 132).

Tudo isso reforça a nossa existência, não unicamente como sujeitos, mas como uma espécie de obra de arte, propulsora de um pensamento que se inicia com um tipo de “violência” contra si mesmo. Sobre essa questão, em *Conversações*, Deleuze argumenta,

[...] no momento em que alguém dá um passo fora do que já foi pensado, quando se aventura para fora do reconhecível e do tranquilizador, quando precisa inventar novos conceitos para terras desconhecidas, caem os métodos e as morais, e pensar torna-se, como diz Foucault, um ‘ato arriscado’, uma violência que se exerce primeiro sobre si mesmo (Deleuze, 1992, p. 128).

Pode causar um estranhamento a afirmação de que pensar é uma violência que se exerce sobre si, mas isso ocorre porque em Deleuze o pensamento se constitui numa máquina de guerra e nele há algo de positivamente perigoso, uma violência tornada coragem, um estranhamento. Pensar é, então, um exercício extremo e rarefeito, é para mergulhadores que conseguem ir das superfícies às grandes profundidades, mudando a orientação, se reencontrando, descobrindo e inventando. A filosofia não é, assim, nada teórica, mas uma prática de outro modo de vida, que implica numa estilização da própria vida. Ao invés de fazer um retorno às abstrações; de bloquear os movimentos e os vetores; de se refugiar numa “reflexão sobre”, a filosofia precisa tornar-se uma ação criadora.

Deleuze e Guattari defendem a tese de que, em filosofia, o importante não é acompanhar o movimento do outro, mas fazer o seu próprio movimento por dom ou captura. Por isso, os intercessores são essenciais. Artistas, filósofos e cientistas podem ser intercessores entre si. Sem intercessores não há criação. Nessa relação de criação entre a filosofia, as artes e a ciência, pessoas, coisas, plantas, animais, seres

animados e inanimados podem ser intercessores. Seguindo essa perspectiva, em *Conversações* Deleuze argumenta: “Eu preciso de meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimiram sem mim. Sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê. E mais ainda quando se é visível: Félix Guattari e eu somos intercessores um do outro” (Deleuze, 1992, p. 156).

Mas o que fazem os intercessores? Mais do que nos comunicar, eles nos permitem exprimir, nos permitem abrir “vacúolos de solidão”, por meio dos quais podemos pensar e dizer algo. Por outro lado, forças repressivas também podem criar em nós esses “vacúolos de solidão” e nos forçar a nos exprimirmos. Então, as forças repressivas também podem ser intercessores, fazendo-nos criar e buscar responder a verdadeiros problemas. A filosofia não é, nesse sentido,

[...] comunicativa, assim como não é contemplativa e nem reflexiva: ela é, por natureza, criadora ou mesmo revolucionária, uma vez que não para de criar novos conceitos. A única condição é que eles tenham uma necessidade, mas também uma estranheza, e eles as têm na medida em que respondem a verdadeiros problemas. Um conceito é o que impede que o pensamento seja uma simples opinião, um conselho, uma discussão, uma tagarelice (Deleuze, 1992, p. 170).

3 O estilo, a linguagem e o devir

Na perspectiva deleuziana os que fazem filosofia levam juntos de si grandes problemas e à sua frente têm longas jornadas. Eles se abrem à não-filosofia, mantendo com ela uma relação dialogal. Os que fazem filosofia são grandes estilistas do agora, eles usam a linguagem não enquanto comunicação, mas enquanto um estilo que movimenta o devir revolucionário. Esse devir perpassa, também, por aqueles que a história da filosofia deixou em condição marginal.

Um estilo é desenvolvido por um inventor, por um criador e se faz baseado em estilos precedentes e ao mesmo tempo em ruptura com

eles. O estilo é importante porque por ele é possível falar uma língua estrangeira dentro da própria língua e para criá-lo é preciso “abrir as palavras, rachar as coisas, para que liberem vetores que são da terra” (Deleuze, 1992, p. 167). É ele que libera a linguagem em direção a um “fora” ou a um “entre”.

Escreve-se sempre [diz Deleuze] para dar vida, para liberar vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga. Para isto, é preciso que a linguagem não seja, sempre homogênea, mas um desequilíbrio, sempre heterogêneo: o estilo cava nela diferenças de potenciais entre os quais alguma coisa pode passar, pode-se passar, surgir um clarão que sai da própria linguagem, fazendo-nos ver e pensar o que permanecia nas sombras, em torno das palavras, entidades cuja existência mal suspeitávamos (Deleuze, 1992, p. 176).

Toda escrita indica, assim, uma saída para a vida e com isso, muitas vezes, traça um caminho entre pedras. É nessa imanência que os processos ocorrem, é nela que se operam as multiplicidades e os movimentos. É nesse sentido que a filosofia dá um passo a mais e substitui a “reflexão sobre” por uma espécie de ‘construcionismo’, fundado na experimentação do problema, em sua intensidade, vida e graus de vizinhanças. A filosofia também substitui a comunicação pelo ‘expressionismo’, e como a experiência é única para cada sujeito, quando fazemos filosofia não comunicamos nada a quem quer que seja, nós nos exprimimos, falamos o que tem sentido para nós. Isto posto, pode-se dizer que em filosofia a linguagem confere realidade a um mundo possível. Ela não é a comunicação de uma verdade e sim expressão de uma vida, configurada pelo devir.

Outro argumento defendido por Deleuze e que vale recobrar aqui, é que pensamos demais em termos de história, porém o pensamento supõe devires e os devires são dos territórios, são da geografia. São orientações, direções, entradas e saídas; e a filosofia se faz justamente por um devir. O devir filosófico passa, muitas vezes, por aqueles que a história não alcança, pelos que são marginais, que não se

encaixam nas estruturas presentes. A esse respeito, em *Diálogos*, Deleuze afirma: “há um devir filosófico que não tem nada a ver com a história da filosofia e passa, antes, por aqueles que a história da filosofia não consegue classificar” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 3).

O devir filosófico deleuziano constitui-se, ainda, num trabalho de solidão. Trata-se, no entanto, de uma solidão fortemente povoada de encontros e intercessores. Aqueles que melhor se servem da solidão promovem, por meio dela, conjunções, traçados adjacentes e linhas de fuga ativas e criadoras. No entanto, pode-se encontrar pessoas sem jamais tê-las visto; pode-se promover movimentos e suscitar ideias, acontecimentos e encontros em meio ao deserto. O devir constitui-se nessa evolução “entre dois”, que denota o encontro.

Assim foi o encontro de Deleuze com Guattari. Deleuze assegura que com Guattari trabalhou “entre dois”, com ele teve um encontro, desenvolveu uma história de devires, de bilinguismos, de evolução a-paralela e de roubos de pensamentos. Deleuze confessa que o que fez com Guattari, não se faz entre pessoas, mas entre ideias “cada uma des-territorializando na outra, seguindo uma linha ou linhas, que não estão nem numa nem na outra, e que carregam um bloco” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 16). Não é um ou outro que fala, mas o “entre”. Apesar de serem dois, eles trabalhavam como se fossem um e não como máquinas binárias. Para eles, o importante era encontrar atos de pensamentos sem imagens, pois pensadores são criadores e não apenas autores.

Um pensador faz do pensamento uma máquina de guerra, atravessa o deserto e nele cria populações, porém povoa sem especificar. Um pensador impõe velocidades que supõe saber deslizar “entre” e, não necessariamente, ser rápido, mover-se; seu devir é da geografia e não da história. Como nômades, os pensadores estão sempre no meio. Os nômades, afirmam Deleuze e Parnet, “não têm passado nem futuro, têm apenas devires [...]. Os nômades não têm história, têm apenas geografia” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 26). O pensamento nômade é uma potência que abala. Os nômades são também os que não fazem parte

da história, os que traçam linhas de fuga, os que se desterritorializam, os que se expressam e fazem o seu próprio movimento impulsionado sempre à frente pelo devir, por um devir revolucionário.

4 Considerações finais

Deleuze e Guattari marcam uma diferença pontual entre a filosofia e a sua história. A filosofia carrega consigo uma potência em relação ao presente e tem a criação como seu elemento fundamental. Ela é imanente, revolucionária e está sempre em vias de criar novas maneiras dos indivíduos se posicionarem no mundo. Por esses caminhos, os dois pensadores afirmam uma nova via de compreensão para o exercício da filosofia, que não se restringe a mera uma reprodução da história da filosofia ou do passado e nem perde de vista o devir revolucionário que cada ser pensante pode produzir.

Essa visão da filosofia evita tomar a tradição como o lugar de uma verdade absoluta e de ideias precisamente justas. É nesse sentido que, ao fazermos filosofia, precisamos traçar um “fora” em relação à história da filosofia e sair criando pelo “meio”, “entre”, de forma a superar os modelos ideias e os métodos tradicionais, num exercício que espera encontrar uma forma própria de expressar o próprio pensamento. São mais importantes os pensamentos que se abrem aos encontros e que lutam consigo mesmos, resistem e adotam uma postura revolucionária, do que os que se fechando ao “fora”, permanecem continuamente na concórdia.

É assim que a filosofia se torna para Deleuze e Guattari uma máquina de guerra, uma guerra de guerrilha, um exercício de imanência. Nela não há nada de abstrato, mas articulações, intensidades e devires. E o que o exercício da filosofia demanda? Experimente! Tal atitude impulsiona o sujeito tomado pelo incômodo e pelo estranhamento a falar em nome próprio; a liberar a criação; recriar; transpor a história;

criar vetores e pulsões de pensamentos; dialogar com a não-filosofia e reconhecer a importância da intersecção dos saberes.

Uma tal invenção se desenvolve também por estilo muito próprio. O pensador é, então, um inventor de um estilo, de uma escrita, que indica uma saída para a vida. Por esses caminhos, Deleuze e Guattari nos convidam a fazer uma experimentação do problema. E seguindo a linha da experimentação, ao invés de nos comunicar, precisamos nos exprimir.

E o que tudo isso indica, em síntese? O que tudo isso tem a ver com o exercício cotidiano do ensino da filosofia nas salas de aulas? Indica que ao fazer filosofia, é preciso parar de pensar prioritariamente em termos de história, se situar nos territórios e propor para eles devires, novas orientações, entradas e saídas, compreendendo que o devir filosófico passa, muitas vezes, pelos pensamentos marginais e extemporâneos. A filosofia é, nesse sentido, um exercício singular, um trabalho de solidão, porém povoado de encontros, que suscita linhas de fuga ativas e criadoras. Isso não significa que nossos estudantes devam sair tentando criar conceitos a todo custo, basta que compreendam que pensar filosoficamente requer uma postura criadora, que pode se fazer por capturas, zonas de vizinhanças e por bilinguismos; basta que entendam que irão à história da filosofia não para repeti-la ou replicá-la, mas para pensar os problemas do tempo presente a partir dela e para além dela; basta que tenham consciência do que é operar por máquinas de guerra e do que significa atravessar grandes desertos, rachando o pensamento e povoando o deserto, sem, no entanto, especificar esse povoamento como uma verdade absoluta. Afinal, a filosofia não se caracteriza como uma verdade absoluta, mas antes de tudo, como um posicionamento de resistência sobre o mundo. E levando em conta os tantos problemas sociais, políticos, econômicos, existenciais e ambientais que nos atravessam na contemporaneidade, que pelo exercício filosófico sejamos capazes de inventar novos modos de vida, uma nova ética e uma nova estética para nossa existência.

Referências

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992 (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Afonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. (Coleção Trans)

Uma compreensão da escrita como abandono de si em Eckhart¹

Elves Franklin Bispo de Araujo²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.18>

1 Introdução

No presente trabalho pretendemos apresentar o que entendemos por escrita do abandono em Mestre Eckhart. Almejamos apontar a estrutura metafísica da divindade em Eckhart e, para tal, nos valem das fontes eckhartianas, isto é, Plotino, Proclo e Dionísio, o pseudo Areopagita. Também apontamos a distinção que Eckhart faz dos termos como Deus e Deidade, dos quais do primeiro compreendemos como “nome” e, do segundo, “fundo de toda divindade”. Buscaremos mostrar também que Eckhart cria uma certa necessidade da realidade do cotidiano para a sua mística, isto é, uma experiência mística em total conexão com postura de vida. Para tornar clara essa relação, utilizamos o *Sermão Marta e Maria* e outros sermões. O texto está organizado nos seguintes tópicos: i) a estrutura metafísica da divindade eckhartiana, ii) Deus e Deidade, e, iii) mística e cotidianidade: Marta e Maria. Na

¹ Trata-se de parte de pesquisas que venho me aprofundando desde da Iniciação Científica e que se tornou uma dissertação de mestrado em fevereiro de 2024, disponível em: <https://ufs-br.academia.edu/elves>. De maneira que é um recorte ainda em fase de maturação o que pretendo fazer, se tudo ocorrer bem, em formato de doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

² Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe.

E-mail: elvesfranklin@outlook.com

primeira sessão, trataremos da distinção entre *Gott* (Deus) e *Gottheit* (Deidade) presente nos *Sermões alemães* como base para a estruturação da experiência de abandono em Eckhart. Na segunda, abordaremos as relações entre Deus, compreendido como Uno, e suas relações com o mundo, em particular com o humano. E, por fim, exporemos as consequências derivadas do estabelecimento dos vínculos entre mística e metafísica como forma de compreensão, não excludente, entre vida ativa e contemplativa em Eckhart.

2 A estrutura metafísica da divindade eckhartiana

De antemão pode-se afirmar que a mística, e, portanto, a metafísica em mestre Eckhart, se situa na forma da experiência especulativa. Esta pode ser considerada como um prolongamento da experiência metafísica em termos de intensidade experiencial. Argumenta Lima Vaz acerca de mística especulativa:

Ela se apresenta, pois, como a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do Ser, tentando mergulhar seu olhar nas profundidades propriamente insondáveis e inefáveis que assinalam a fronteira última do pensamento distinto e da palavra — do *logos*. A mística especulativa é, portanto, o esforço mais audaz — na mística natural — e o apelo mais radical — na mística sobrenatural — para que o espírito humano, seguindo o roteiro do *logos*, penetre no domínio do *translógico* (Vaz, 2000, p. 30, grifo do autor).

Nesse sentido, o exercício místico aqui é o de mergulhar dialeticamente no Ser e de lá assimilar o insondável e inefável pensamento de modo a romper com o nomeado e a palavra. É acessar o *logos* em um esforço audaz e radical; é uma experiência que rompe com o espírito e linguagem humanas em vista do acesso ao domínio do *translógico*. Esse movimento espiritual místico eleva o conhecimento humano até o cimo da mente (*apex mentis*), onde se dá a intuição do divino ou de Deus. Ainda de acordo com Vaz, na mística especulativa a inteligência

humana é elevada acima de si em um impulso profundo de atingir no sujeito mesmo o Absoluto na plenitude absoluta de *ser* (Vaz, 2000, p, 30-33).

Segundo Souza (2007, p. 12-13), falar de metafísica em Eckhart remete-se, impreterivelmente, ao fato da existência de tudo no tempo, ou seja, a criação da finitude. Isso porque para Eckhart a criação do tempo, na finitude, envolve relação, ou melhor, alteridade entre o Pai e o Filho, isto é, a Filiação: o Ser que emana Outro que se relaciona com Ele. Isso significa que, dentro da lógica eckhartiana, Deus confere o ser às coisas e ao mundo antes mesmo que as coisas irrompam no tempo, na finitude. Dessa forma, o que poderia ser contradição, em Eckhart, encontramos uma harmonia àquilo que chamamos de ontologia da finitude e à união no ser de Deus, compreendida como *abgeschiedenheit* (abandono de todo o ser criado). Essa harmonia consiste no fato da criatura ser finita, um puro nada de si mesma, que participa do ser infinito de Deus. E essa distância é salvaguardada para que haja, por parte das criaturas, a possibilidade do retorno, sempre de novo, à sua natureza primeira. É nesse sentido que o dominicano se expressa no *Sermão 46*:

E assim como o Filho é um com o Pai segundo o ser e a natureza, assim és também um com ele segundo o ser e a natureza, e tens tudo em ti como o Pai o tem em si. Tu não o tens de Deus por *empréstimo*, pois Deus é o teu *próprio* (Eckhart, 2006, p. 262, grifo nosso).

O processo de retorno eckhartiano, compreendido aqui como *Abgeschiedenheit* (abandono de todo o ser criado), encontra sua exemplificação no *Sermão 86*, o qual trataremos em tópico posterior. Nesse trecho, encontramos as figuras de Marta e Maria em que cada pessoa assume um certo grau de desenvolvimento no caminho contemplativo: percurso que vai do saber contemplativo (Maria) ao não-saber (Marta),

isto é, do intelecto ao *bürgelin*³. A este respeito, Eckhart trata o fundo da alma que coincide com o fundo de Deus: “Quem quer chegar no fundo de *Deus*, no seu mais íntimo, deve primeiro chegar em seu *próprio* fundo, em *seu* mais íntimo, pois ninguém pode conhecer a Deus sem primeiro conhecer a si mesmo” (Eckhart, 2006, p. 301, grifo nosso). Assim sendo, a metafísica do dominicano só faz sentido quando conciliada com o conhecimento (ou reconhecimento) do homem como um puro nada que tudo depende de Deus, inclusive sua existência e permanência.

O que é interessante notar é que todas as relações entre as criaturas permanecem como que em condição de dependência, pois nada é senão unido e em relação a Deus: “Se a natureza operasse fora do tempo, não teria nenhuma deficiência accidental” (Eckhart, 2006, p. 264, grifo nosso). Nesse sentido, dentro do corpo metafísico do nosso autor, a afirmação de uma criatura só é possível quando se reconhece que por si só nada é e que só pode ser (e é) na medida em que participa do ser de Deus. Assim sendo, todo afirmar-se de vida é, em última análise, um negar, pois o ser só pode ser quando nega ser qualquer outra coisa senão Deus. Concordamos com Souza (2007, p. 15) quando afirma que “Todo vir-a-ser implica um deixar de ser, toda conquista arrasta o vazio, o ‘buraco’ de uma pedra, o que revela a finitude e imperfeição da criatura, que, em si mesma, jamais encontra completude”. Além disso, as criaturas precisam sempre de novo e a cada vez participar do ser de Deus — o Princípio da finitude — para garantir seu ser no tempo⁴.

Ademais, a participação ontológica da criatura no Ser é compreensível quando se entende que toda criatura, antes de emergir na multiplicidade, já existe em Deus como imagem originária. A este respeito, encontramos o seguinte trecho no *Sermão 26*:

³ Trataremos sobre este conceito no tópico seguinte: *Deus e Deidade*. Aqui iremos entender o *bürgelin* como o fundo da alma do homem, lugar no qual o ser humano contempla e se une a Deus.

⁴ Cf. Souza, 2007.

A alma possui uma parte superior, que se acha acima do tempo, nada sabendo do tempo nem do corpo. Tudo que ocorreu outrora, há mil anos, o dia que foi há mil anos, não é na eternidade mais distante do que o instante, esse ponto do tempo, em que eu agora me encontro, nem <também> o dia que há de vir daqui a mil anos ou o dia mais distante que se possa calcular; na eternidade, tudo é tão distante como este instante onde agora me encontro (Eckahrt, 2006, p. 172).

Nesse sentido, segundo o filósofo, Deus, para se manter Uno, precisa ter todas as coisas nele, pois a distância que parece existir entre o Uno e as criaturas é aproximada pela semelhança da alma em relação à sua origem, isto é, a alma humana que surge a partir de Deus, de modo que, a criatura criada — em sendo o outro em relação a Deus — seja também o mesmo do Ser. Assim, para Souza (2007, p. 19-20), à medida que a criatura não possui autonomia para ser e permanecer, ela compreende que existe uma total dependência de Deus. E, esse reconhecimento da dependência e o processo de retorno, só podem acontecer pela união da alma no Filho em relação a Deus, isto é, quando a alma vem a tornar-se o que sempre fora desde sempre: imagem no Filho em relação ao Pai.

Portanto, ao homem, no seu emergir no tempo, é conferido o intelecto como faculdade pela qual a alma será orientada para Deus (Souza, 2007, p. 25). Nesse sentido, o intelecto é associado ao Filho, no contexto da metafísica da imagem eckhartiana, cujo princípio é a mediação pela qual Deus se comunica com o ser criado, como possibilidade do sempre retornar. Nesse sentido, a criatura se mantém unida ao Criador pela Filiação na qual já é desde sempre (antes mesmo de vir a ser na finitude) imagem no Filho. Assim sendo, na metafísica eckhartiana, encontramos um certo mistério da Filiação divina que resguarda a mesmidade na distinção, a união na cisão. Para tanto, ao homem compete alcançar esse fundo da alma que é possível pelo desprendimento de todas as formas e imagens; se trata de tornar-se outro que já sempre fora. Deste modo, o saber intelectual ou contemplativo será

representado pelo ser de Maria no *Sermão 86*, como uma preparação para o não-saber, representado pelo ser de Marta.

3 Deus e deidade

Neste tópico busco distinguir a noção de Deus (*Gott*) e Deidade (*Gottheit*) presentes nos *Sermões alemães* do Mestre Eckhart. De antemão é importante ressaltar que o termo Deus, na obra do dominicano, ora faz referência ao Ser-Uno — Deus enquanto Ele mesmo e nada mais — e ora também é possível perceber o uso do termo entendido como um nome dentre tantos outros que os homens usam que, segundo o filósofo, é desprovido de valor real, isto é, um nome desassociado do que quer significar ou representar.

Como dito anteriormente, ao homem, no processo de retorno, compete a busca por ser o que sempre foi desde sempre. Nesse sentido, esse retorno se dá no lugar que a alma tem mais íntimo, isto é, no intelecto (Souza, 2007, p. 8). Esse lugar no qual a alma encontra sua verdadeira imagem de si, a contemplação com Deus, nos aponta para algo que é anterior à fixação de si na realidade do espaço temporal, na finitude. Ademais, é necessário destacar a impossibilidade do nomear esse espaço. Em que sentido? Sobre a realidade divina muito pouco pode ser dito, ainda que já tenham sido escritas inúmeras obras. Entretanto, partimos da constatação eckhartiana do não-saber, isto é, o não-conhecimento como o mais alto grau de desenvolvimento espiritual possível, pois, quando as palavras já não dizem, o silêncio reina e grita. Assim sendo, as obras do dominicano — como também o esforço aqui empreendido — se esbarra na impossibilidade de esgotar o que é dito.

Em sendo assim, o conceito de Deus (*Gott*) para o nosso filósofo, é que Deus é e nem mais uma palavra. Isso significa que nada se pode dizer, em sentido conceitual e descritivo, acerca do termo *Gott*. Mas, em sendo assim, qual o lugar da obra do nosso autor haja vista que parece inútil a tentativa de conceituar *Gott*? Para o dominicano, de acordo com

a filosofia neoplatônica, em especial Plotino, esse tema resulta em um dilema no qual de um lado temos a inutilidade do dizer e do outro, a tarefa de precisar sempre de novo dizê-lo. Portanto, ainda que pareça, pelo viés que aqui tentamos trazer, inútil a pobre tarefa de ter que dizer sobre o indizível, segundo nosso autor, é necessário que se diga, ao menos no início (etapa representada pela figura de Maria), para posteriormente ser o silêncio a possibilidade da narração da realidade divina (postura representada pela figura de Marta).

Ao analisar os escritos do dominicano percebemos que qualquer atribuição que se possa fazer acerca de Deus (*Gott*) soa como impreciso, pois, qualquer que seja a atribuição, lhe é estranha porque nenhuma conceituação consegue ser eficaz para o Ser. Entretanto, o filósofo não se limita em afirmar que de Deus nada pode ser dito, mas se esforça em transmitir um conhecimento e esse se traduz como que numa postura de vida que trataremos como escrita do abandono, uma posição que traduz um agir ético. Ademias, vale mencionar que o dominicano recorre a *Teologia Mística* de Pseudo-Dionísio Areopagita, especificamente na linguagem negativa, como uma tentativa de falar de Deus. Além do Areopagita, percebemos uma aproximação com as ideias presentes em *O Livro dos Vinte e Quatro Filósofos*.

Em outra passagem dos sermões eckhartiano, encontramos uma referência ao lugar em que Deus habita e sobre a possibilidade de dizê-lo:

Esse lugar é sem nome, e sobre ele não há nenhuma palavra apropriada. Toda palavra que sobre ele pudermos enunciar é mais uma negação do que Deus *não* é, do que uma enunciação sobre aquilo que ele <realmente> é. [...] É muito mais importante silenciar do que falar sobre Deus (Eckhart, 2006, p. 218, grifo do autor).

Assim, na lógica do dominicano, pensar Deus é negá-lo, pois o ato de nomear é próprio da esfera humana, enquanto o Ser está para além da materialidade. Portanto, como nomear algo que o homem não

pode conhecer pelos sentidos ou que não tenha materialidade? Pois, Deus é e deixa de ser quando penso sobre o que Ele é porque o que digo ou penso acerca de seu Ser revela mais o que não é do que o que é seu Ser por si mesmo. É sobre essa dimensão que trata a obra eckhartiana: acerca da impossibilidade de conceituar o Ser-Uno e das possibilidades de fazê-lo.

Portanto, resta questionar: qual o lugar em que Deus é e como o homem pode acessá-lo? Mestre Eckhart (2006) responde:

Tenho dito muitas vezes que o mínimo de Deus preenche todas as criaturas, e elas vivem, crescem e vicejam ali, mas o seu máximo está em nenhum lugar. Enquanto a alma está em algum lugar, não está no máximo de Deus que está em nenhum lugar (Eckhart, 2006, p. 217).

Para Souza (2007, p. 16-27), a criatura, em Eckhart, só é na medida em que participar do ser de Deus. Nesse sentido, é justamente essa participação ontológica da criatura em Deus que aponta para uma identidade e uma diferença. É uma identidade porque será a partir de si próprio que homem encontra o que busca, mas também é diferença porque nada em si se confunde com o Ser de Deus, ainda que seja no fundo da alma que o homem encontre o local onde se una ao Ser.

Acerca desse lugar, ou melhor, desse “alguma coisa na alma” em Eckhart, Souza (2007, p. 29) argumenta sobre duas fases de compreensão de acordo com a amadurecimento do pensamento do filósofo. Em um primeiro momento, esse “alguma coisa na alma” é entendido como o próprio intelecto, entretanto, em uma fase mais madura, o dominicano vai entendê-lo como algo para além da contemplação intelectual. Nessa última fase, o intelecto é redimensionado para o sentido de uma abertura condutora a um acontecimento maior e último. Essa abertura do intelecto implica na perda de si mesmo, pois é necessário dá lugar a uma realidade ainda mais elevada: o fundo da alma que se une com o fundo de Deus.

Há uma passagem no *Sermões 12* que trata acerca dessa união entre a criatura e Deus que se dá por esse “alguma coisa na alma”:

Se meu olho deve ver a cor, deve então estar vazio de todas as cores. Se vejo cor azul ou branca, é o ver do meu olho que vê a cor — o que vê e o que é visto com o olho são assim o mesmo. O olho com que vejo Deus é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são *um* olho e *um* ver e *um* conhecer e *um* amar (Eckhart, 2006, p. 105, grifo nosso).

Eckhart aponta para a noção de uma única existência na qual a criatura e o Criador são uno de alguma forma, entretanto mantendo sua distinção. O olho com qual o homem ver a Deus é o mesmo com qual Deus ver o homem, pois, de alguma forma, são unidos por alguma coisa e essa alguma coisa, na metafísica do dominicano, é o fundo da alma que se conflui com o fundo de Deus. A este lugar em que o homem, através de sua alma, encontra o nada que é Deus, e lá se une, Eckhart chamará de *bürgelin* (burgozinho).

Dessa noção, emerge a sabedoria do não-saber, haja vista ser o fluxo natural da própria criação. Ainda que seja natural ao homem esse lugar e, conseqüentemente o unir-se ao Ser, a abertura da alma ao não-saber não é algo que se aprende como que em um passo a passo, mas é como que um fruto da concentração e um atentar-se para aquilo que desde sempre o homem é. Dito isso, se trata de um processo no qual o homem se descobre o que já é, toma consciência de ser parte daquilo que desde sempre possui. Nesse sentido, é coerente afirmar que o não-saber correlaciona-se diretamente com o fundo da alma, o burgozinho. Ademais, “a essência divina é igual a nada, nela não há imagem nem forma. Às almas que, desse modo, são iguais a elas o Pai dá de igual a igual e não lhes retém nada” (Eckhart, 2006, p. 72). A alma, nesse templo vazio, conhece Deus — sem conhecer pelos modos humanos — de forma igual a si, mas no indiferenciado da sua nascividade inesgotável (Souza, 2007, p. 34).

Portanto, é no burgozinho, isto é, no fundo da alma do homem, que Deus, na sua unidade essencial — Deidade — se manifesta e se une, permanecendo diferenciado. É no burgozinho que a Deidade é tão inteiramente um e simples que nenhuma força ou nenhum modo jamais pode ali olhar e, deste modo, nenhuma linguagem pode acessar e descrever. Ademais, lembra-nos Eckhart, que o acesso ao fundo da alma é como um exercício de igualar-se mais a Deus: “Ter mais de Deus não é senão igualar-se mais a Deus; quanto mais igualdade de Deus há em nós, tanto mais espirituais nós somos” (Eckhart, 2006, p. 266). Pois, “Deus não admite ninguém que não lhe seja familiar” (Eckhart, 2006, p. 137). Entretanto, o igualar-se a Deus, na metafísica eckhartiana, não significa tornar-se um Deus, mas uno em Deus. Isto significa que ao homem cabe o processo de retorno, através de seu fundo, para o que sempre foi, imagem junto ao Filho em relação ao Pai: “Igualdade é algo que não existe em Deus; existe, muito mais, o ser-Um na deidade e na eternidade; Igualdade, porém, não é Um. Se eu fosse Um, seria então não igual. Não há nada de estranho na unidade; há apenas ser-Um na eternidade e não há ser-igual” (Eckhart, 2006, p. 108).

4 Mística e cotidianidade: Marta e Maria

Como mencionado anteriormente, as figuras de Marta e Maria, na *Sermão 86*, assumem posturas específicas dentro da metafísica do Mestre Eckhart. À personagem Maria, a tradição designa de intelecto passivo, a que contempla e, portanto, segundo Jesus, escolheu a melhor parte. Maria, dentro da obra eckhartiana, é a virgem que ainda está na contemplação, presa a fruição (êxtase) e que ainda não frutificou. Já a Marta, intelecto ativo; Marta é a mulher experiente, do serviço e da entrega, pois, é a figura que frutificou após a experiência. Portanto, para esse trabalho, tentarei aqui expor as consequências derivadas do estabelecimento dos vínculos entre mística e metafísica como forma de

compreensão, não excludente, entre vida ativa (Marta) e contemplativa (Maria).

No *Sermão 86*, também chamado pela tradição de *A excelência de Marta sobre Maria*, o filósofo analisa a relação entre os modos de serem de Marta e Maria da passagem bíblica de Lucas 10, 38-42⁵. A interpretação eckhartiana acerca da passagem bíblica do referido sermão foge da obviedade e, na clareza do texto, argumenta sobre algo mais profundo que até então parecia desconhecido. A tradição cristã costuma atribuir a excelência à figura de Maria em detrimento da atarefada Marta, entretanto, o filósofo ousa ao argumentar que ambas as figuras compõem como tipologias humanas, protótipos de um e mesmo processo de descoberta e maturação do caminhar humano (Giachini, 2017, p. 272). Nesse sentido, se constrói o saber prático ou o não-saber em relação ao saber contemplativo (ou teórico). Assim, o saber contemplativo (ou teórico) se constitui como a primeira etapa necessária para o saber prático (ou não-saber): “O Cristo não falou essa palavra a Marta de um modo repreensivo; antes, ele respondeu-lhe e consolou-a: Maria ainda se tornaria como ela desejava” (Eckhart, 2008, p. 128).

Para Souza (2007, p. 9), todo saber, embora necessário, é demasiadamente humano, isto é, carrega somente aquilo que a inteligência do homem pode abstrair e compreender. Portanto, em Eckhart, o conhecimento que falta ao homem é completado pelo não-saber, ou seja, um conhecer a Deidade através de um não-conhecimento; se trata de um saber prático no qual o conhecimento (ou não-conhecimento) não se traduz em intelecção ou discurso, mas em ações e postura de vida.

⁵ “Marta e Maria — Estando em viagem, entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em sua casa. Sua irmã, chamada Maria, ficou sentada aos pés do Senhor, escutando-lhe a palavra. Marta estava ocupada pelo muito serviço. Parando, por fim, disse: ‘Senhor, a ti não importa que minha irmã me deixe assim sozinha a fazer o serviço? Dize-lhe, pois, que me ajude’. O Senhor, porém, respondeu: ‘Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada’” . Cf. Bíblia, 2015, p. 1808.

Dessa forma, a importância de Marta se dá, portanto, por um obrar em Deus ao passo que se lança em obras a partir da sua liberdade interior de modo que nenhuma criatura a aprisione e, tampouco, que ela se apegue a algo que não seja o próprio Ser.

Dito isso, vale argumentar acerca dos pontos que o filósofo defende sobre os modos de serem de Marta e Maria. À figura de Maria, o dominicano atribui três motivos que a fizeram agir como agiu na passagem bíblica: “Maria, ficou sentada aos pés do Senhor, escutando-lhe a palavra” (Bíblia, 2015, p. 1808). Já acerca da atarefada Marta, Eckhart aponta como uma mulher madura e, por isso mesmo, encontrava-se mais próxima de si mesma e, conseqüentemente, mais unida à Deidade, pois, afirma Eckhart: “Marta era tão essencial que seu operar não criava nenhum impedimento; obras e operar conduziram-na para a bem-aventurança eterna” (Eckhart, 2008, p. 133).

O sermão nos remete a passagem do intelecto ao *bürgerlîn*, o que significa a união originária e última da alma do homem com a Deidade para além de toda e qualquer criaturidade e faculdade, ademais, para além até mesmo de Deus na distinção das pessoas Pai, Filho ou Espírito Santo. Em Maria percebemos um desejo indizível sobre algo que não sabe o quê e um prazer nesse processo. Entretanto, esse desejo remete que Maria ainda não tinha atingido a contemplação última do não-saber, faltava-lhe o total desprendimento; ela queria, mas não sabia o quê. Entretanto, Marta já não mais desejava, pois já conhecia o não-saber (estava totalmente desprendida).

Na passagem bíblica, Marta pede ao Senhor que mande Maria para junto dela, para ajudá-la nas tarefas, e isto quer significar o desejo de Marta para que Maria também atinja a maturidade necessária para conhecer o não-saber. A resposta de Jesus foi: “Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada” (Bíblia, 2015, p. 1808). Mas o que isso significa? Por que chamar por duas vezes o nome Marta? Eckhart responde:

Ele quis indicar que Marta possuía plenamente tudo que é bem temporal e eterno e tudo que a criatura deveria possuir. Na primeira vez que disse “Marta”, demonstra sua perfeição nas obras temporais. Quando pronunciou pela segunda vez o nome de “Marta”, demonstrou tudo que pertence à bem-aventurança eterna, da qual *ela nada carecia* (Eckhart, 2008, p. 128, grifo nosso).

O dominicano argumenta que chamar Marta por duas vezes foi estratégico para reforçar que a resposta de Jesus não foi no tom de repreensão, mas de reconhecimento de sua excelência e para dizer que Maria também chegaria a se tornar como ela já era. Isso significa que Marta já tinha sido Maria em algum momento, pois antes de atingir o conhecimento do não-saber, Marta também agiu como Maria: impulsionada pelo saber contemplativo e no prazer do desejo por alcançar o não-saber-o-quê. Portanto, a importância de Marta reside em sua postura já alcançada, a qual é pautada pelo esquecimento de si e preocupação com as tarefas para bem acolher sua visita. Deste modo, segundo o autor, Marta é no tempo e na eternidade, o que revela o sentido mais real da *Gelassenheit* (abandono). Ademais, o que significa esse esquecimento de si em Marta?

Marta, ao se dedicar à arrumação da casa mantém-se quase despercebida com relação ao seu visitante e, nesse estado, na solidão de seu ofício, deseja apenas que a sua função seja executada sem a nada perturbar, haja vista seu interior não estar a nada apegado senão a si mesmo e a Deidade. Ainda que a um primeiro momento se entenda que o zelo de Marta pelas tarefas soe como um apego a materialidade, segundo o filósofo, a nada Marta se apega e nenhuma criatura é apegada nela. Para o dominicano, isso se dá pela sua idade de matrona, pois ela já havia percorrido uma longa caminhada, de começo ao fim, empenhada pela perfeição do não-saber.

5 Considerações finais

Nesse sentido, o abandono eckhartiano não significa uma saída do mundo, mas um ser no mundo posicionado *junto* às coisas (não *nas* coisas), isso mesmo: *junto* às coisas, não dentro delas. Dito isso, podemos questionar: qual, então, é o melhor caminho para Deus? O exemplo de Marta é o ideal? Com a resposta de Jesus às solicitações de Marta⁶, Eckhart define que Maria e Marta são duas atitudes que não se excluem, pois o que Maria almejava, Marta já a possuía com a maturidade que lhe era própria. Assim sendo, Jesus não repreende nem a Maria nem a Marta, pois a Maria o Senhor disse que escolheu a melhor parte e a Marta, que nada carecia pois já tinha demonstrado sua perfeição nas obras temporais e sua pertença à bem-aventurança eterna. Portanto, Maria e Marta representam duas dimensões de uma mesma vida: a vida de Maria pela esperança em alcançar aquilo que tanto almejava, e a de Marta que já possuía em sua plenitude o que aquela desejava.

A maturidade de Marta, para o filósofo, constitui-se pelo “conhecimento” do não-saber e do ser sendo no cotidiano desapegado das coisas, isto é, uma ocupação sensata na existência, no tempo, nas imagens. Marta representa um agir sendo independentemente de uma teoria acerca de Deus, pois ela o vive em todas as coisas. Na figura de Marta, o dominicano ratifica uma postura de ser em Deus em todas as coisas, não como múltiplas, mas enquanto elas — as coisas — são em Deus (dependência ontológica das coisas em relação ao ser de Deus). Assim sendo, essa mulher reconhece o nada que todas as coisas são e que a si mesma também o é, para então, esses nada sendo um só nada conflua com o Nada que é o Ser enquanto Uno-Bem (Souza, 2007, p. 55-56). Pois, “A luz eterna permite conhecer a si mesmo e a Deus, mas não a si mesmo sem Deus; a vida, porém, permite conhecer a si mesmo sem Deus” (Eckhart, 2008, p. 127, grifo do autor). Em outras palavras,

⁶ “Senhor, a ti não importa que minha irmã me deixe assim sozinha a fazer o serviço? Dize-lhe, pois, que me ajude”. Cf. Bíblia, 2015, p. 1808.

reconhecendo-se nada e as coisas como também nada, se encontra a si mesmo e a Deus, entretanto, se se apegar às coisas se reconhece nas coisas sem o conhecimento do não-saber.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bossi; Ivone Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 344.
- AREOPAGITA, P.-D. *Teologia mística*. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Coimbra: Fundação Eng. António de Almeida, 1996. (Mediaevalia, 10).
- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Sobre a Teologia Mística para Timóteo*. Trad. Bernardo Guadalupe S. L. Brandão. Kléos, Minas Gerais, n. 5-6, p. 146-165, fev., 2001.
- BAUCHWITZ, O. F. *Eckhart e a negatividade*, Scintilla, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 85-94, jul./dez. 2015.
- BAUCHWITZ, O. F. *Estudos de Neoplatonismo*. Natal: EDUFERN, 2007. p. 79-116.
- BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). *Proclo: fontes e posteridade*. Natal: Caule de Papiro, 2018.
- BEIERWALTES, Werner. *Pensare l'Uno: studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Trad. Maria Luisa Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 59-97.
- BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio Pseudo-Areopagita: mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009.
- BEZERRA, Cícero Cunha. *Henologia y ontologia en M. Eckhart*. In: MACEDO, M. C.; BEZERRA, Cícero Cunha. *Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart: considerações sobre a adequação entre Ser e Inteligência*. Princípios, Natal, v. 22, n. 37, p. 31-51, jan./abr., 2015.
- BEZERRA, Cícero Cunha. *Neoplatonismo, mística e poesia: do dizível ao indizível*. A Palo Seco, Aracaju, n. 3, p. 36-39, out., 2011.

- BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém: Antigo e Novo Testamento. Trad. Domingos Zamagna. Nova Edição, revisada e ampliada no Brasil. 10. reimp. São Paulo: Paulus, 2015.
- COELHO, Bruno Alves. O intelectual da Idade Média Central: escolástico, urbano, universitário e humanizado – uma aproximação histórica dos estudos no século XIII. *Temporalidades – Revista de História*. Minas Gerais, set./dez. 2019. ed. 31, v. 11, n. 3. p. 360-387.
- DICIO. *Dicionário Online de Português*, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/>. Acesso em: 24 abr. 2023.
- DOURADO, Saulo Matias. *Desprendimento e pertencimento em Mestre Eckhart*. 2015. 83 f. Dissertação (Mestrado) –Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- ECKHART, Maestro. *El fruto de la nada*. 6. ed. Trad. Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.
- ECKHART, Mestre. *A nobreza da alma humana e outros textos*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2016.
- ECKHART, Mestre. *Sermões alemães: volume 1*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.
- ECKHART, Mestre. *Sermões alemães: volume 2*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Trad. Mario Sabino Filho. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- ESCOLÁSTICA. *Ciências Ulisboa*, 2023. Disponível em: <https://webpages.ciencias.ulisboa.pt/~ommartins/images/hfe/momentos/modelos/escolastica.htm>. Acesso em: 10 jan. 2023.
- FAGGIN, G. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1983.
- GIACHINI, Enio Paulo. Da disposição do vale para a unidade do burgo: um itinerário de subida, Sermão 2 de Eckhart. *Reflexão*, v. 42, n. 2, p. 271-278, 2018. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3866>. Acesso em: 26 set. 2024.
- GOFF, Jacques Le. *Os Intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Olympio, 2006.
- GUERIZOLI, Rodrigo. *A condenação de Mestre Eckhart: apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico*. In: Síntese – Revista de Filosofia, Belo

- Horizonte, v. 27, n. 89, p. 387-403, 2000. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/737/1170>. Acesso em: 22 abr. 2022.
- GUERIZOLLI, Rodrigo, *Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”?* Cadernos de filosofia alemã, n. 11, p. 57-82, jan-jun., 2008.
- GUERIZOLLI, Rodrigo. *Mestre Eckhart e o modelo de integração entre ética e teologia*. In: A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade. Porto Alegre: EDIPUCSRS, 2004.
- HILÁRIO, F. J. *A Idade média: nascimento do ocidente*, 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- JULIO, Carlos Dener Pires; ALMEIDA, Rogério Miranda de Almeida. *A mística e o pano de fundo filosófico-teológico do pensamento eckhartiano*. Helleniká – Revista Cultural, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 63-84, jan., 2020. Disponível em: <https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/hellenika/article/download/200/114/244>. Acesso em: 22 abr. 2022.
- KIRCHNER, Renato; GODOI, Jonata. *A mística do desprendimento segundo Mestre Eckhart*. Religare, v. 13, n. 1, p. 180-193, jul., 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/download/31994/16543/>. Acesso em: 22, abr., 2022.
- Liber Viginti Quattuor Philosophorum: O Livro dos Vinte e Quatro Filósofos*. Trad. Jan G. J. ter Reegen. Porto Alegre: Veritas, set. 2002.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. *Mística e antimística, simbolismo e crítica literária*. Intellèctus, Rio de Janeiro, n. 2, p. 92-111, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/39088>. Acesso em: 29 ago. 2023.
- MARINHO, Maria Simone Cabral. *Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino*. Mirabilia, Paraíba, n. 2, p. 93-101, dez., 2002. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2226903.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2022.
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho, *Marguerite Porete e Mestre Eckhart: algumas aproximações*. In: SILVA, Nilo César Batista da (Org.). Verdade, saber e poder na Filosofia da Idade Média. Curitiba: Ed. CRV, 2019, p. 115-127. Disponível em: https://www.academia.edu/40285732/Marguerite_Porete_e_Mestre_Eckhart_Alguas_aproxima%C3%A7%C3%B5es. Acesso em: 05 mai. 2023.

- PINHEIRO, Marcus Reis; FILHO, Celso Martins Azar. *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Ed. UFF, 2013.
- PLOTINO. *Enéada VI, 9*. Trad. Bernardo Lins Brandão. Petrópolis: Paideusis, 2020.
- PLOTINO. *Enéadas*. Trad. Jesús Igal, Madrid: Gredos, 1988.
- RASCHIETTI, M. *A imagem sem imagem: uma abordagem da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart através do princípio hermenêutico da imago-Bild*. 2008. 198 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=497725>. Acesso em: 22 abr. 2022.
- RASCHIETTI, Matteo. “No princípio, acima de todo conceito, está sempre a palavra” – Doutrina trinitária, nascimento do Logos e teoria da linguagem em Meister Eckhart. *Revista Ética e Filosofia Política*, São Bernardo do Campo, vol. 3, n. 21, p. 129-152, dez., 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17874/9181>. Acesso em: 22, abr., 2022.
- RASCHIETTI, Matteo. *As imagens da nobreza na vida e nas obras de Mestre Eckhart Images of nobility in life and works of Meister Eckhart* in: BUTIÑÁ JIMÉNEZ, Julia, e COSTA, Ricardo da (Coord.). *Mirabilia 9 Aristocracia e nobreza no mundo antigo e medieval – Aristocracia y nobleza en el mundo antiguo y medieval Aristocracy and nobility in the Ancient and Medieval World* Dezembro 2009.
- RASCHIETTI, Matteo. *Mestre Eckhart e a imagem sem imagem*. Scintilla, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 153-182, jul., 2015. Disponível em: <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/download/10/8>. Acesso em: 22 abr. 2022.
- RASCHIETTI, Matteo. *Milenarista ao avesso, místico “em termos”: o caso de Meister Eckhart*, Griot –Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia-Brasil, v. 6, n. 2, dez., 2012. Disponível em: www.ufrb.edu.br/griot.
- RASCHIETTI, Matteo. *O Uno e o Ser no Pensamento de Meister Eckhart*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, p. 79-98, 2012. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/download/2676/2101/9086>. Acesso em: 22 abr. 2022.
- RASCHIETTI, Matteo. *Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*. Campinas: Unicamp, 2004, p. 148-156. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br>.
- RUH, Kurt. *Meister Eckhart. Teologo, Predicatore, Mistico*. Brescia: Morcelliana, 1989. Trad. de M. Vannini.

- SOUZA, Adriana Andrade de. *Sobre o não-saber ou a experiência da liberdade em Mestre Eckhart*. 2007. 88 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.
- STURLESE, L. *Mística o Filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart*. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 71 (1992).
- TAVARES, Fernando Tadeu Barduzzi. *Imagem e união com o Absoluto: considerações sobre o pensamento de Mestre Eckhart e seus desafios para o ser humano no mundo contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, p. 146, 2020.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

A ética de Plotino e a questão de sua pertinência filosófica

Robert Brenner Barreto da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.148.19>

1 Introdução

O objetivo desse trabalho é refletir sobre uma interpretação tão recorrente quanto bem respaldada acerca do caráter profundamente contextualizado da ética plotiniana, isto é, de sua pertença quase que exclusiva ao cenário cultural da antiguidade tardia, na esteira do ideal do sábio. É paradigmático que Pierre Hadot, em seu trabalho *“Plotino ou a Simplicidade do Olhar”*, tenha ponderado que há uma espécie de abismo entre Plotino e o leitor atual. O referido intérprete atenua essa intuição através da ideia de que a mística filosófica constituiria um “chamado”, o qual, nesses termos, permitiria um impacto vivencial contínuo sobre quem medita a respeito das lições das *Enéadas*.

No célebre estudo de John Dillon, cujo título nos provoca ao exame — *“Uma ética para o sábio da antiguidade tardia”* — o tratado plotiniano é mesmo apreciado, pelo menos quanto ao seu aspecto ético, como se não lhe fosse viável escapar ao fado da datação. É preciso ter em mente essas leituras e a necessária advertência sobre a tentação de querer justificar a história da filosofia antiga a partir de empréstimos

¹ Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma instituição.

E-mail: robert.brenner@uece.br

contemporâneos², o que nos levaria diretamente ao anacronismo. Por outro lado, almejo avaliar essa tese geral a respeito do estatuto da ética plotiniana, revisitando passagens de tratados como *Enn.* I.2, I.4, I.5, II.9, III.2, isto é, explorando o tratamento que Plotino confere às virtudes e à felicidade na primeira *Enéada* especialmente, incluindo reflexões sobre a alma e a ação humana no plano da ordem inteligível que constitui a sua base providencial.

O exercício especulativo que se propõe é o de problematizar a ética de Plotino, indagando-a quanto a sua pertinência filosófica, leia-se: a hipótese de que a abordagem plotiniana, no horizonte do neoplatonismo, não seria somente uma ética para o sábio da antiguidade tardia, mas um paradigma filosófico capaz de dialogar com a tradição ética anterior e quiçá posterior. Se a conclusão for a de que não é possível transgredir essas fronteiras sem que se esbarre em dificuldades interpretativas intransponíveis, ao menos ter-se-á levado ao seu termo uma questão propedêutica: que tipo de investigação se realiza ao estudar a ética plotiniana, isto é, quais são os seus significados e limites discursivos?

2 A ética em Plotino

A ideia do presente texto é delinear um quadro geral a respeito de como pretendemos realizar uma tematização da ética e, quem sabe, de uma reflexão prática (o que incluiria a política) na filosofia de Plotino (204/205-270 dC)³. Tal empreendimento considera os próprios

² A esse respeito, é interessante a lição de Brochard (2006, p. 133): “Acabou o tempo em que a história da filosofia era considerada como devendo fornecer argumentos em apoio das opiniões contemporâneas”.

³ A perspectiva é apresentar as linhas gerais de um projeto de pesquisa (2023-2028) que foi recém iniciado junto a Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (PROPGQ-UECE), não os resultados da pesquisa.

tratados das *Enéadas* e simultaneamente estabelece diálogo com os debates atuais entre os especialistas.

A proposta de pensar a pertinência da ética nos foi particularmente provocada por um texto de John Dillon (“*Uma ética para o sábio da antiguidade tardia*”), segundo o qual a ética plotiniana estaria de algum modo limitada aos contornos da antiguidade tardia. A bem da verdade, se nós passarmos pela literatura especializada, observaremos que muitos intérpretes seguem essa mesma linha de interpretação. Pierre Hadot, por exemplo, em *Plotino ou a Simplicidade do Olhar*, reforça que o pensamento de Plotino revela profunda distância entre o homem comum e sua filosofia.

Loraine Oliveira (In: Hadot, 2019, p. 12), na apresentação de sua tradução à referida obra, relembra uma história contada pelo próprio Pierre Hadot de que ele, após ficar recluso em casa por um mês com o objetivo de produzir um escrito que lhe foi encomendado por Hubert de Radkowski, ao sair de casa e ir à padaria, teve uma “estranha impressão”: como se o mundo, conforme apresentado pela filosofia de Plotino, estivesse completamente desconectado da realidade da vida comum.

No seu conceituado artigo, intitulado *Plotinus’s Ethics of Disinterested Interest*, Remes (2006) reúne uma série de críticas que habitualmente são feitas a Plotino, as quais teriam relação com o desinteresse de Plotino pelos temas morais ou, mais especificamente, as questões concretas da vida do homem comum, o que abrangeria a negligência com a esfera pública e as atividades políticas. No entanto, a autora indica que há pesquisas recentes cuja orientação segue uma perspectiva mais positiva e até otimista do papel da ética e da política na filosofia de Plotino⁴.

⁴ Remes, 2006, p. 1: “*Very recent research proposes a much more positive, perhaps even optimistic view: although there are no treatises on practical ethics in the Enneads, if Plotinus’s writings on virtue are read against the background of his metaphysical thinking, a coherent ethical theory emerges*”.

Paul Henry, em introdução à tradução das *Enéadas* de Plotino para o inglês assevera que, para Plotino, ao contrário de Aristóteles, e talvez até de Platão, o homem não é ‘político’, mas ‘isolado’⁵. Ou seja, são inúmeras as recepções do pensamento ético ou político de Plotino como afastado da vida comum. No final das contas, a ética de Plotino, seria, então, no máximo, como especula John Dillon, uma ética para o sábio da antiguidade tardia. Mas, será que essa circunscrição é apropriada? Invertendo a ênfase da pergunta: seria a ética Plotiniana pertinente aos debates da tradição anterior e posterior ao século III d.C, quiçá às discussões contemporâneas?

Antes de responder a essa indagação, perante essas percepções críticas há pouco enunciadas, é oportuno retroceder à pergunta que introduzimos no princípio desse texto, qual seja: que tipo de investigação se realiza ao estudar a ética plotiniana, isto é, quais são os seus significados e limites discursivos?

2.1 Os pressupostos da ética plotiniana nas *Enéadas*

Para fundamentar sumariamente os principais pontos que compõem o horizonte de reflexão ética plotiniana, faz-se necessário recorrer às passagens das *Enéadas* de Plotino; paradigmaticamente, vamos extrair lições de cada uma delas obedecendo, como critério unificador, o vínculo temático que perpassa o *corpus plotinianum*⁶. Sem deixar de

⁵ A referência ao trabalho de Paul Henry integrou um estudo inicial sobre a questão da política nas *Enéadas* em artigo publicado na *Problemata* (2021); mais recentemente, articulei parte dessas anotações a um panorama maior sobre a pesquisa filosófica brasileira a respeito de Plotino, no prelo do periódico *Heródoto* (2025). A diferença entre estes textos e o presente trabalho consiste na delimitação específica da pertinência do estudo de ética como não limitado à antiguidade tardia e ao recurso a John Dillon e Pierre Hadot, cujas interpretações não foram discutidas nos supracitados artigos e que compõem as próximas seções deste texto.

⁶ Embora as orientações editoriais de Porfírio (cf. *Vita Plotini*) costumem ser seguidas, e elas apontem para uma organização temática ou sistemática dos escritos de Plotino, deve-se ter em conta alguns cuidados. A primeira *Enéada* convencionalmente expressa as reflexões sobre o homem, a ação e a ética. No entanto, é pacífica entre os intérpretes a compreensão de que a hipóstase “Um/Uno” é a questão filosófica que permeia todo

reconhecer que seria necessário proceder à exegese individual e contextual dessas linhas, o objetivo é colher evidências contrárias ao pressuposto de que a ética plotiniana é restrita à antiguidade tardia e, principalmente, que está afastada do homem comum.

A partir dessa visada, é indispensável a consulta ao I.2, *Sobre as Virtudes*⁷, em que se encontra um estudo sobre o papel fundamental das virtudes no aperfeiçoamento humano, seja pelas virtudes cívicas ou purificadoras; ao mesmo tempo, nesse mesmo tratado, encontramos a clássica referência ao *Teeteto* (176a-b) de Platão (*homoïōsis theōi*, cf. *Enn.* I 2 [19] 1, “assemelhação ao divino”):

Vivendo inteiramente não a vida do homem bom, que a virtude cívica estima, mas abandonando esta e escolhendo uma outra, a dos deuses: a eles, pois, não aos homens bons, é a assemelhação. A assemelhação a estes é como uma imagem que se assemelha a outra imagem, ambas de um mesmo arquétipo. Mas a assemelhação ao outro é como a um paradigma (Plotino, *Enn.* I 2 [19] 7, 20-30, trad. Baracat, 2006).

É bastante emblemática a contraposição entre a vida do homem bom — no escopo da qual a virtude cidadina é útil — e aquela que constitui a meta da existência humana: assemelhar-se ao divino (leia-se ao

o *corpus*. Logo, seria enganador supor que o Uno fosse abordado somente ou mesmo majoritariamente no sexto e último grupo. Ao mesmo tempo, os princípios éticos também não se encontram somente nos nove tratados da primeira *Enéada*, mas também se exibem em outros textos. Assim, justifica-se a consulta a tratados pertencentes a grupos diversos.

⁷ O padrão de citação adotado segue a referência às *Enéadas*, conforme editadas e organizadas por seu discípulo Porfírio (Cf. Rosseti, 2006, p. 177) em que se assinalam o grupo de cada *Enéada* (I a VI), a posição sistemática do tratado no grupo (1 a 9), a ordem cronológica (1 a 54) entre colchetes, a indicação do capítulo e das linhas. Cabe esclarecer que, segundo Chiaradonna (2023, p. 12): “a divisão em capítulos remonta a Marsílio Ficino” e que as linhas observam os moldes da “segunda edição das *Enéadas* preparada por Paul Henry e Hans-Rudolph Schwyzer, publicada em Oxford, a chamada *editio minor*”. A respeito da divisão porfiriana, Brandão (2020, p. 4) explica que: “A ordem dos tratados segue um princípio anagógico: representam a ascensão do filósofo, do mundo sensível ao Um. A *Enéada* I trata de questões éticas. As *Enéadas* II e III, de temas cosmológicos. A *Enéada* IV, de temas relativos à Alma; a V tem como tema o Intelecto e, por fim, a VI, trata do Um”.

inteligível e ao seu fundamento último, supra-intelectual, o *hén*). Por seu turno, no *Sobre o Belo*, o itinerário ético é caracterizado como aquele da “fuga”, abandono ou despojamento de todos os apelos impuros do corpo (cf. Plotino, *Enn.* I.6[1] 8, 22-28; V.3[49] 17, 38). Nesse mesmo capítulo de *Sobre o Belo*, Plotino explica que a fuga significa uma jornada que não é percorrida com os pés, mas deve-se se afastar de tudo e “como que cerrando os olhos, substituir essa visão e despertar uma outra, que todos têm, mas poucos usam”.

O itinerário filosófico e ético consistiria em uma transformação cognitiva e comportamental de reorientação da visão sensível para uma visão intelectual com efetivas consequências para o modo como trilhamos a jornada da vida. Poucos seguem esse caminho, o qual precisa ser despertado. Não é sem razão que Catapano (2020, p. 240), por isso, afirme que “O imperativo da ética plotiniana é ‘Retire tudo! (*áphele panta*)’”. Antecipo que, a respeito da polêmica que pode ser levantada a partir especialmente da última consideração ética esboçada, isto é, da articulação entre “assemelhação ao divino” e “fuga”, que Hadot (2019, p. 135) aventa uma possibilidade interessante de ler essa fórmula plotiniana não como fuga *simpliciter*, mas como “acolhe tudo”, o que pode contribuir para a elucidação dessa empresa ética.

No *I.4, sobre a felicidade*, Plotino enaltece a autarquia do sábio em uma vida que valoriza a contemplação intelectual⁸: “Portanto, autossuficiente é a existência de quem possui uma vida assim; e, se é um sábio, é por si mesmo autossuficiente para sua felicidade e para a aquisição do bem: pois não há bem que ele não possua” (*Enn.* I.4 [46] 4, 20-25). Lloyd Gerson (2012, p. 16) questiona se esse modelo felicidade, baseado em um sentido forte de autarquia, e orientado para uma identificação ao divino, extraído dos tratados de Plotino, pode ser viável para seres humanos dotados de alma e corpo⁹.

⁸ Mas que, reconhece, ainda que de modo por vezes velado, a predominância do Uno como princípio a que tudo aspira retornar.

⁹ “It is a nice question whether such identification is possible for an embodied human being”.

Ao coligir os pressupostos de que o corpo constitui obstáculo à cognição e à assemelhação ao divino e a intuição de que o sábio é autossuficiente, a imagem de vida ética, nos parâmetros de Plotino, parece indicar a necessidade de amplo e talvez irrestrito afastamento da vida comum, política e mesmo dos prazeres e existência sensível. A esse respeito, são relevantes as seguintes linhas do *Sobre a descida da alma nos corpos*:

Afinal, há dois aspectos da associação da alma com o corpo que são problemáticos: primeiro, que constitui um obstáculo aos atos de pensamento e, em segundo lugar, que infecta a alma com prazeres e apetites e dores (Plotino, *Enn.* IV.8[6] 2,42-46, trad. nossa)¹⁰.

O I.5 *Se a felicidade aumenta com o tempo*, ao rechaçar as oscilações próprias de quem vive no passado ou no futuro, submetido ao fluxo das paixões, das dores e prazeres, enaltece o plano da eternidade como a baliza para uma vida plena e boa, lembrando a fórmula platônica do *Timeu* 37d-e de que o tempo é imagem móvel da eternidade (*eikô kinêton tina aiônos*) como textualmente Plotino profere em I.5[36] 7, 5-12. Na linha do princípio da autossuficiência, esse tratado marca acen-tuadamente a distância entre a autêntica vida feliz e as preocupações humanas: “Colocar a felicidade nas ações é colocá-la em algo exterior à virtude e à alma: a atividade da alma está no pensar e no agir desse modo em si mesma. E isso é a felicidade” (Plotino, *Enn.* I.5[36]10).

Em textos fora do grupo de tratados típicos da ética, temos elementos importantes como em *Contra os Gnósticos* (*Enn.* II.9 [33]) que chama de preguiçoso quem não reconhece a beleza do cosmos sensível. Nesse contexto, Chiaradonna (2023 p. 168) comenta que “à polêmica contra os gnósticos, ao longo da qual Plotino contesta asperamente uma concepção de vida contemplativa privada de bases éticas (II 9 [33],

¹⁰ Plotinus (2018, p. 515): “There being, after all, two aspects of the association of soul with body that are troublesome, first, that it constitutes an obstacle to acts of thinking, and secondly, that it infects the soul with pleasures and appetites and pains”.

15.22-40)". Basta lembrar que Plotino pretende criticar a concepção de que o cosmos sensível refletiria o mal em oposição a uma realidade espiritual que é somente imaterial.

Nesse caso, se seguissemos estes gnósticos, todo o projeto de uma vida corpórea ficaria mesmo destinado à expectativa de separação do mundo no momento da morte. Ao contrário, assumindo que o mundo dos viventes é reflexo da ordem inteligível, o cosmos é participante da bondade e partir dele podemos ascender aos princípios que unificam a multiplicidade. No final do capítulo quinze desse mesmo tratado, *Contra os Gnósticos*, Plotino é categórico ao dizer que "sem virtude verdadeira, dizer 'deus' é apenas dizer uma palavra". Ao fazer referência a essa passagem, Hadot (2014, p. 243) destaca que "Apenas a experiência moral ou mística pode dar conteúdo ao discurso filosófico". Portanto, a vida intelectual não prescinde de bases éticas e pode ser exercida durante o tempo presente.

Em *Sobre a Providência* (reflexão que ocupa o primeiro e o segundo tratado da *Enéada* III), nós vemos Plotino dimensionar uma área de atuação humana por meio da pergunta sobre o que é *to eph hêmin* (o que depende de nós), que ecoa desde Aristóteles, passando pelos diferentes estoicismos da tradição greco-romana¹¹. O referido intérprete (2023, p. 174) explica que "A solução plotiniana é clara, e vai na direção já familiar: o fato de haver uma necessidade universal não implica que nada esteja em nosso poder". Acrescenta que "O poder de agir livremente origina-se nos homens" (*idem*, 2023, p. 174).

Nessa mesma linha de argumentação, Bernardo Andrade (2020, p. 8) explica que "Plotino não defende um deslocamento do externo para o interno, nem uma substituição da *práxis* para *theoria*, mas sim um *continuum* de atividade, no qual nossa contemplação intelectual

¹¹ A respeito dessas influências, Dillon (2017, p. 386) anota que Plotino incorpora conceitos da filosofia aristotélica com propósitos diversos aos da própria filosofia de Aristóteles.

interna flui em ações externas que lhe dão expressão imperfeita”¹². Assim, as atividades humanas, aquelas que inclusive possuem reflexo na ética e na política, podem ser interpretadas como uma fluência que parte da orientação intelectual da teoria para a *práxis*. A qualidade imperfeita dessa fluência não é de valor desprezível, uma vez que espelha a natureza perfeita do inteligível.

De modo sintético, pelo menos cinco pilares se mostram recorrentes e relevantes para a compreensão da ética plotiniana à luz da breve recolha dessas passagens éticas das *Enéadas* de Plotino¹³: a) virtudes [especialmente, cívicas e purificadoras]; b) assemelhação ao divino (*homoiōsis theōi*); c) retirar ou suprimir o que nos afasta da unidade (*áphele panta*); d) providência inteligível e a manutenção da liberdade como *práxis humana*; e) felicidade como autarquia do sábio, ascensão da vida intelectual ao princípio unitário e supra-intelectual de tudo.

A conjugação desses elementos éticos supostamente é sugestiva de um desencontro entre a antiguidade tardia e neoplatônica, da qual Plotino é integrante, e as orientações éticas contemporâneas e mesmo antigas precedentes a ele¹⁴. Tal problemática se fundaria na primazia que Plotino confere ao que transcende à condição existencial do vivente humano. Celso Vieira (2022, p. 11), ao apresentar sua tradução do diálogo *Alcibiades I* de Platão, central para a filosofia neoplatônica, destaca que “A divinização da alma atinge o seu cume no neoplatonismo. Extrapolando o tratamento de Platão, Plotino [*Enéada* 4.3] estabelece Deus como o objeto do conhecimento de si”.

¹² Nossa tradução, anteriormente referida em Silva, 2021, *Problemata*.

¹³ O movimento ontológico de retorno ou conversão (“*epistrophé*”) e a intuição do Uno/Um (*hén*) como princípio e fim (*arché kai telos*) poderia ser apontado como outro pilar, que é, na verdade, condição de possibilidade para tudo o mais.

¹⁴ Não somente a ética de Plotino estaria afastada do interesse de abordagens contemporâneas, mas estaria até mesmo deslocada do horizonte clássico de tematização da ética. Isto é, haveria uma diferença substancial entre a tradição grega de Sócrates, Platão e Aristóteles, e mesmo as escolas helenísticas, e o misticismo plotiniano. Destarte, é importante situar o quadro reflexivo de Plotino em relação ao seu diálogo com as fontes antigas e também a sua pertinência aos estudos contemporâneos.

Dessa forma, a recepção do pensamento de Plotino é marcada, não raro, pela sua significativa diferença em relação à tradição clássica, que conservaria mais claramente a importância da vida ética e política para a filosofia. Em suma, desse arrazoado sinóptico pode-se inferir preliminarmente que convive em Plotino uma clara hierarquia metafísica segundo a qual a multiplicidade é não apenas inferior ontologicamente, mas moral ou axiologicamente rebaixada¹⁵, o que repercute no tom de afastamento em relação ao próprio corpo e também às preocupações tipicamente sociais, políticas, da vida comum; mas, ao mesmo tempo, a afirmação da grandeza do sensível, da multiplicidade, do papel das virtudes e da ação humana não deixa de se notar com relativa nitidez.

Há de se levar em consideração ainda os inúmeros testemunhos biográficos ou históricos de Porfírio que ora falam de um Plotino que se envergonha de estar em um corpo¹⁶, ora retrata Plotino cuidando de “órfãos”¹⁷, aconselhando e mediando questões concretas da vida comunitária de sua época, o que não exclui a habilidade política que o permitiu se afastar de inimizades e, até mesmo, o fez sonhar com uma platonópolis¹⁸.

Essas adjetivações, apontadas por um mesmo autor (Porfírio) parecem mesmo contraditórias. Uma passagem da *Vita Plotini*, no entanto, é esclarecedora dessa chave hermenêutica que permite manter a ambiguidade própria ao espírito filosófico de Plotino: “E, embora socorresse a tantas pessoas em suas preocupações e cuidados da vida,

¹⁵ Deysielle Chagas (2017) discute aspectos importantes da relação entre ontologia e axiologia em Plotino.

¹⁶ Baracat, 2006, p. 16: “Quanto às citações da *Vida de Plotino*, V. P. é a abreviação do título, seguida pelo número do capítulo e da linha”. A afirmação encontra-se em V.P. 1 (2006, p. 179), logo na abertura da *Vita*.

¹⁷ Porfírio, V.P. 9, trad. Baracat, 2006, p. 179: “Muitos homens e mulheres de alta nobreza, quando se aproximavam da morte, levavam-lhe seus filhos, tanto meninos quanto meninas, e os confiavam, bem como seus bens, a Plotino, como a um guardião sagrado e divino”.

¹⁸ Cf. Porfírio, V.P. 12, 1-10, trad. Baracat, 2006, p. 183.

jamais abrandou, estando em vigília, sua tendência para o intelecto” (Porfírio, V.P. 9, trad. Baracat, 2006, p. 180).

Assim, a intuição preliminar dessa pesquisa vai na direção de que Plotino é marcado por oscilações e ambiguidades¹⁹, não permitindo a redução de seu pensamento ético a qualquer paradigma restritivo, isto é, que desconsidere a conjugação complexa de uma série de princípios que compõem a reflexão sobre a natureza humana e a sua ação na comunidade política. A suspeita é de que essa margem de abertura, imanente aos seus escritos, conceda aos seus leitores e intérpretes a possibilidade de tangenciar novos olhares a respeito de sua obra, que é claramente mística e divinizante, mas que nem por isso precisa suprimir a esfera da vida humana nos termos da ética e da política.

2.2 Duas interpretações contemporâneas sobre a pertinência da ética de Plotino

Uma vez que foram passados em revista trechos capitais dos tratados das *Enéadas*, procederemos ao breve exame de duas posições (Dillon e Hadot) acerca das possibilidades de recepção da ética neoplatônica de Plotino. A primeira, de Dillon, é particularmente provocativa, pois enfrenta diretamente o drama da “datação”. Isto é, a posição que parte significativa da tradição posterior reservou a Plotino: de esquecimento ou de menor importância quando a questão é avaliar paradigmas ético-políticos:

Em sua edição de Plotino, Porfírio agrupa na primeira *Enéada* os tratados que ele discerne como relativos a tópicos ‘predominantemente éticos’ (*êthikôterai hupothesis: Vida*, cap. 29) [...] Porfírio sabe o que está fazendo, e de fato um bom conspecto do que se passa na especulação

¹⁹ A propósito, em artigo publicado na *Prometeus* (2020), argumentei pelo reconhecimento de dois aspectos da filosofia de Plotino que, conquanto distintos e hierarquicamente concebidos, não se mostram contraditórios ou excludentes. Nesse contexto, trata-se de afirmar a crítica ao materialismo sem que se negue a natureza corpórea do vivente humano e do próprio cosmos, o qual reflete a mais bela imagem do seu paradigma inteligível.

ética de Plotino pode ser derivado de um estudo dos tratados da *primeira Enéada*. Proponho abordá-los em ordem cronológica, destacando o que me parece ser característica saliente. **O que devemos concluir, penso, é muito mais uma ética para o sábio tardo-antigo** do que a apresentação de um guia prático para o homem comum (Dillon, 2017, p. 368, grifo meu).

Há uma importante questão de demarcação do plano ético em face à forma dupla com a qual a antropologia plotiniana opera, o que possui reflexos relevantes no modo como vamos compreender suas tematizações da ação humana: “Portanto, o nós é duplo: um que leva em conta a fera e outro que já está acima disso. A fera vivificada é o corpo” (Plotino, *Enn.* I. 1[53] 10, 5-7, trad. Brandão, 2013). Ora, a alma é a essência do humano e ela pode ser pensada em termos de si própria e de “composto”, o que tem implicações:

Suponho que possamos esboçar a questão, visto que Plotino deseja fazer uma tão forte distinção entre a alma propriamente dita e o ‘composto’, não podemos postular uma ética separada para o composto — que implicaria na prática das virtudes cívicas mais do que das catárticas, e a prática da moderação das paixões mais do que sua extirpação (Dillon, 2017, p. 381).

Dillon, na mesma página, avalia caminhos alternativos, tais como “Penso que a resposta de Plotino a essa peça do quebra-cabeça seria que o composto não é uma entidade suficientemente autônoma para merecer um sistema ético distinto”. O fato textual é que Plotino explora duas camadas de significação da alma, cuja concepção está atrelada à definição de homem. Se o composto, no qual o corpo é circunstância crucial, requer ou não uma formulação ética autônoma, é uma hipótese que precisaria ser melhor discutida.

Na visão de Dillon, trata-se de considerar que “A coisa a ser propriamente feita com o composto é purificá-lo, ou melhor, separar dele nosso verdadeiro si. [...] é com ele que todo discurso platônico tradicional sobre a ‘purificação’ está preocupado, não com a alma própria-

mente dita" (*idem*, 2017, p. 381). A intuição de que estamos vivendo como composto e que parte relevante do nosso tempo seja dedicado à purificação constitui uma pista para perceber que o discurso ético e certos exercícios espirituais estejam exatamente voltados não para a alma em si, mas para o composto alma e corpo.

Em outras palavras, a alma inteligível é o parâmetro fundamental, mas esse pilar é dirigido para a tentativa humana de dar conta da multiplicidade e dos apelos sensíveis. Resulta óbvio que uma ética relacionada à moderação das paixões e à organização do vivente na cidade é irrecusável na prática; e, do ponto de vista teórico, por hipótese, só se realiza o movimento de superação da moderação e da purificação após conferida a devida atenção ao composto (quando, então, não haveria mais o que purificar). Se há necessidade de purificação, existe uma demanda ética por metrificação nos moldes das virtudes. A controvérsia filosófica aponta para a seguinte problemática:

O sistema ético plotiniano, portanto, como dissemos, é descompromissado, autocentrado e extramundano. Se entendermos que uma teoria ética deve incluir um elemento de cuidado com os outros por sua própria condição, então penso que não se pode dizer que Plotino tenha uma teoria ética. Mas isso no limite não seria completamente correto. Não é claro de modo algum que um sistema ético precise envolver mais que um conjunto de preceitos reguladores de nosso comportamento e atitudes relativas a nossos próximos, ou aos seres vivos em geral e mesmo em relação ao nosso entorno [...] (Dillon, 2017, p. 386).

Se o pressuposto da ética filosófica é o do cuidado com a alteridade, parece que Plotino não estaria mesmo interessado nem teria, por conseguinte, formulado uma ética em sentido forte. Nessas condições, a provocação de Dillon acerca dessa filosofia plotiniana consistir em uma ética para o sábio tardo-antigo daria expressão precisa ao que está sendo examinado. Dillon acaba por rejeitar, pelo menos, uma concepção mais restritiva de ética, a qual excluiria a filosofia de Plotino. No entanto, reafirma uma espécie de condição deficitária da abordagem

neoplatônica em relação ao interesse ético-político geral à tradição clássica e consagrado na filosofia posterior.

A condição deficitária se revelaria no consentimento de que não haveria, em Plotino, uma preocupação genuína com a alteridade. Parece-nos mais equilibrada a tentativa da tese de doutorado de Tadeu Nascimento (2023, p. 19) em que a questão do “outro” na filosofia de Plotino é investigada a partir da seguinte orientação crítica: “É bem verdade que Plotino não explora o nexa entre metafísica e ética do mesmo modo que nos propomos a fazer” e que, por conseguinte, “Nosso filósofo não foca no problema do outro nem dá ênfase a necessidade de uma teoria ética ou política”, contudo:

[...] sobre a *inausência do outro* nas *Enéadas*, sugerimos um ponto de vista diferente acerca da questão trazida por Dillon. Entendemos que, de fato, não é o cuidado com os *outros* que condiciona a ética de Plotino, mas sim esta que condiciona um tratar bem a *outrem*, isto é, que o caráter do sábio (em analogia a processão do Uno) — transborda — possibilitando um cuidado com o próximo. Por isso defendemos que esse bom relacionamento do virtuoso com as *outras* pessoas na vida inferior, ou seja, enquanto vivente, é um — efeito colateral — de seu caráter divino (Nascimento, 2023, p. 197).

Do fato de que Plotino não destaca uma teoria ético-política não sucede que esses temas não sejam relevantes ou que não sejam, de todo, pautados. Se há ressalvas com a afirmação explícita da presença do outro, pode-se mais modestamente falar nos termos de “inausência do outro”, conforme o intérprete referenciado compreende. Ao recordar que o “comportamento prático de Plotino é de admirável cortesia, consideração e espírito público”, Dillon (2017, p. 387) sugere que tal atitude nada mais é do que o reflexo de sua recomendação “une o divino em si ao divino no universo”, conforme registrada por Porfírio. Nossa tendência, alternativamente a de Dillon²⁰, é tomar os testemunhos sobre a

²⁰ A conclusão de Dillon é semelhante a nossa. A inferência dele é que a exortação ao ato de unir o divino em si ao divino no universo seria a razão para compreender,

vida prática de Plotino não como marco estranho aos seus pressupostos intelectuais e místicos, mas como a máxima expressão de seu modo de vida.

Nascimento usou a expressão “efeito colateral”. Parece-me que poderíamos buscar uma descrição ainda mais construtiva. Em outras palavras, toda a questão gira em torno de como interpretamos os dados textuais-filosóficos e os elementos biográficos disponíveis. Efetivamente, constatamos os dois fenômenos destacados por Dillon (o de busca pela elevação da alma à sua pátria inteligível e o de conformação do vivente às virtudes e à purificação), e encontramos nas *Enéadas* a marca de prioridade de uma realidade sobre a outra. Mas talvez seja essa hierarquia o plano de fundamentação para uma vida plena na esfera da ação humana e da política, não na condição de efeito ocasional, mas como resultado inerente à qualidade da ação humana que é presidida pelos princípios intelectuais cultivados pela filosofia.

A segunda interpretação, a de Pierre Hadot, pode nos oferecer mais recursos conceituais a propósito da discussão sobre a pertinência da ética plotiniana. Em “*O que é a Filosofia Antiga?*”, Hadot discorre em termos amplos sobre o contexto histórico, cultural e filosófico das escolas da antiguidade. Ao comparar as diretrizes pitagóricas e platônicas com as de Porfírio e Plotino, Hadot sugere que, para os últimos, “a perspectiva de uma ação política dos filósofos [...] desaparece ou, ao menos, passa a segundo plano” (2014a, p. 228).

Contudo, nessa mesma ocasião e em *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (2014b, p. 246), ele relembra a advertência de Porfírio segundo a qual “é preciso que a teoria se torne em nós natureza e vida”,

inclusive, as atitudes práticas de Plotino conforme reportadas por Porfírio. Não obstante, ao apresentar as duas ideias ou atitudes como contrastantes, transmite uma ênfase distinta a que está sendo proposta pelo nosso trabalho. A forma como ele explica pode induzir a um apagamento do papel das ações à luz do propósito místico que governaria a vida e a filosofia de Plotino. Por outro lado, assumo a hipótese de que os testemunhos porfirianos espelham de modo coerente o modo de vida integral da filosofia de Plotino, cuja expressão repercute nos domínios éticos e políticos.

visto que não se trata de acumular conhecimentos, mas dirigir a alma para o que é mais excelso. O estudioso caracteriza a ascese plotiniana, que privilegia a vida inteligível em comparação à corpórea, como “destinada a impedir que a parte inferior da alma atraia para si a atenção que deve ser orientada para o espírito” (2014a, p. 230). Mas o autor ressalta igualmente que:

Isso não impede que Plotino se ocupe do outro. Ele é tutor de numerosas crianças que os membros da aristocracia romana lhe confiam até sua morte, e ocupa-se também de sua educação e de seus bens. Parece aqui que a vida contemplativa não abole o cuidado do outro, e que esse cuidado pode conciliar-se também com a vida segundo o espírito (Hadot, 2014a, p. 231).

Nesse sentido, a forma conciliadora com que Hadot articula as premissas filosóficas de Plotino pode, inclusive, ensejar uma resposta alternativa ao problema ético ou metaético indicado por John Dillon para quem a preocupação ou cuidado com o outro não constitui marca significativa das *Enéadas* de Plotino. Ora, a argumentação proposta é de que é conciliável o cuidado com o outro e a vida segundo o espírito. Pierre Hadot, em sua obra seminal “*Plotino ou a Simplicidade do Olhar*”, não deixa de apresentar uma análise quase que em tom de lamento acerca da distância entre Plotino e o leitor contemporâneo:

Dezessete séculos nos separam agora de Plotino. E a história hodierna se acelera cada vez mais, conduzindo-nos inexoravelmente para longe do sábio que morre, solitário, em uma propriedade da Campânia. Um abismo imenso se interpôs entre nós e ele. E, no entanto, quando lemos algumas páginas das *Enéadas*, alguma coisa desperta em nós, um eco soa fundo de nós mesmos. Bergson tinha razão em falar de um apelo dos místicos: ‘eles não pedem nada e, todavia, obtêm. Não têm necessidade de exortar, só têm que existir, sua existência é um chamado (Hadot, 2019, p. 128).

Embora proponha a problemática da pertinência nos termos acima assinalados, Hadot compartilha uma intuição que considero

como chave hermenêutica para a interpretação do estatuto da ética em Plotino, pois ele pensa “ter mostrado na presente obra que, apesar de certas fórmulas de Plotino, sua mística, tal como foi vivida por ele, não aparece como uma ‘conduta de fuga’. Ele está tão intensamente presente aos outros quanto ao Espírito” (*idem*, p. 130). A mística filosófica não revela uma fuga, ainda que a fórmula grega “*áphele panta*” tenha como uma de suas traduções a noção de fuga, retirada ou supressão. Deixemos para o final da exposição qual é, então, a alternativa oferecida. Para o momento, concentremo-nos na construção do raciocínio:

O homem está assim em uma posição quase insustentável. O indizível vem romper o tecido familiar e confortável do cotidiano. O homem não pode então se fechar e viver aí totalmente, satisfazer-se com isso. Mas, se ele ousa afrontar o mistério, não poderá se manter nessa atitude: deverá retornar bem rápido às evidências reconfortantes do cotidiano. A vida interior do homem nunca estará plenamente unificada; ela nunca será puro êxtase, nem pura razão, nem pura animalidade. Isso Plotino já sabia. Ele aceitava com doçura esses níveis múltiplos e buscava somente reduzir o máximo possível esta multiplicidade desviando sua atenção do ‘composto’. Era necessário ao homem aprender a aceitar a si mesmo (*idem*, 2019, p. 135).

As veredas de Hadot parecem prudentes, pois nele se articulam o viés crítico de Dillon e, ao mesmo tempo, preserva-se a positividade da ética de Plotino, segundo a qual “O homem hodierno está ainda mais dividido interiormente que o homem plotiniano. Mas ele pode escutar, entretanto, o chamado de Plotino”. O estudioso recorre a essa figura de um “chamado” que implica uma adesão ou convocação prática, não restrita, portanto, ao homem da antiguidade tardia. O intérprete elucida que tal empreendimento “não será para repetir servilmente, em pleno século XX, o itinerário espiritual que as *Enéadas* descrevem”, pois “isso seria impossível ou ilusório”.

A questão “será para consentir, com a mesma coragem que Plotino, a todas as dimensões da experiência humana e a tudo o que ela comporta de misterioso, indizível e transcendente” (Hadot, 2019, p.

135). O ápice da argumentação, pelo menos segundo o nosso interesse, manifesta-se quando Hadot sugere uma ampliação do significado filosófico da fórmula plotiniana há pouca antecipada, a saber, *áphele panta*.

O caminho é de um itinerário espiritual que faça convergir em uma vida única e integral todas as dimensões possíveis da existência humana. Assim, a primazia que Plotino habitualmente confere ao Uno e ao Intelecto não excluíam a vida ética e política, mas tais aspectos práticos estariam subsumidos em uma agência que se conforma aos princípios últimos que a condicionam:

Não é menos verdadeiro que haja, aos seus olhos, apenas uma realidade degrada e inferior, da qual é preciso se distanciar. No entanto, não se pode descobrir também o indivisível, o misterioso, o transcendente, o Absoluto talvez, na riqueza inesgotável do momento presente e na contemplação da realidade mais concreta, mais banal, mais cotidiana, mais humilde, mais imediata, e não se pode pressentir aí a Presença sempre presente? 'Suprime tudo', dizia Plotino. Mas, em uma viva contradição, não se deveria dizer também: 'Acolhe tudo'? (Hadot, 2019, p. 135).

A viva contradição a que se refere Hadot, no enigmático e elegante espectro do princípio ético ou místico do *áphele panta*, implica, segundo nossa compreensão, a harmonia entre uma coisa e outra, isto é, entre realidade concreta, banal, cotidiana e o indizível e transcendente. A supressão processual da multiplicidade a reintegra na forma de acolhimento. O ato de acolher significa perceber que há uma unidade bela e mais originária aos encantos que a natureza sensível faz ressoar.

2.3 O problema do estatuto da ética de Plotino e hipóteses de leitura

Está longe de ser trivial o problema que poderíamos enquadrar nos termos da metaética, a propósito de refletir sobre os próprios limites discursivos da ética plotiniana. As críticas à pertinência da reflexão

de Plotino parecem bem justificadas quando apontam valores peculiares ao neoplatonismo da antiguidade. No entanto, não deixa de ser excessivo considerar que a ética plotiniana caracterize um tipo de mística desinteressada da vida comum ou comunicável apenas à condição histórica da antiguidade tardia. Em termos ampliados, faz total sentido que a ética plotiniana dialogue com a tradição clássica.

Ainda que as virtudes, em Plotino, apontem para o Intelecto e nele não haja desmesura a ser metrificada ou impureza a ser purificada, o legado das excelências cívicas e purificadoras, presentes na filosofia clássica de Platão, são integradas nas *Enéadas*, mesmo que reconduzidas ao plano transcendente. Considero sempre digna de nota a apresentação do respectivo pesquisador, que sintetiza a união indissociável de metafísica e ética em Plotino:

De que modo ‘tornar-se deus’, o caminho a ser percorrido, os passos a serem dados para que este objetivo torne-se realidade, tudo isto pode, então, ser chamado a *Ética de Plotino*. É na 1ª *enéada* que se encontra o que pode ser caracterizado como as linhas fundamentais de uma ética plotiniana, que, porém, não pode ser considerada independentemente de sua metafísica: a ética está enraizada nesta metafísica e, se Plotino dela trata de forma mais indireta do que direta, isto ocorre em razão de a metafísica ser para ele uma ética, como também se constata em Platão, a grande inspiração de Plotino (Reegen, 2007, p. 14-15).

À luz das evidências textuais colhidas na bibliografia primária, as *Enéadas* de Plotino, e dos estudos de recepção contemporânea, pode-se argumentar que uma possível solução ao problema do estatuto da ética plotiniana se dê nos termos de uma ressignificação. A compatibilização do acento místico com a realização de uma vida atenta aos interesses ético-políticos, que se evidenciam nos testemunhos históricos e mesmo em passagens da primeira *Enéada*, da tetralogia antignóstica e nos tratados sobre a providência apoiam a continuidade dos estudos sobre o tema. Os nossos esforços não estão deslocados do debate acadêmico:

Há, com efeito, uma autorizada linha dos estudos mais recentes que reivindica, contra a imagem tradicional de Plotino e dos outros neoplatônicos como filósofos metafísicos e desinteressados das vicissitudes do mundo, a importância de seu pensamento ético e político. Tais pesquisas tiveram o incontestável mérito de terem chamado a atenção para aspectos pouco considerados da reflexão neoplatônica; permanece, contudo, a impressão de que, ao menos no que diz respeito a Plotino, é muito mais difícil isolar sua reflexão ética de sua posição metafísica; além disso, sua metafísica e sua antropologia estabelecem dificuldades muito graves do ponto de vista ético-prático (Chiaradonna, 2023, p. 168-169).

De modo concreto, portanto, a questão da ética das virtudes e da filosofia como modo de vida, dois paradigmas de discussão filosófica contemporânea — que se beneficiam dos referenciais da antiguidade — podem admitir como pertinente a filosofia de Plotino nos seus quadros teóricos ou historiográficos (a ética não ficaria de fora).

Nesse primeiro momento, contudo, pretende-se apenas estabelecer esse roteiro de pesquisa pelo qual se possa discutir a consistência da hipótese. Plotino é muito enfático na sua qualificação da autêntica vida feliz, que afasta sobremaneira o papel das ações morais, e no projeto de purificação dos apelos provocados pelo corpo. Destarte, não é fácil a tarefa de propor qualquer releitura como a que está sendo cogitada por essa linha de pesquisa.

3 Considerações finais

Com Jan Ter Reegen (2007), temos de reconhecer que Plotino está propondo não apenas o aperfeiçoamento ético e o afastamento dos vícios, mas a superação dessas questões ou preocupações em prol de um modo de vida segundo o qual o homem não se satisfaça nem só com as sensações, nem mesmo apenas com o saber de ordem inteligível, porém com o que o transcende e fundamenta.

Se utilizarmos a expressão “ética-mística” para nos referir ao projeto filosófico de Plotino, compreenderíamos que as virtudes desempenham papel ascensional importante, sendo uma etapa preparatória para o atingimento daquele imperativo: “retire todo” (*áphele panta*). Concluimos retomando uma das implicações críticas de Dillon, que, diante da tensão entre virtudes de ordem moral e a união mística, acaba por negligenciar a moral em face à primazia da mística.

Mas, por que não poderíamos manter essa abordagem segundo o duplo interesse de Plotino? Nesse sentido, entendo que a visão de Hadot parece ser mais equilibrada ao espelhar tanto o estranhamento aparente da visão de mundo plotiniana e a vida comum, quanto o fato de valorizar a ação concreta no mundo em que existimos, desde que repensada nos termos de uma compreensão mais integral da existência humana.

Assim, talvez a pertinência da ética de Plotino possa ser pensada no escopo da filosofia como modo de vida ou itinerário espiritual. Ou, nos termos da filosofia clássica, em uma ética que almeja a felicidade e que se baseia, pelo menos em grande medida, nas virtudes. Seja como for, não nos parece promissor simplesmente descartar a natureza ético-moral da ética plotiniana, nem que seja definitivo o diagnóstico de que tais reflexões se restringem ao contexto do sábio na antiguidade tardia.

Embora o caso da ‘política’ seja mais controvertido, também se vislumbra bons elementos na bibliografia primária e secundária a partir dos quais se mostra pertinente a investigação de seus limites discursivos. Por último, deve-se ter em conta que a estratégia interpretativa de articular os testemunhos de Porfírio aos tratados das *Enéadas* pode levar a inferências excessivas ou temerárias, se as informações da *Vita Plotini* forem incorporadas acriticamente como transposições imediatas ao texto de Plotino. Nesse sentido, espera-se que a proposta de abrir um projeto de pesquisa na ética de Plotino tenha se mostrado plausível e consciente dos desafios exegéticos a serem enfrentados.

Referências

- ANDRADE, Bernardo. Freedom and Praxis in Plotinus's Ennead 6.8.1-6. *Archai*, n. 30, Brasília, 2020, p. 1-29.
- BRANDÃO, Bernardo. *Estados de consciência e níveis do eu em Plotino*. *Archai*, n. 10, Brasília, jan-jul, 2013, p. 95-102.
- BROCHARD, Victor. A moral antiga e a moral moderna. Trad. Jaimir. Conte. *Caderno de Ética e Filosofia Política*, n. 8, p. 131-133, 2006.
- CATAPANO, Giovanni. Na origem da imperscrutabilidade do princípio: Plotino e Agostinho. Trad. Fabrício Klain. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, 2020, p. 237-241.
- CHAGAS, Deysielle. Sobre a Medida (*metretiké*) Onto-Axiológica em Platão e Plotino. *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, v. 8, p. 66-79, 2017.
- CHIARADONNA, Riccardo. *Plotino*. Trad. Mauricio Marsola. São Paulo: Loyola, 2023.
- PLOTINUS. *The Enneads*. Edited by Lloyd P. Gerson. Transl. George Stones, John M. DILLON, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith and James Wilberding. Cambridge University Press, 2018, 931p.
- GERSON, Llyod. *Plotinus on Happiness*. *Journal of Ancient Philosophy*, v. VI 2012, n. 1, p. 1-21.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 2014a.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014b.
- HADOT, Pierre. *Plotino ou A simplicidade do olhar*. Trad. Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações, 2019.
- HENRY, Paul; Schwyzer, Hans-Rudolph. *Plotini Opera*. Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), v. I-III, 1964-1982.
- NASCIMENTO, Tadeu. *Sobre a inausência do outro na filosofia de Plotino: o nexo entre metafísica e ética a partir de uma compreensão da unimultiplicidade dos suprassensíveis*. Tese de Doutorado em Filosofia. 212f. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2023.

- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PLATÃO. *Alcibiades I*. Trad. Celso Vieira. São Paulo: Cia das Letras, 2022.
- PLOTINO. *Enéada VI, 9 – Tratado 9: sobre o Bem ou o Um*. Trad. Bernardo Lins Brandão. Petrópolis: Paideusis, 2020.
- PLOTINO. *Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Trad. Baracat Junior. 700 f. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- PLOTINUS. *The Enneads*. Translated by Stephen Mackenna. Revised by B. S. Page. Preface by E. R. Dodds. Introduction by P. Henry. (Third revised edition.) London; Faber, 1962.
- REEGEN, Jan. A ética em Plotino. In: *Ética e Metafísica*. Organização de Emanuel Fragoso, João Emiliano Aquino e Marly Soares. Fortaleza: EdUECE, 2007.
- REMES, Pauliina. Plotinus's Ethics of Disinterested Interest. *Journal of the History of Philosophy*, v. 44, n. 1, jan. 2006, p. 1-23.
- ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: Premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. São Paulo: Paulus, 2006.
- SILVA, Robert. A natureza complexa da cosmologia metafísica de Plotino: um elogio ao material e uma crítica ao materialismo. *Prometeus Filosofia*, n. 13 (36), 2020.
- SILVA, Robert. Plotino e o tema do homem como animal político. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 12, p. 220-234, 2021.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

A leitora e o leitor reconhecerão facilmente que estamos diante de um livro robusto e criativo de História da Filosofia, com a reunião em forma de capítulos de trabalhos apresentados no *XX Encontro Nacional da ANPOF*, realizado na cidade de Recife-PE, entre 30 de setembro e 4 de outubro de 2024. Reúnem-se aqui tanto trabalhos de pós-graduandos, de nível de mestrado e doutorado, quanto de doutores e professores inseridos em universidades brasileiras e estrangeiras, apresentados em mesas do Eixo Temático “História da Filosofia” e em outros Eixos e GTs, agregados aqui em função da afinidade temática.

