

# Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

# Revista DIAPHONÍA

Volume 3	Número 2	2017	e-ISSN 2446-7413
----------	----------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de filosofia.

**Apoio:**



## **Grupo PET Filosofia 2017/2º Semestre**

Ester Maria Dreher Heuser (tutora)

Caroline de Paula Bueno

Elvio Camilo Crestani

Felipe Belin

Guilherme Gonçalves Ribeiro

Gustavo Henrique Martins

Kimberly Dinnebier Bandeca

Leonan Ferrari Felipin

Lucas dos Santos

Nilson Rodrigo da Silva

Suellen Dantas Godoi

Tiago Chioquetta Nogueira

Viviane Arruda Martins

## **Pareceristas**

Anna Maria Lorenzoni

Bruno Gonçalves da Paixão

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Douglas Antonio Bassani

Ester Maria Dreher Heuser

Fabiana de Jesus Benetti

Gerson Vasconcellos Luz

Henrique Zanelatto

José Luiz Ames

José Francisco de Assis Dias

Luis Fernando de Carvalho Sousa

Rita de Cássia Fraga Machado

Tarcílio Ciotta

Tiago Anderson Brutti



Thayla Magally Gevehr

### **Conselho Editorial**

Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Paulo César Konzen (UNIOESTE)

Pedro Gambim (UNIOESTE)

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

### **Conselho Científico**

Cristiano Perius (UEM)

Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Evanildo Costeski (UFC)

José Fernandes Weber (UEL)

Marcos José Müller (UFSC)

Mirian Donat (UEL)

Sirio Lopez Velasco (FURG)

Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

## Apresentação

Com a sexta edição (vol. 3. n. 2) da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, o Programa de Educação Tutorial em Filosofia - PET-Filosofia – comemora seus 25 anos de existência. Preocupado com a formação ampla de seus acadêmicos, desde 1992, o Colegiado do Curso de Filosofia da UNIOESTE tem como política incentivar a integração entre estudantes e professores em torno daquilo que é a sua razão de existência, a saber, o desenvolvimento do pensamento filosófico. Em duas décadas e meia muitas mudanças ocorreram nas políticas nacionais de fomento do Programa; sua concepção se tornou mais complexa na medida em que, de um programa de iniciação em pesquisa, passou a ocupar-se, também, da formação dos acadêmicos nas outras dimensões que compõem o tripé universitário brasileiro, a extensão e o ensino<sup>1</sup>.

No Brasil, graças a iniciativas como essa, o trabalho com a Filosofia se fortalece em todas as regiões. Por meio da integração entre pesquisadores de todos os níveis e a decorrente produção de escrituras que vivificam a tradição filosófica e lhes trazem novos ares com problemas e temas contemporâneos, faz-se necessária a criação e o fortalecimento de espaços democráticos em que se possa publicá-las. A DIAPHONÍA é fruto da produtiva história dos 25 anos do PET-Filosofia e se propõe a ser um desses espaços abertos para a publicação de resultados de pesquisas elaboradas por pesquisadores iniciantes ou experientes, sejam eles especialistas em Filosofia ou investigadores de outras áreas que recorrem a ela para pensar os seus próprios problemas e, assim, nos provocar também a pensá-los.

A partir de uma agradável tarde de conversas com o **Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)**, os “petianos mais antigos de 2017” compilaram o que se configura a **Secção Entrevistas** dessa edição. Nela, temos o depoimento de um dos “petianos” que viveu os primórdios do Programa, entre 1992 e 1994, e que foi seu tutor no triênio 2013-2016. Passando a maior parte de sua vida no Curso de Filosofia da UNIOESTE, o Professor Claudinei é testemunha viva de todas as fases do mais antigo PET dessa universidade, bem como é o principal responsável pela existência e continuidade da Revista DIAPHONÍA. Nesta secção, o professor faz um balanço de seu percurso acadêmico, sem deixar de avaliar, numa conjuntura mais ampla, os desafios da formação filosófica no país, além do contexto da universidade em seu espectro político-social.

A **Secção Artigos** está composta de resultados de pesquisas de investigadores oriundos de diversas regiões brasileiras – nordeste, centro-oeste, sul e sudeste – e expressa o amplo alcance da DIAPHONÍA, bem como a importância de uma

---

<sup>1</sup> Um breve histórico dessas mudanças políticas pode ser conhecido na entrevista do professor Pedro Gambim, tutor do PET na época em que o programa foi reestruturado. Disponível em: <http://docplayer.com.br/57409676-Universidade-estadual-do-oeste-do-parana-unioeste-programa-de-educacao-tutorial-pet-grupo-pet-filosofia-revista-diaphonia.html>.

iniciativa em que dá a oportunidade de acadêmicos em formação inicial, ao lado de pós-graduandos, professores de Ensino Médio, Graduação e Pós-graduação socializarem suas pesquisas. O primeiro artigo, de autoria do “pibidiano” **Bruno Nascimento Oliveira** (PIBID-Filosofia da Universidade Estadual do Piauí), intitulado “O mito e o nascimento da filosofia”, a partir do indício de “dobra” das formas de pensar – mítica e lógica –, defende que o ponto de partida da filosofia é o senso comum e mostra que o desenvolvimento do pensamento crítico e sistematizado se tornou possível a partir dele; ademais, reitera a necessidade de revisitar os textos antigos, uma vez que eles descrevem um ponto peculiar na formação do ocidente. Em “Expectações do espírito: Agostinho e o tempo”, **André Renan Batistella Noara** (Filosofia-Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul, *Campus Erechim*) debruça-se sobre o livro XI da obra *Confissões*, de Agostinho, e aborda as variações da sua concepção de tempo para, então, mostrar como o filósofo concebe o futuro. **Rodrigo Tesser** (PPG-Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná), em “A fundação da vida política em Maquiavel” apresenta parte de sua pesquisa de Mestrado, já defendida, na qual enfrenta o problema: como o governante pode superar os obstáculos que emergem nesse mundo contingente e atingir a máxima eficácia para criar uma coletividade política livre e duradoura no tempo? A “*virtù* de um homem” ganha centralidade em sua resposta. O professor **Gilmar Henrique Conceição** (Universidade Estadual do Oeste do Paraná) também se preocupa, no artigo “Política e poder em Hobbes”, com a estabilidade da vida coletiva, questionando: como preservar o aperfeiçoamento da vida em sociedade? O esquema contratualista de Hobbes funciona como pano de fundo para a resposta, no qual a Soberania, a Lei Natural, a Lei Civil, o exercício da Justiça e a regra da interpretação da Lei, personificadas na figura do soberano, garantem a estabilidade da vida social. Com o artigo “J.-J. Rousseau: a natureza enquanto modelo, a voz interior como guia – caminhos para uma nova compreensão da subjetividade e da liberdade”, **Arlei Espíndola** (professor da Graduação e Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina) mostra os movimentos peculiares do filosofar rousseauiano que promovem um modo próprio de pensar a vida privada e a pública, a partir da natureza como modelo ideal. O professor **José João Neves Barbosa Vicente** (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia), põe Rousseau em relação com Arendt para apresentá-los como dois críticos radicais de suas respectivas épocas, ao mesmo tempo em que defenderam a liberdade política dos indivíduos; eis as linhas gerais de “Rousseau e Arendt: defensores da liberdade política”. A atualidade do pensamento do filósofo genebrino é posta ao lado da de Marx pelo acadêmico **Katriel Luiz Kochem** (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul) a fim de problematizar a complexa noção de emancipação humana e, sobretudo, mostrar as contribuições de Marx para a compreensão do momento atual, em uma “Breve análise dos conceitos de alienação, liberdade e emancipação humana em Marx e Rousseau”. O doutorando **João**

**Evangelista Fernandes** (Universidade Federal do Paraná), no encontro entre Heidegger e Nietzsche estabelecido em “Sobre a leitura heideggeriana de Nietzsche e a possibilidade de se pensar o sujeito a partir da *vontade de poder*”, põe força na noção de ficção, tanto para pensar um sujeito quanto para conceber o *sujeito de sentimento* enquanto sentimento da realidade. Em “Análise sobre *As novas formas de controle no Estudo da Ideologia da Sociedade Industrial* de Herbert Marcuse”, o mestrando **Thiago Roque De Souza** (Universidade Estadual do Ceará) põe luz na extinção da individualidade promovida pelos “empreendimentos individuais” dos sujeitos econômicos que nos tornamos a partir da dinâmica da civilização industrial avançada, organizada e dirigida pelo aparato produtivo que age como forma de controle. Para finalizar essa Secção de artigos, com “A cosmologia realista de Popper e sua contribuição para a discussão racional em Física” os pesquisadores da filosofia popperiana, o professor **Remi Schorn** e o mestrando **William Carlos Kuhn** (Universidade Estadual do Oeste do Paraná), defendem que o realismo constitui a principal tese metafísica presente na filosofia de Popper; mostram as transformações do conceito de realismo ao longo da obra do filósofo e evidenciam que a defesa popperiana do realismo está vinculada à uma concepção ética de fundo e uma concepção cosmológica que abrange uma ontologia da mudança e uma epistemologia falibilista que teve consequências, inclusive, sobre a Física, na medida em que contribuiu para a crítica racional no universo científico.

A matemática Maria Gaetana Agnesi nos é apresentada na abertura da **Secção Escritos com prazer**, no texto “Mulheres na Ciência: Maria Gaetana Agnesi” de autoria da professora de Filosofia, Sociologia e História da Ciência **Raquel Anna Sapunaru** e da acadêmica **Gabriela Alves Marinho** do Curso de Ciência e Tecnologia (Instituto de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri). Trata-se de uma importante contribuição para o contexto em que pesquisadoras brasileiras vêm se dedicando a fazer da mulher, do feminino e das noções de gênero problemas que merecem ser pensados também filosoficamente. As autoras descrevem as contribuições que uma das maiores matemáticas do século XVIII – descobridora da curva que leva seu nome, a “Bruxa de Agnesi” – deu para a Matemática e, principalmente, para o ensino desta disciplina. Encorajado pelo professor Antônio Trajano a filosofar em primeira pessoa, o bacharelando em Filosofia (Universidade Estadual de São Paulo, *Campus Marília*) **Felipe Luiz**, a partir de algumas noções extraídas das filosofias de Heidegger e de Foucault, pensa a filosofia enquanto uma estratégia que, surgida no mundo helênico, lutou contra outras estratégias, como a religiosa, e desenvolveu táticas de racionalização do mundo. Os acadêmicos de Medicina **Alana Thuane Rutzen**, **Rafael Mota Do Nascimento** e **Vanessa Locatelli Pietrobelli** (Universidade Federal da Fronteira Sul), em a “Síndrome de Cotard: uma revisão”, abordam, do ponto de vista médico, problemas que atravessam também a Filosofia e a Literatura quando se trata de tematizar os paradoxos do (mal)estar no mundo, nos

quais estão presentes delírios de negação e delírios niilistas que carregam a crença na condenação ao sofrimento.

Também na **Secção de Resenha** o tratamento filosófico da perspectiva feminina ganha lugar. Nela, o ex-petiano e atual professor de Filosofia no Ensino Médio da Rede Pública Estadual do Paraná, **Jaime Farherr**, discute a obra emblemática de Mary Wollstonecraft, *Reivindicação dos Direitos das Mulheres*. Nessa recensão, Farherr situa a importância histórica e política desse livro a luz do tempo presente em que os direitos trabalhistas, em especial das mulheres, são retirados, à revelia de um debate mais amplo e público no país.

A **Secção de Tradução** traz ao público uma passagem clássica da monumental obra de Roger Troisfontaines, *De l' Existence a L'être, la Philosophie de Gabriel Marcel*. Trata-se do capítulo “A Esperança” em que o comentador belga retrata, à luz do pensamento de Gabriel Marcel, o estatuto da esperança num mundo marcado crucialmente por duas grandes guerras mundiais, além da ascensão de regimes totalitários.

Isso posto, com seu sexto número, a Revista DIAPHONÍA alavanca, mais uma vez, seu espírito formador, plural e dialógico quando comemora os 25 anos de existência do PET-Filosofia da UNIOESTE. A todos, uma ótima experiência de leitura!

Profª Drª Ester Maria Dreher Heuser  
(Editora Responsável)

## SUMÁRIO

### Entrevistas:

**Entrevista com o professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.....p. 12**  
REVISTA DIAPHONÍA

### Artigos:

**O mito e o nascimento da filosofia..... p. 21**  
BRUNO NASCIMENTO OLIVEIRA

**Expectações do espírito: Agostinho e o tempo.....p. 30**  
ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA

**A fundação da vida política em Maquiavel.....p. 41**  
RODRIGO TESSER

**Política e poder em Hobbes.....p. 54**  
GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO

**J.-J. Rousseau: A Natureza Enquanto Modelo, a Voz Interior Como Guia –  
Caminhos para uma Nova Compreensão da Subjetividade e da  
Liberdade.....p. 68**  
ARLEI DE ESPÍNDOLA

**Rousseau e Arendt: defensores da liberdade política..... p. 83**  
JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE

**Breve análise dos conceitos de alienação, liberdade e emancipação humana  
em Marx e Rousseau..... p. 92**  
KATRIEL LUIZ KOCHER

**Sobre a leitura heideggeriana de Nietzsche e a possibilidade de se pensar o  
sujeito a partir da *vontade de poder*.....p. 102**  
JOÃO EVANGELISTA FERNANDES

**Análise sobre As novas formas de controle no Estudo da Ideologia da  
Sociedade Industrial de Herbert Marcuse.....p. 116**  
THIAGO ROQUE DE SOUZA

**A cosmologia realista de Popper e sua contribuição para a discussão racional  
em Física.....p. 131**  
WILLIAM CARLOS KUHN e REMI SCHORN

**Escritos com prazer:**

**Mulheres na Ciência: Maria Gaetana Agnesi.....p. 145**  
RAQUEL ANNA SAPUNARU e GABRIELA ALVES MARINHO

**Filosofia como estratégia.....p. 159**  
FELIPE LUIZ

**Síndrome de Cotard: uma revisão.....p. 166**  
ALANA THUANE RUTZEN, RAFAEL MOTA DO NASCIMENTO e VANESSA LOCATELLI  
PIETROBELLI

**Resenhas:**

**Mary Wollstonecraft e os direitos das mulheres.....p. 170**  
JAIME FARHERR

**Traduções:**

**A esperança.....p. 176**  
ROGER TROISFONTAINES

Nesse número, a *Diaphonía* entrevista o Professor Doutor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, ex-petiano e ex-tutor do PET, a quem muito somos gratos pelos anos de dedicação ao programa e à filosofia. Nossos mais sinceros agradecimentos pelo aceite do convite.

D [Diaphonía]

C [Claudinei Aparecido de Freitas da Silva]

D<sup>1</sup> – Poderia nos retratar a respeito de sua chegada na UNIOESTE, levando em conta sua biografia, interesse pela Filosofia e formação acadêmica?

C<sup>1</sup> – O meu primeiro contato com a Filosofia não se deu propriamente na universidade, mas no Seminário católico. Como se sabe, essa passagem torna-se um rito praticamente natural uma vez que tanto a Filosofia quanto a Teologia constituem elos intrínsecos dessa formação.

Entrei no Seminário Menor na Diocese de Apucarana, em 1986. Tal ingresso coincide com o ensino médio no Colégio Estadual Nilo Cairo, experiência que, diga-se de passagem, nem sempre é levada em conta quando se considera a formação acadêmica como um todo. Recordo-me que essa vivência foi, de fato, especialmente singular, pois, na época, o Colégio oferecia uma sólida formação, sobretudo em função do quadro docente qualificado já que uma parcela dos professores tinham mestrado além de atuar em universidades circunvizinhas. É verdade que a disciplina de Filosofia não constava na grade curricular, mas esse déficit era, em parte, compensado em regime interno no Seminário onde líamos e discutíamos textos filosóficos e obras literárias, além de aulas de metodologia científica, latim, italiano e música. Esse foi, sem dúvida, um primeiro passo realmente decisivo.

Após a conclusão do ensino médio no triênio (1986-88), uma segunda passagem sela programaticamente o contato mais direto com a Filosofia. Isso se deu no Seminário Maior, ou seja, junto ao IFA (Instituto Filosófico de Apucarana). Ali, por dois anos (1989-90), tive o privilégio de conviver com excelentes professores, grande parte, sacerdotes que possuíam bom preparo de cultura clássica. O curso de Filosofia oferecia uma formação mais eclética incrementando disciplinas de Antropologia, Sociologia, Psicologia, Teologia. Aliávamos essa formação com as atividades pastorais, mais especificamente a Pastoral da Juventude (PJ). Esse engajamento marca também o início de minha formação política. Eu tinha 20 anos de idade.

Houve uma grande reviravolta não só intelectual, mas pessoal, pois logo após o segundo ano no IFA, decidi abandonar a carreira eclesial e, com isso, a região onde nasci e me criei. Foi a partir desse momento que, entre várias possibilidades,



optei em vir para Toledo-PR, em 1991. Meu pai também morava aqui, fator que pesou muito nessa escolha. A UNIOESTE ainda não havia se constituído enquanto universidade. O atual *campus* era conhecido como FACITOL. O curso de Filosofia, no entanto, já existia há mais tempo, desde 1980, por uma iniciativa também da Diocese visando, prioritariamente, a formação de seminaristas.

O início da década de 1990 viria, portanto, consolidar o processo já em curso de estadualização das Fundações Municipais, culminando, por assim dizer, na concepção e estruturação da UNIOESTE. De 1991 a 1994, retomo então minha formação filosófica em meio a um ambiente novo, isto é, diferenciado e promissor haja vista também a formação altamente qualificada de professores que aqui estavam e outros que começavam chegar. Esse foi um período de grande efervescência, pois, de certo modo, coadunou com uma mobilização mais forte politicamente. Uma bandeira começa a ser hasteada em prol da criação de uma nova universidade. Como estudante participei ativamente desse processo; processo ao qual o curso de Filosofia exerceu um papel determinante. A Filosofia acompanhou, de perto, essa transformação vital do ponto de vista da verticalização e consolidação da UNIOESTE.

Ora, foi incorporando-se a esse ritmo de abertura político-acadêmica, especialmente, em nosso curso, que a criação do grupo PET, em 1992, se deu. Trata-se do primeiro programa do gênero gestado institucionalmente, que a exemplo de outras experiências nacionais, tem alavancado a formação acadêmica de graduação. É sob esse ângulo mais precisamente que a minha formação (como a de tantos outros) também se confunde com a história desse Programa. O PET tem motivado, desde a sua fundação, os estudantes no incremento de suas pesquisas, apesar de suas reincidentes crises enquanto Programa num espectro mais amplo das políticas públicas nacionais.

Ademais, minha formação acadêmica não parou aí. Na sequência, dei início a um novo projeto, o mestrado, realizado na Unicamp, entre 1996 a 2000, período que coincidia com o meu ingresso aqui na universidade como professor efetivo. Desenvolvi, portanto, a pesquisa ao longo de um quinquênio e, como resultado mais amadurecido desse lustro, foi publicado, em 2010, o livro, *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o 'logos do mundo estético'*, temática trabalhada à luz de minhas pesquisas na área de fenomenologia. A partir de 2003, iniciei o doutorado na UFSCar, sob a orientação do professor Bento Prado Júnior e Luiz Roberto Monzani. Foi, de fato, outra experiência formativa memorável que também se estendeu por cinco anos materializando na obra, *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*.

Poucos anos depois, entre 2011 e 2012, obtive, via a CAPES, uma bolsa de estudos para o desenvolvimento de estágio pós-doutoral na Université Sorbonne, em Paris, com Renaud Barbaras. Trata-se, sem dúvida, de mais uma experiência

única, em termos de intercâmbio, ou seja, de novos vínculos de formação e pesquisa em rede internacional.

Em resumo, a partir da experiência em sala de aula, provooco muito no sentido de que, na vida, a gente nunca se forma definitivamente em nada. É que estamos sempre em processo de formação. Esta é contínua já que aprendemos e criamos sempre.

D<sub>2</sub> – O senhor foi petiano bolsista quando era discente e também foi tutor do programa no último triênio. Levando em conta essa experiência, tanto como discente bolsista quanto tutor, como avalia a relevância do programa na formação acadêmica dos bolsistas que passam pelo programa; e na formação continuada enquanto tutor? Qual a sua perspectiva para o programa nos próximos anos?

C<sub>2</sub> – A relevância do programa para a formação acadêmica é altamente decisiva, ao meu ver. Aliás, quando foi concebido, em meados da década de 1970, “PET” significava “Programa Especial de Treinamento”. Como concepção inicial, havia, digamos, um caráter mais “especializado” dessa modalidade formativa, o que reformulou-se substancialmente já na década de 2000 passando, desde então, a denominar-se “Programa de Educação Tutorial”.

Trata-se, portanto, de um Programa que tem um diferencial importante em relação a outros Programas como o PIBIC, por exemplo. Enquanto o PIBIC se limita a um trabalho mais específico ou pontual do ponto de vista estritamente temático da pesquisa, o PET vai além. Ou seja: o PET consubstancia-se numa concepção mais ampla ou vasta, uma vez que não se restringe apenas a uma formação especializada a partir de um autor, de um tema, de uma obra, sob a tutoria ou orientação de um professor. É que o Programa se fundamenta naquilo que se convencionou chamar, no debate público da universidade, de tripé ensino/pesquisa/extensão. Assim, sem perder seguramente seu caráter de especialização, a proposta envolve outras atividades, tais como: estudo de idiomas, participação/organização de eventos, publicação, envolvimento com atividades ligadas ao ensino, ensaios didáticos de formação vinculados à área e, na medida do possível, atividades de extensão, que, na área de Filosofia, diferentemente dos demais campos disciplinares, reveste-se de outro perfil. A extensão é compreendida em nossa área a partir de uma ação mais republicana, isto é, no sentido de “publicizar” os resultados das pesquisas por meio de seminários, colóquios, congressos, simpósios, semanas acadêmicas, intervenções no debate político, etc. Sob esse prisma, o espírito do PET assume um caráter, de fato, diferenciado uma vez que perspectiva uma concepção mais avançada e, portanto, engajada em termos formativos.

Cabe recordar que durante o governo FHC (1995 a 2002) um discurso tornou-se hegemônico no sentido de extinguir o Programa. Frente a isso, iniciou-se um movimento muito forte e intenso de resistência a toda política de cortes que chegara

a afetar, inclusive, outros programas estratégicos de formação. Lembro-me de ter ocorrido, à época, uma mobilização nacional enorme. Esse movimento caminhou junto com um outro, também importante, que pleiteava a implantação da Filosofia e da Sociologia como disciplinas obrigatórias no ensino médio. Todas essas iniciativas trouxeram um avanço significativo para a retomada e fortalecimento do PET enquanto concepção e proposta.

Vocês, ainda, me perguntam quais as perspectivas futuras em relação ao Programa. A questão posta é, obviamente, providencial, pois exige de nós, na contramão da prática e do discurso vigente, uma análise de conjuntura mais sóbria e responsável. É que estamos atravessando mais um momento crucial da história do país em que se exige uma tomada de consciência, uma nova pausa para a reflexão e a ação. Vivemos um período de profunda apatia, letargia, seja do ponto de vista da sociedade civil, seja da perspectiva da escola, da universidade, da educação como um todo. Tudo se passa como se as pessoas estivessem “assistindo de camarote” a um espetáculo surreal, paralisadas por certo sentimento de impotência. Esse panorama realmente preocupa, pois se trata de projetar não só o destino do PET, mas de muitos outros programas. O PIBID e até o próprio PIBIC não escapam a esse quadro dantesco assolado por mais cortes estudantis. Não esqueçamos que, em 2016, sobretudo no segundo semestre, houve um atraso no pagamento das bolsas de Iniciação Científica. Até prevíamos que os acadêmicos as perderiam, em definitivo. Diante de toda essa instabilidade gerada, fica programaticamente difícil desenhar um futuro próximo quando mal sabemos para onde os ventos políticos soprarão.

15

Frente a esse contexto, prefiro cultivar uma expectativa mais promissora de que, em breve, o país possa recuperar aquilo que tem perdido nesses últimos três anos em função de tantas perdas como a de direitos trabalhistas. Essa é a esperança que projeto também em relação ao PET, ou seja, que as bolsas prossigam e, mais do que isso, que haja uma substancial revisão de seus valores (particularmente, para os acadêmicos), que, ainda, não mais atrasem verbas de custeio e que, enfim, os estudantes possam participar de eventos, mantendo, dessa forma, suas atividades mínimas de formação. O PET, ao lado de outros programas, tem sido uma âncora estratégica quanto à manutenção financeira do aluno. É uma bolsa cujo valor é irrisório, mas que, por menor que seja, termina por sustentá-lo e, com isso, assegurar o Curso. Temos uma concentração muito grande de estudantes carentes de cujas famílias mal conseguem provê-los. Não podemos fechar os olhos e fazer de conta que essa questão não é primordial; eu diria que trata-se mesmo de uma questão de vida ou morte da universidade.

D<sup>3</sup> – Enquanto pesquisador e professor universitário, como avalia o avanço no campo da Filosofia, tanto nos cursos de pós-graduação quanto nos de graduação? Há ainda uma perspectiva positiva para a Filosofia no país? Há novos espaços para se conquistar? Quais são, em geral, os principais desafios?

C<sup>3</sup> – Essa pergunta é bem oportuna! E desafiadora, porque envolve uma complexidade *sui generis*; há muitas variáveis, diversos aspectos a serem considerados. É uma questão que nos desafia a cada dia, especialmente nós que estamos na universidade e não trabalhamos somente com Filosofia. Trata-se de uma avaliação que reflete, substancialmente, o quadro mais geral da Filosofia no país, que, a meu ver, nas últimas décadas, tem realizado um progresso considerável. São 48 programas atualmente existentes no país em nível de pós-graduação, mestrado e doutorado, somente na área de Filosofia. Quer dizer, esse dado estatístico, por si só, referenda esse avanço, espelhando a colheita dos louros num processo selado por uma conquista histórica sem precedentes. A Filosofia, portanto, cresceu e continua crescendo em todas as esferas. Esse é um saldo quantitativo, mas também qualitativo: a Filosofia se projeta não só numericamente, mas essencialmente enquanto um estilo próprio de elaboração, de reflexão.

Talvez o exemplo mais evidente e, portanto, concreto disso seja o nosso próprio Curso. Estou me reportando a um acontecimento, ao meu ver, impactante entre nós: a criação do mestrado, em 2005, e, o doutorado, em 2015. Essa conquista é fruto de um trabalho árduo, mas imensamente promissor para não dizer gratificante, resultado, portanto, de uma ação cooperativa entre os professores do colegiado. Esse empreendimento fortaleceu ainda mais outros projetos aqui concebidos como grupos de pesquisa, bolsas de iniciação científica, eventos e o aprimoramento do acervo bibliográfico da área, além de projetar nosso raio de ação numa abrangência interinstitucional como os GT's da ANPOF e a celebração de acordos e convênios com universidades estrangeiras. Sobre esse aspecto, a Filosofia tem dado indubitavelmente um salto significativo.

Ao mesmo tempo, à par dessa projeção, ainda persistem dificuldades e problemas: não se tem investido nas áreas de humanas em geral como se investe, por exemplo, nas áreas exatas/tecnológicas. Basta que acompanhem os resultados dos recursos que são destinados à pesquisa a partir de editais lançados por diferentes agências fomentadoras (CAPES, CNPq, Fundação Araucária) para perceber isso. Continuam saltando aos olhos sobre o quanto essas últimas áreas são bem mais privilegiadas do ponto de vista orçamentário. Esse continua sendo um gargalo insuperável.

Pode-se perguntar: o que explicaria um descompasso tão gritante? Um bom ensaio de resposta é que as ciências humanas têm, já por sua essência própria, um perfil mais específico, ou se quiser, uma temporalidade peculiar: os resultados de uma pesquisa em História, Literatura, Antropologia, Sociologia, Arte, Filosofia não são obtidos a curto prazo; jamais são imediatos, pois constituem “produtos” de médio e longo alcance. Um filósofo não atua como o operário numa empresa; não realiza um trabalho em série. É sob esse contexto que o produtivismo acadêmico pode ser pernicioso, uma vez que não combina muito com o perfil de um

pesquisador da área de humanas. É que os “produtos” filosóficos diferem, essencialmente, dos de um técnico, de um médico, de um engenheiro. O nó do problema reside na universalização desse critério sem levar em conta a diversidade das áreas. Ora, os prazos que as agências fixam para a formação rigorosamente acadêmica – mestrado, doutorado – são estabelecidos justamente desde uma demanda muito própria, inspirada no paradigma ou cânone das ciências exatas. Penso que, por conta dessa especificidade (que tornou-se modelo ou protótipo de pesquisa), o repasse de verbas, recursos ou investimentos nas áreas humanísticas têm sido prejudicado sensivelmente de um modo geral. Esse movimento se reflete, conseqüentemente, na cota de bolsas, na promoção de eventos, e até mesmo em políticas de intercâmbio.

Penso que não há como apreciar o lugar da Filosofia desconsiderando esse contexto insurgente. Isso é muito preocupante, porque hoje o que se assiste no cenário de economia pública em geral é uma política de linha de corte: corte de bolsas, corte de direitos trabalhistas. O discurso oficial midiaticamente assume o tom das reformas; vende-se a ideia de que a saída para a crise só é possível via ajuste fiscal, mesmo que, para isso, o orçamento destinado à educação sofra cortes necessários. Ora, isso incide diretamente na manutenção de pesquisadores, professores e servidores, via concurso público. O que alimenta essa prática é a analogia retórica de que a universidade é uma empresa. Tal qual uma máquina ou um organismo operacional, a universidade tem que gerir seus próprios recursos, isto é, ter capacidade de captar fundos e mundos. Não resta dúvida quanto ao teor dessa mensagem subliminar: o sucateamento e desmonte da educação pública, sintomaticamente, no caso da universidade.

Esse é, ao meu ver, o problema dos problemas. Ou seja, falta ainda uma percepção política, social, cultural mais efetiva, mais clara, no sentido de compreender que educação não é despesa, mas investimento. Nossos dirigentes, desde a câmara municipal até o Congresso, com raras exceções, atuam como “corvos” do fisiologismo parasitário que infestou a política há tempos; não têm qualquer compromisso com a educação, com a ciência, com a tecnologia, com a cultura, com a arte. Seus interesses se movem em torno de vantagens pessoais a serem obtidas. Não conhecem o país. Não amam o Brasil. Isso, a meu ver, é tanto trágico quanto cômico não só entre os brasileiros, mas internacionalmente falando. Daí a imperiosa necessidade de resistência, de luta em prol de uma universidade pública, laica, universal, gratuita e de qualidade de forma que a Filosofia tenha seu assento reconhecido, ou seja, sua cidadania preservada. Sobre esse aspecto, posso dizer, muito orgulhoso, que toda a minha formação, desde o ensino fundamental até à universitária, se deu pelo sistema público de ensino. Ao confessar isso, não estou, de modo algum, insuflando qualquer demérito pelas instituições particulares, até porque algumas delas são de altíssimo nível; têm uma longa tradição, como as

PUCs, por exemplo. Vale notar que, paralelamente às públicas, as universidades privadas também se ressentem gravemente por conta da atual crise. Chamo especial atenção a esse sentimento de orgulho por ter educação pública justamente porque se trata de algo quase sempre ignorado: é muito comum comparar tal ensino com o privado reverenciando o segundo em detrimento do primeiro. Essa depreciação, ao meu ver, só oculta ou camufla um problema mais sério do ponto de vista conjuntural.

Nisso recupero o que disse antes: a dimensão política é como um pano de fundo, sem o qual a gente não consegue pensar ou projetar um futuro próximo não só para a Filosofia, mas para qualquer outra área do conhecimento. Precisamos séria e urgentemente repensar nossas práticas e concepções, isto é, o modo de nos relacionarmos politicamente. Se quisermos, de fato, almejar algum avanço nessa direção, torna-se mister que haja uma resistência mais enérgica, tanto na escola quanto na universidade. Agora, se me permitem, gostaria de pôr um pouco “o dedo na ferida”, ou seja, de diagnosticar um ponto nevrálgico da universidade hoje: ela não está conseguindo criar. Falta diálogo; não há novidade. Nossos debates estão muito aquém do que poderíamos contribuir; estão fatalmente minguados, sectários. É no interior desse fatídico quadro que também se apresenta outro problema: a figura do intelectual. Ora, se reportarmos ao cenário europeu, particularmente na França durante as décadas de 1930-60, houve uma intensa presença do intelectual. Não me refiro somente às figuras de Sartre, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Foucault, Deleuze e Derrida, mas a todo um movimento de vanguarda, um movimento de pensamento que se radia consideravelmente no domínio das artes. O intelectual não ficava apenas no bar ou numa biblioteca escrevendo, produzindo, limitando-se, quase sempre, às aulas. Ele tomava assento também na tribuna, incorporando o clássico espírito grego da ágora. O intelectual tinha uma presença política ativa. A célebre conferência de Merleau-Ponty, quando assume a cátedra em 1953, no Collège de France, que daria origem ao opúsculo *Elogio da Filosofia*, parece-me retratar bem essa atmosfera. O texto observa que a “academia se tornou um ambiente de pensamento enrugado, caduco” e, isso, “porque a Filosofia não cria mais”. Por que não cria? Porque não se arrisca, tem medo! Ora, quem, afinal, passou a assumir o lugar antes ocupado pelo intelectual? O apresentador de telejornal, de programas televisivos, de rádio, ou se quiser, os repórteres policiais e pregadores religiosos. São estes personagens que dominam o cenário público de discussão. É essa a casta que hoje forma a opinião pública. Não é mais o intelectual, a academia, a escola, mas a televisão, a mídia. Qual, então, a origem dessa inversão contemporânea de papéis?

É que nós intelectuais perdemos a consciência de que antes de sermos historiadores, sociólogos, antropólogos ou mesmo filósofos, somos funcionários públicos. Perdemos nossa consciência de classe, de categoria. A universidade está

pusilânime. A escola também. Temos medo, falta coragem para criar e repensar, inclusive, nosso espaço originário. A ágora nos assusta. O pensamento se ressentido da ação e a ação do pensamento. Ficamos indiferentes às suas implicações. Preferimos então o silêncio que nada cria, mas paralisa. Ora, nesse horizonte um tanto excêntrico, enquanto permanecermos letárgicos ou acuados, não haverá mudança. Para tanto, precisamos recriar novas formas e condições políticas, ou seja, carecemos de uma real renovação de ideias, valores, concepções e práticas. A melhor resolução de grande parte desses conflitos existentes perpassam primeiro por esse elemento como pano de fundo.

Esse me parece o maior desafio com o qual nos defrontamos e, ao meu ver, é aí que a Filosofia pode desempenhar um papel de primeira grandeza.

D<sup>4</sup> – A partir da perspectiva que estamos vivenciando com a atual reforma do ensino médio, em que a Filosofia não está garantida enquanto disciplina obrigatória, mas sim como um tema transversalizado, como vê essa perspectiva e quais são os desafios para a Filosofia no nível médio nos próximos anos?

C<sup>4</sup> – Essa questão se alia de certa maneira à anterior porque vai ao encontro de um dado curioso que, nas últimas décadas, venho refletindo com certa inquietação: quem manda na educação? Quem dita as regras? Em geral, são os “especialistas”. Utilizo aqui esse termo de forma genérica e mesmo irônica, porque se trata de figuras que não entendem absolutamente nada de educação, ou seja, não estão dentro das escolas, das universidades, dos institutos de pesquisa. Quem, afinal, seriam elas? Parlamentares, ministros, magistrados, secretários, assistentes. Portadores de algum treinamento ou não, fato é esses se habilitam em tomar decisões políticas à revelia da soberania popular ou de qualquer debate público. Comprazem-se em serem (perdão pela expressão grotesca) meros *burrocratas*.

Que nome se dá à prática de um governador que confisca 8 bilhões da previdência pública, um deputado que sai de uma pizzaria à noite com uma mala preta, um ministro que mantém quantias monetárias em apartamento, ou um presidente que compra o congresso? Só pode ser cleptomaníaca! Pois bem: é via esse *modus operandi* que a tal reforma do ensino médio é insidiosamente posta em curso sem qualquer escrúpulo. Esse “assalto” tenta se legitimar, a todo custo, sob discursos inflamáveis de ódio como a da “escola sem partido” ou “ideologia de gênero”. Ora, quem estão, de fato, ideologizando são os ditos “especialistas”. São eles os verdadeiros ideólogos. Incapazes de qualquer autocrítica consistente, apelam mais para a “cretinice” do que a “crítica” efetiva. São pouco receptivos às demandas educacionais, uma vez que não vivem o cotidiano de uma escola, de uma universidade. O cotidiano em que eles vivem é outro como os dos jantares regados a propinas.

É nessa direção, vale reiterar, que se torna impossível compreender o

pensamento descolado da ação, ou, se quiser, a teoria da prática. Só há um lugar legítimo de resistência, ou seja, um espaço real de esclarecimento: a escola, a universidade, os movimentos sociais, enfim, a sociedade civil. É essa instância que detém o legítimo assento nas decisões a partir do momento em que não mais reconhece ou se sente representada. Aqui, não estou insinuando nenhum gesto de romantismo político. A transformação não é uma miragem; é um processo histórico real, efetivo e, portanto, humanamente possível desde, é claro, que seja uma coletivamente construída. Trata-se de promover uma perspectiva mais realista dos problemas no sentido de tomarmos posição contra toda e qualquer usurpação cleptomaniaca.

Quando, p. ex., reporto-me aos movimentos sociais é porque entendo que estes também são agentes em tal processo, isto é, podem ser um espaço privilegiado de formação, um centro de excelência em que certas questões matriciais se colocam. Assim, penso que nas condições de pesquisadores, estudantes, docentes, intelectuais, artistas temos um papel decisivo nesse espectro. A questão primária a ser posta é a seguinte: qual é o grau, o nível de participação política que exercemos? Parece-me que ficar apenas no plano do ataque gratuito ou tão somente manifestar indignação assistindo o curso dos acontecimentos sem se levantar da poltrona, por si só, é pouco. É bem pouco, em particular, para nós que somos afetos diretamente à história do pensamento que nada mais é do que a história possível de toda crítica, de toda ação. Claro que as mídias sociais podem ser um importante instrumento nesse processo, mas a verdadeira militância ou engajamento vai além, bem além de nossas idiossincrasias.

É esse desafio que a Filosofia, ainda mais nos tempos modernos, se vê confrontada. Nós que a cultivamos temos o dever, assim compreendo, de restituir sua essência, ou seja, seu originário e devido lugar cativo que foi, desde a época clássica, o espaço do debate, do combate (*pólemos*), da busca do consenso por mais difícil ou limitado que seja, sempre pela via democrática.



## O mito e o nascimento da filosofia

### The myth and birth of philosophy

BRUNO NASCIMENTO OLIVEIRA<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo abordaremos o conhecimento filosófico que surgiu aos poucos, em substituição aos mitos e às crenças religiosas, na tentativa de conhecer e compreender o mundo e os seres que nele habitam. A formação do pensamento filosófico se deu na passagem do mito (*mýthos*) para a razão (*lógos*). Os deuses têm sua importância relativizada pela razão a partir dos elementos existentes na natureza estudados pelos pré-socráticos. Este artigo abordará alguns elementos do discurso mítico levando em consideração o indício de “dobra” das formas de pensar que se adaptaram até sua forma sistematizada que chegaram até nós.

**Palavras chave:** Mito. Razão. Formação.

**Abstract:** In this article we will discuss the philosophical knowledge that the few people, in substitution of the myths and the religious beliefs, try to know and what is the world and the beings that inhabit it. A formation of philosophical thought occurred in the passage from myth (*mýthos*) to reason (*logos*). The gods have their importance relativized for reason from elements existing in nature studied by the pre-Socratics. This article will address some elements of mythical discourse leading to considerations of the "fold" clue of ways of thinking and have adapted to their systematized form that suits us.

**Keywords:** Myth. Reason. Formation.

### Introdução

A mitologia nas sociedades antigas, representava uma forma de compreensão dos fenômenos naturais, os povos antigos inseriram em sua cultura narrativas de deuses cultuados que assumiam formas e personalidades humanas, onde os homens dedicavam um templo de adoração para cada deus que a cidade adorasse, porém nas cidades gregas, poderiam haver inúmeras divindades e narrativas míticas, das quais chegaram até nós.

Então a mitologia como um processo de formação da humanidade sofreu adaptações e transformações ao longo do tempo, além de influências de novas culturas através do helenismo. A mitologia como uma forma de pensamento não sistematizado e aberto recebeu essas influências e se renovou. Se entendemos a mitologia como uma forma de pensamento não sistematizado, baseado no pensamento não racional, e com base no senso comum, não podemos nos esquecer de que esse tipo de pensamento é que possibilitou ao longo da história o desenvolvimento do pensamento crítico e sistematizado.

---

<sup>1</sup>Acadêmico de Filosofia - Universidade Estadual do Piauí. Bolsista do Projeto Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID. E-mail: brunophbo8@gmail.com.

Em síntese, o ponto de partida da filosofia é o senso comum, sem ele não haveria filosofia como a conhecemos hoje, nem ao longo de sua história principalmente a partir da figura de Sócrates (469-399 a.C.), Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.). Sem anteriormente não ter passado por um período de amadurecimento do processo racional.

Após toda eclosão do pensamento mítico, o mito não já não conseguia cumprir sua função de educar e explicar fatos da vida humana, é nesse momento que surge do culto a divindades e do enfraquecimento dos mitos antigos a tragédia grega, por meio do teatro da Grécia antiga.

A tragédia grega surgida do culto ao deus Dioniso, um semideus. Teve como seus maiores representantes três escritores, ou comumente chamados de tragediógrafos, são eles: Ésquilo (525-524 a.C.), Sófocles (496-406 a.C.) e Eurípedes (480-406 a.C.) dos quais nos restaram poucas obras, mas que são o suficiente para em primeiro momento compreender a graciosidade da tragédia grega tinha como “ferramenta de trabalho” os mitos em seu estado bruto. Os tragediógrafos readaptavam o mito e os apresentavam em competições teatrais, que duravam dias e todos os indivíduos da *pólis* poderiam assistir.

A tragédia grega consistia em “fabular” os mitos e lhe fornecerem características novas que pudessem ensinar temas diversos para o público, sejam eles, religiosos, familiares, morais ou políticos. Para esse feito os tragediógrafos se utilizam de vários elementos poéticos que traduzem o cerne dos acontecimentos da Grécia antiga e compõem a grandeza da tragédia como um instrumento de educação do povo grego.

Desse modo, podemos afirmar que, a mitologia e a tragédia grega, preparam o “terreno” para o pensamento filosófico surgido na Grécia antiga. Elementos como “origem” e “princípio”, estão presentes tanto nos discursos clássicos, por exemplo em Homero e Hesíodo, como em outros poetas e pensadores da filosofia. A questão da “origem”, [ἀρχή] arché, está presente também em pensadores do período chamado pré-socrático ou período dos naturalistas; estes pensadores postularam a unidade das coisas constituídas por um princípio comum a tudo que existe.

Por toda história da filosofia, seja na figura de Platão ou Aristóteles eles fizeram referência aos enredos trágicos, principalmente Aristóteles caracterizou a tragédia como experiência poética e filosófica e dedicou uma obra *A poética* para falar de suas características e composições.

Elementos como o a hybris, hamartia, catarse, páthos, reconhecimento, peripécia, nó e desenlace fazem parte da estrutura da tragédia que se anelam a seu enredo, elevando a tragédia para uma nova forma de pensamento na Grécia antiga especificamente. Compreender essa estrutura presente na tragédia grega e nos mitos antigos se torna uma tarefa essencial para compreender a construção conceitual das novas formas de pensar ao longo da história e notar como essas novas maneiras de

pensar modificaram o homem moderno, porém esse homem moderno não está em sua totalidade desvinculado do antigo.

Portanto, devemos no atentar para todos os elementos presentes neste trabalho, pois somente através desse retorno ao passado é possível fazer uma tarefa basilar para a filosofia, o conhecer a si mesmo, rever o surgimento dos mitos antigos e perceber como sua evolução se deu em torno do ocidente é fundamental para compreendermos as formas de educação do povo antigo, e como isso nos atingiu e nos atinge ainda hoje, por isso a máxima socrática do conhece-te a ti mesmo, é sempre atual. Compreender o nosso passado para que possamos entender o presente.

### **O mito e o nascimento da filosofia**

Nas definições mais comuns sobre o nascimento da filosofia, geralmente se concebe o seu surgimento a partir do rompimento entre “mito” e “logos”: “no entanto, nela é tão estreita a interpretação do elemento racional e do “pensamento mítico”, que mal se pode separá-los” (JAEGER, 2013, p. 191). Nesse sentido, vemos que o “milagre grego”, ou seja, a ruptura entre o pensamento mítico e o pensamento racional, não difere tanto entre si, pois o mito se apresenta como correlato a filosofia, dado que, o fundamento filosófico “cunhado” pelos gregos reside na observação do mundo natural sensível. Essa será também a abordagem expressa por Heráclito, um dos primeiros filósofos da Grécia Clássica, em seus fragmentos sobre a natureza ele afirma:

Este Logos, os homens, antes ou depois de o haverem ouvido, jamais o compreendem. Ainda que tudo acontece conforme esse Logos, parece não terem experiência experimentando-se em tais palavras e obras, como eu as exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa. Os outros homens ignoram o que fazem em estado de vigília, assim como esquecem o que fazem durante o sono (BORNHEIN, 1998, p. 36).

Acima Heráclito nos adverte para a observação do mundo natural, onde tudo que nos é apresentado representa uma unidade primordial e para pensarmos o mundo, porém diante disso, os homens não atentam para este fato, de que todos os fenômenos físicos, ou seja, o mundo natural, reproduz uma unidade de mundo que pode ser pensada através de um Logos “consciente” no que se refere a singularidade do universo.

As explicações das observações das coisas sensíveis, ou seja, as narrativas “não argumentativas” chegaram até nós através dos poemas de Homero, além das narrativas de Hesíodo que trata da origem dos deuses: “os mitos sobre o nascimento do mundo. É nesse momento que assistimos ao aparecimento da filosofia científica” (JAEGER, 2013, p. 197).

Observa-se que os poetas nos forneceram as bases dessa investigação racional, orientada pela filosofia, pois, na tentativa de explicar a origem e o movimento das

coisas naturais (o mundo sensível) utilizaram-se da fábula e do mito, para possibilitar o surgimento dessa filosofia científica antiga. Este foi o artifício usado pelos poetas, para envolver elementos místicos que trabalham com a noção de sentido arcaico, que aponta para o princípio, ou seja, indicam a noção de *arché*, como sendo a base: “de um princípio inaugural, constitutivo e dirigente de toda a experiência da palavra poética” (TORRANO, 1995, p. 15).

A *arché* ligada ao sentido requerido por Hesíodo possui uma relação de verossimilhança com a preocupação dos primeiros filósofos, que consiste na preocupação com o elemento primário que constitui todas as coisas. Na tradução de Torrano (HESÍODO, 1995, p. 92) temos a seguinte narrativa sobre o início do mundo:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também  
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,  
Dos imortais que tem a cabeça do Olimpo nevado (...)

Primeiro nasceu o Caos, segundo Hesíodo após esse infável nascimento, a Terra, resultado desse Caos, deu origem a genealogia olímpica. Toda a poesia hesiódica é marcada por uma linhagem genealógica que nada mais é que a tentativa de estabelecer as bases da origem do mundo e das coisas, portanto, para Hesíodo deveria existir uma causa primária (*arché*) que forneceria a condição de possibilidade para formar e ordenar todas as coisas. Na geração olímpica, os deuses também possuem características específicas, as quais destacam a força vital única de cada um:

[...] o vasto quadro *numinoso* descrito na *Teogonia*. Todas as divindades geradas têm cada qual a sua distinção frente as demais. A singularidade é expressa por um nome (por exemplo, Atena) e por epítetos (por exemplo, “de olhos glaucos”) que exprimem sua potencialidade, sua natureza intrínseca (JARESKI, 2015, p. 45).

Diferentemente do Proêmio de Hesíodo, os fragmentos e comentários a respeito da preocupação com o problema da origem, em filósofos conhecidos como pré-socráticos, aponta para uma mudança que retira a genealogia olímpica da explicação da origem do mundo, mas que mantém a causa primária de todas as coisas, como nos diz Aristóteles:

Tales o fundador deste tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por este motivo afirmou que a Terra repousa sobre a água), sendo talvez levado a formar essa opinião por ter observado que o alimento de todas as coisas é úmido e que o próprio calor é gerado e alimentado pela umidade: ora, aquilo de que se originam todas as coisas é o princípio delas. Daí lhe veio esta opinião, e também de que as sementes de todas as coisas são naturalmente úmidas e de ter origem na água a natureza das coisas úmidas (ARISTÓTELES, 1969, p. 42).

É com Aristóteles que a noção de *arché* ganha força, ou seja, ao procurar um substrato material para todas as coisas o filósofo de *Estagira* percorre o mesmo

“caminho” que os poetas e os pré-socráticos percorreram, embora a preocupação de Aristóteles estivesse voltada para a construção de uma teoria das causas. A premissa que reside na evolução das causas é que deve existir um princípio unitário e formativo de tudo que existe, nos diz Aristóteles (1969, p. 43): “De tudo isto poderia concluir-se que a única causa é a chamada causa material; à medida que os homens foram progredindo neste terreno, os próprios fatos lhe abriram o caminho, constringendo-os a prosseguir na investigação”.

Tales é apontado como o primeiro a pensar no problema filosófico da origem, em um período de consciência da existência de um Logos, por isso, é com o filósofo de Mileto que ocorre a primeira tentativa de designar alguma definição da origem, como começo ou fase inicial, pois, o filósofo pensa a respeito de um princípio, e também de um fundamento (*arché*), considerando que sua preocupação estava em algo já determinado e ordenado:

[...] Tales de Mileto, filho de Examias, e Hipão, que parece ter sido ateu, afirmava que água é o princípio, tendo sido levados a isto pelas (coisas) que lhes apareciam segundo a sensação; pois o quente vive com o úmido, as coisas mortas ressecam-se, as sementes de todas as coisas são úmidas e todo alimento é succulento. Donde é cada coisa, disto se alimenta naturalmente: água é o princípio da natureza úmida e é continente de todas as coisas; por isso supuseram que a água é o princípio de tudo e afirmaram que a terra está deitada sobre ela. Os que supõem um só elemento afirmam-no ilimitado em extensão, como Tales diz da água (REGIS, 1996, pp. 40-41).

25

Antes vejamos como Tales, segundo Aristóteles, recuperou a tese de criação do universo e pensou a água como princípio constituinte de todas as coisas:

Pensam alguns que os próprios Antigos, que viveram muitos antes das gerações de agora e foram os primeiros a discorrer sobre os deuses, tinham uma concepção semelhantes da natureza; pois eles faziam de *Oceano* e de *Tétis* os pais da criação e afirmavam que os deuses tomavam a água por testemunha de seus juramentos, chamando-lhe Estige. Com efeito, o mais antigo é o mais venerável, e o mais venerável é aquilo por que se jura (ARISTÓTELES, 1969, p. 42).

De fato, nos versos de Homero ele nos informa que a gênese de todos os seres é o “Oceano”:

Hera, a quem muito venero, nascida de Zeus poderoso,  
A qualquer outro dos deuses, dotados de eterna existência,  
Adormecera de grado, ainda mesmo que fosse a corrente  
Do rio Oceano, que é a origem primeira de todos os seres (...)  
(ILÍADA, 2015, vv. 243 – 246).

O problema da origem e sua relação com o princípio em sua acepção, da qual, estamos aqui trabalhando no diz Jaeger (2013, p. 193) que:

A única diferença reside no fato de a concepção do Estado Ser, pela sua própria natureza, de caráter imediatamente prático, ao passo que a investigação da *phýsis*, ou gênese, isto é, “origem”, é impulsionada pela “teoria”. O problema do homem não foi encarado pelos gregos, a princípio, do ponto de vista teórico. Mais tarde, nos estudos dos problemas do mundo externo e particularmente da Medicina e da Matemática, é que se descobriram intuições do tipo de uma *téchne* exata, que serviram de modelo para a investigação do Homem interior.

Portanto, Tales formulou que a *arché*, designaria um fenômeno sensível, ou seja, observável, através dos sentidos ele estabeleceu a água como elemento primordial empírico, desse modo, a *arché* designaria um elemento comum observável em todas as coisas, visto que, para ele, através dos sentidos a água e o úmido, representa-se como sendo o elemento universal que constitui e torna possível, o princípio, ou seja, a explicação de todos os fenômenos físicos, que aparentemente, por meio da água reside e transforma-se possibilitando o surgimento a partir de um todo, o múltiplo.

Anaximandro (610-547 a.C) de Mileto propôs uma definição para o problema da origem, e conseqüentemente da *arché*, porém, sua definição, assume um ponto de vista da “metafísica” tornando ainda mais abstrata, a origem ou princípio de todas as coisas.

Nesse sentido:

Dentre os que afirmam que há um só princípio, móvel e ilimitado, Anaximandro, filho de Praxíades, de Mileto, sucessor e discípulo de Tales, disse que o *ápeiron* (ilimitado) era o princípio e o elemento das coisas existentes. Foi o primeiro a introduzir o termo princípio. Diz que este não é a água nem algum dos chamados elementos, mas alguma natureza diferente, ilimitada. E dela nascem os céus e os mundos neles contidos [...] (REGIS, 1996, p. 48).

26

A concepção de princípio de Anaximandro não reside em nenhum elemento empírico, contrariando assim, a concepção de Tales, para o qual, a água consistiria nesse elemento primordial. Portanto, a principal característica do que Anaximandro chamou de *ápeiron* é sua indeterminação: “Anaximandro [...] afirmou que o princípio e elemento era o infinito, sem defini-lo como ar, ou água, ou qualquer outra coisa. Disse também que as partes sofrem mudanças, porém o todo é imutável” (DIÓGENES LAERCIO, 2008, p. 47).

Em suma, o *ápeiron* engloba a *arché* em uma relação de afirmação enquanto princípio constituinte do mundo, como forma, ou tentativa de descrever uma possibilidade ontológica fundamental do mundo e de todos os seres. Anaximandro pensa o *ápeiron* não, tão somente, como começo da filosofia, mas como continuação e autoafirmação da filosofia enquanto pensar metafísico: “mas não se trata de uma simples uniformidade do fluxo causal, no sentido abstrato da nossa ciência atual. O que Anaximandro formula com as suas palavras é mais uma norma universal do que uma lei da natureza no sentido moderno” (JAEGER, 2013, p. 202).

Trata-se de uma norma universal, de algo que em sua unidade compõe, inúmeros mundos possíveis, ou seja, o *ápeiron* é o ilimitado do pensar sobre o fenômeno do mundo e das coisas, é sobre essa unidade que:

Heráclito afirma a unidade de todas as coisas: do separado e do não separado, do gerado e do não gerado, do mortal e do imortal, da palavra (logos) e do eterno, do pai e do filho, de Deus e da justiça). É sábio que os ouviram, não a mim, mas as minhas palavras (logos), reconheçam que todas as coisas são um. (BORNHEIM, 1998, p. 39).

Por isso, todo o fundamento mítico e poético baseia-se no pensar empírico que se transforma em um pensar para além do mundo sensível. Assim o pensar mítico não se encerra na filosofia pré-socrática, muito pelo contrário, sugerimos que ela deve ser entendida como extensiva ao pensar mítico.

O grande problema é que normalmente a discussão sobre essa temática consiste na tentativa de “isolar” o pensamento mítico, do “momento filosófico”, ou seja, mensurar o aparecimento do “*lógos*” como sendo o surgimento da filosofia. Como observamos na argumentação anterior, essa súbita passagem de um pensar rudimentar e primitivo atribuído ao mito, para um pensamento complexo e filosófico, não se sustenta. Em grande parte, porque a terminologia usada na mitologia permanece durante o pensar filosófico, como afirmamos a respeito da discussão sobre a *arché*, mas também porque a mitologia não trata apenas de simples narrativas ingênuas, mas de uma cosmologia, um ordenamento da compreensão de mundo, cheio de nuances e de detalhes, que revelam um pensar integrado à natureza.

Por isso, como nos diz Eliade (2002, p. 9) ao pensar a questão do mito como revelação de uma origem inaugural do mundo e das explicações desse mundo, por meio, da palavra poética o autor escreve: “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”.

Assim a filosofia não nasce de um rompimento brusco com o mito, mas de uma passagem lenta e imbricada própria do pensamento. Cassirer apresenta uma apreensão reveladora sobre o estreito caminho que liga o mito a filosofia.

O verdadeiro substrato do mito não é de pensamento, mas de sentimento. O mito e a religião primitiva não são, de maneira alguma, totalmente incoerentes, nem destituídos de senso ou de razão; mas sua coerência depende muito mais da unidade de sentimento que de regras lógicas. Esta unidade é um dos impulsos mais vigorosos e profundos do pensamento primitivo. Se o pensamento científico desejar descrever e explicar a realidade será obrigado a empregar seu método geral, que é o de classificação e sistematização. A vida é dividida em províncias separadas, que se distinguem nitidamente uma da outra. As fronteiras entre os reinos das plantas, dos animais, do homem — as diferenças entre as espécies, famílias e gêneros — são fundamentais e indelévels. Mas a mente primitiva ignora e rejeita todas elas. Sua visão da vida é sintética e não analítica; não se acha dividida em classes e subclasses. É

percebida como um todo ininterrupto e contínuo, que não admite distinções bem definidas e incisivas. Os limites entre as diferentes esferas não são barreiras intransponíveis, mas fluentes e flutuantes. Não existe diferença específica entre os vários reinos da vida. Nada possui forma definida, invariável, estática: por súbita metamorfose qualquer coisa pode transformar-se em qualquer coisa. Se existe algum traço característico e notável do mundo mítico, alguma lei que o governe — é a da metamorfose. Mesmo assim, dificilmente poderemos explicar a instabilidade do mundo mítico pela incapacidade do homem primitivo de apreender as diferenças empíricas das coisas. Neste sentido, o selvagem, muito frequentemente, demonstra sua superioridade em relação ao homem civilizado, por ser suscetível a inúmeros traços distintivos, que escapam à nossa atenção. (CASSIRER, 1977, p. 134).

Cassirer, menciona acima, sobre o caráter científico do homem moderno em contraposição ao pensar mítico, próprio do selvagem. Mas o autor alemão encaminha a discussão para o caráter objetivado do pensar científico, a linguagem e a arte em si, não podem ser conhecidas em sua estrutura íntima, devido ao seu caráter dinâmico, que também é indefinido, por conta disso o autor aponta para o papel que desempenha o mito para o pensar simbólico do mundo empírico, fato esse que o homem primitivo não detém, por conta, de sua consciência da inconstância da vida, porém, o homem moderno detém das ciências naturais e de sua função comum para fugir do caráter primitivo da vida selvagem. No entanto, o caráter primitivo, de modo algum denota uma inferioridade, pois é capaz de lidar com a inconstância e as mudanças próprias da natureza, diferente do homem moderno que a sujeita a sua chancela.

28

O mito expressa essa natureza da metamorfose, quando nos referimos a percepção ela vai muito além daquilo que é percebido, por conta disso, é que o mundo físico se encontra submerso ao sentido dinâmico, enquadrando o homem dentro desse espaço cercado por movimentos imprevisíveis. O mito representa uma forma primária de pensar o mundo, emitida por uma cultura original, que se abstém da sistematização e de regras lógicas para transformar em linguagem as formas simbólicas.

O homem e a vida não são algo determinado, é isso que expressa o mito, e as narrativas primitivas simbólicas, a natureza espelha a metamorfose trabalhada pelo mito. Portanto, o homem não é algo fixo e determinado, mas sujeito aos “inúmeros traços distintivos” a tragédia é um traço distintivo que emancipa o homem, e torna a verdade compreensível para o pensar interior do homem.

Chegamos aqui em um momento fundamental, no qual identificamos o pensar literário, na mesma ordem de importância do pensar filosófico, se não ocorre ruptura, mas sim uma extensão do pensar mítico ao pensar filosófico, vemos que a tragédia, de um modo geral, herdou do pensar mítico uma característica do pensar filosófico clássico, que trabalhava com a noção de metáforas além da alegoria. Esse fato é verificável em inúmeros discursos, como em Sócrates e Platão que trabalhavam no



mesmo sentido do pensar mítico, diferenciando-os apenas no foco dos objetos do discurso.

Por isso, devemos encarar a tragédia grega como um discurso que revela algo velado, um discurso que nos fala de modo indireto, discurso que suscita uma hermenêutica apropriada. A falta de uma motivação profunda para se apropriar dos textos antigos, construiu inúmeras críticas a tais obras, como por exemplo, aos textos de Hesíodo e Homero, que hoje nos fornecem uma visão peculiar do mundo grego antigo, porém como diz Brisson (2014, p. 64): “É praticamente impossível pronunciar-se sobre as origens da alegoria, pois, como se verá, os testemunhos acerca daqueles que primeiramente se puseram a exercer essa prática são muito posteriores à época que eles evocam”.

Assim sendo, dificilmente se pode mensurar o aspecto mítico e racional dos discursos ditos “antigos”, construir críticas ou procurar mensurar uma interpretação unívoca e literalmente análoga ao pensar clássico, principalmente, ao analisarmos os escritos de Hesíodo e Homero, entre outros. O pensar filosófico não é antípoda do mito e o mito não é uma fase primitiva do pensamento racional, ambos são frutos históricos do homem e, se permanece uma dificuldade na interpretação dos textos antigos, por nos escapar o horizonte de compreensão no qual eles nasceram, nossa tarefa é de reiteradamente retomá-los, pois, cada um deles descrevem um ponto peculiar, na formação do ocidente.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BRISSON, Luc. *Introdução à Filosofia do Mito*. Tradução de José Carlos Baracat Junior. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. Tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- HESÍODO. *Teogonia: Origem dos deuses*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- JAEGGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JARESKY, Kris. *Mito e Lógos em Platão*. São Paulo: Paulus, 2015.

Submissão: 13.07.2017 / Aceite: 16. 08. 2017

## Expectações do espírito: Agostinho e o tempo

### Expectations of the spirit: Agostinho and the time

ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente estudo tem como objetivo elaborar uma análise referente ao modo com o qual o filósofo medieval Aurélio Agostinho (354-430), mais conhecido por Santo Agostinho, no livro XI de sua obra intitulada *Confissões*, conceitua o tempo, mais precisamente sua conclusão sobre o futuro. Nesse livro, Agostinho desenvolve uma investigação aprofundada em torno do tempo. Devido à complexidade do tema (tempo), a metodologia abordada para o presente trabalho se dará da seguinte forma: primeiramente, será feita uma diferenciação entre tempo e eternidade, presentes na obra do pensador. Em um segundo momento, será analisada uma possível divisão trabalhada por Agostinho dentro de sua teoria, sendo esta, tempo da mente (concepção de tempo no interior do sujeito) e o tempo externo ao sujeito. Posteriormente, compreendido alguns pontos cruciais da teoria, analisar-se-á o modo como Agostinho concebe o futuro. Acredita-se que o presente trabalho trará para o leitor uma melhor compreensão em relação à forma com que Agostinho conceitua este enigma chamado tempo, assim como compreender a tamanha dificuldade de se encontrar uma resposta objetiva para este problema filosófico.

**Palavras-chave:** Tempo. Alma. Futuro.

**Abstract:** This work aims to elaborate an analysis which refers to the way that a medieval philosopher Aurélio Agostinho (354-430), known as Santo Agostinho, in the book XI of his work titled as *Confissões* (confessions), concepts the time, more precisely his conclusion about the future. In this book, Agostinho develops a deep investigation about the time. Because of the complexity of the theme (time), the methodology to this work will happen in this way: first of all it will be done a distinction between time and eternity, themes that are included in the thinker work. Second, it will be analyzed a possible division worked by Agostinho inside his own theory, the time of the mind (conception of the time on the inside of the subject) and the time outside the subject. After the understanding of some crucial points of the theory, it will be analyzed the way how Agostinho conceived the future. It is believed that this work will bring to the reader a better understanding in relation to the way that Agostinho conceptualizes this enigma called time, and understand the huge difficulty of finding an objective answer to this philosophical problem.

**Keywords:** Time. Soul. Future.

### Introdução

O pensar filosófico atravessou milênios, e os problemas com os quais os pensadores mais brilhantes da história da filosofia se relacionavam possuem pertinência ainda hoje. Dentre a diversidade de questões filosóficas com as quais os

---

<sup>1</sup>Acadêmico do curso de graduação em Filosofia-Licenciatura, 6ª fase, da Universidade Federal Fronteira Sul, *Campus* Erechim. E-mail: andre\_noara@hotmail.com.

“gigantes” da filosofia desenvolveram seus estudos, uma delas, sem dúvida, de grande importância e complexidade, se dá em torno de conceituar o tempo<sup>2</sup>.

O pensador medieval Aurélio Agostinho (354-430), mais conhecido por Santo Agostinho, dedicou parte de sua vida desenvolvendo uma “resposta” para esta questão. Em um de seus escritos filosóficos, intitulado *Confissões*, mais precisamente no livro XI, Agostinho desenvolve uma análise em torno da questão tempo. A preocupação de Agostinho ao desenvolver esta análise se dá principalmente para responder uma questão de fundo: que faria Deus antes da criação? A fim de elaborar uma resposta para tal questionamento, Agostinho sente a necessidade de conceituar o tempo.

A partir do conceito agostiniano de tempo, tudo o que possui existência no tempo se encontra no presente. Ou seja, qualquer coisa temporal só é porque está no presente. Não é possível alguma coisa existir no passado ou no futuro. A existência enquanto submissa ao tempo se estabelece unicamente no presente. Contudo, é possível haver a existência de uma concepção de passado e futuro no espírito.

De acordo com seu conceito, o tempo passado afeta o espírito em momento presente, através das lembranças que tiveram existência em um momento presente que já não é, ou seja, que já passou. Já o futuro se dá como expectativa contida no espírito, ou, através de vaticínio.

O principal foco do presente estudo é desenvolver uma análise em torno do conceito agostiniano de futuro. Porém, para tanto, em um primeiro momento, serão abordadas as diferenças entre tempo e eternidade apresentadas por Agostinho. Após esta primeira abordagem, analisar-se-á uma possível divisão feita por Agostinho em sua teoria do tempo, para, posteriormente, investigar de modo mais preciso sua concepção de futuro. Acredita-se que deste modo possibilitar-se-á uma melhor compreensão da forma com a qual Agostinho conceitua o futuro.

### **A eternidade e o tempo**

Nos primeiros capítulos do livro XI das *Confissões*, Agostinho inicia uma reflexão em torno da criação do céu e da terra. Dentro desta reflexão, ele passa a investigar os “métodos” utilizados por Deus na criação desta magnífica e gigantesca obra chamada universo. O problema central que impõe a Agostinho a necessidade de desenvolver um conceito para explicar o que o tempo é, se dá em resposta ao título do capítulo dez: “Que faria Deus antes da criação?” (*Conf.*, XI, 10).

---

<sup>2</sup> Não só para a filosofia, mas também para os maiores gênios da física, o problema tempo se apresentou com grande relevância. Os físicos Isaac Newton (1643-1727) (em sua obra *Os Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (1687)) e Albert Einstein (1879-1955) (em sua obra *Teoria da Relatividade Geral* (1916)) passaram parte de sua vida buscando desenvolver respostas para este enigma chamado “tempo”.

Visando à formulação de uma resposta para tal questionamento, Agostinho inicia uma argumentação no capítulo dez e a conclui no capítulo treze. De início, o pensador já afirma que:

[...] estão ainda cheios de velhice espiritual aqueles que nos dizem: "Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Se estava ocioso e nada realizava", dizem eles, "por que não ficou sempre assim no decurso dos séculos, abstendo-se, como antes, de toda ação? Se existiu em Deus um novo movimento, uma vontade nova para dar o ser a criaturas que nunca antes criara, como pode haver verdadeira eternidade, se n'Ele aparece uma vontade que antes não existia?" (*Conf.*, XI, 10, 12).

É possível perceber, através desta passagem, uma crítica de Agostinho àqueles que assim questionam e fazem tais afirmações. No capítulo seguinte, Agostinho desenvolve o porquê desta crítica, entendendo-se, a partir de então, que os que assim se manifestam ignoram a verdade, pois os mesmos não conseguem se “despir” de sua concepção de temporalidade, e, por consequência, acabam por expressar falsas conclusões. Pretender medir a eternidade influenciado pela concepção de temporalidade contida no espírito é um erro. É impossível medir a eternidade através do tempo, pois a eternidade, perpetuamente imutável, é incomparável com o tempo. Este só é o que é por ser composto de momentos que deixam de ser a todo instante, momentos passageiros que jamais serão todo presente, pois, caso o fosse, já não seria mais tempo e sim eternidade, e isso, sem dúvida, é algo que o tempo não é. A eternidade, contrariamente ao tempo, não constitui-se de momentos passageiros, mas sim do fato de tudo ser presente.

Como afirma Sérgio Danilas, a eternidade “compreende o atemporal, o indescritível, o inefável e de lá que o Verbo sempre presente, profere sua palavra de modo simultâneo e eterno.” (DANILAS, 2009, p.04) Ou seja, não há passado nem futuro na eternidade, mas sim um eterno presente. A concepção de passado e futuro que se estabelece no espírito humano, são “atributos” que definem a “identidade” do tempo. Os mesmos existem apenas no espírito dos indivíduos “dotados” de temporalidade. No entanto, apesar de pertencerem ao âmbito temporal, se originam a partir de algo que é eterno. Ou seja, “[...] o passado é impelido pelo futuro e [...] todo o futuro está precedido dum passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d'Aquele que sempre é presente” (*Conf.*, XI, 11,13).

No final do capítulo 11 é possível perceber o quão difícil é, até mesmo para Agostinho, fundamentar uma explicação para tal afirmação acima citada:

Quem poderá prender o coração do homem, para que pare e veja como a eternidade imóvel determina o futuro e o passado, não sendo ela nem passado nem futuro? Poderá, porventura, a minha mão que escreve explicar isto? Poderá a atividade da minha língua

conseguir pela palavra realizar empresa tão grandiosa? (*Conf.*, XI,11,13).

Na sequência, entre os capítulos 12 e 13, Agostinho apresenta uma resposta para a questão levantada anteriormente (“Que faria Deus antes da criação?”). Como mencionado há pouco, eternidade e tempo são distintos. Na eternidade, não existe momentos passageiros, pelo contrário, nada passa, tudo é presente. A palavra “antes”, remete a um momento que já não é, ou seja, que foi presente e se tornou passado. Deus é eterno. Logo, não faz o menor sentido questionar: “o que faria Deus antes da criação?”. Na eternidade não existe antes nem depois, nada foi nem nada será, tudo é. Não houve tempo antes da criação, assim como não há tempo na eternidade. O tempo passa a existir na criação. Logo, o tempo também é uma criatura. Ou seja, o tempo foi criado por Deus, assim como tudo àquilo que é temporal. Pensar em um tempo anterior à criação do próprio tempo, é uma contradição lógica. “Criastes todos os tempos e existis antes de todos os tempos. Não é concebível um tempo em que possa dizer-se que não havia tempo” (*Conf.*, XI, 13,16).

Após estabelecer esta diferenciação entre o conceito de tempo e eternidade, Agostinho, a partir do capítulo 14, inicia uma análise mais aprofundada em relação à definição do tempo. É o que será visto a seguir.

33

### **Sobre o tempo**

Avançando em sua investigação, Agostinho “se depara” com uma peculiaridade bem interessante do tempo, pois:

Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. [...] Se ninguém mo [sic.] perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente (*Conf.*, XI, 14, 17).

A partir das palavras de Agostinho acima citadas, percebe-se que o mesmo escreve estando ciente das dificuldades que decorrem ao desenvolver uma resposta para uma questão tão difícil como essa. No entanto, buscando superar tais dificuldades, Agostinho inicia sua investigação em torno da concepção de passado, presente e futuro.

No início da investigação já surge uma questão bem interessante, pois, “De que modo existem aqueles dois tempos — o passado e o futuro —, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio?” (*Conf.*, XI, 14, 17) Como conceber que o tempo passado existe, se o mesmo já passou, já deixou de ser? E o futuro, como afirmar sua

existência, se o mesmo ainda não se tornou presente e, assim como o passado, não é?

Uma questão ainda mais peculiar surge em relação ao tempo presente, pois, “[...] se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir?” (Conf., XI, 14, 17) De que modo se dá sua existência, se o mesmo só existe enquanto tempo pelo fato de deixar de existir a todo instante, tornando-se assim pretérito? Sem dúvida, estas questões são de grande relevância e complexidade, porém, seguindo o “caminho” reflexivo feito por Agostinho, as mesmas serão analisadas mais tarde, pois, antes disso, o pensador se detém a examinar a “longevidade” e “brevidade” dos tempos futuros e passados, assim como a forma correta de mencioná-los.

Passado e futuro podem ser “longo” ou “breve”? Segundo Agostinho:

Chamamos "longo" ao tempo passado, se é anterior ao presente, por exemplo, cem anos. Do mesmo modo dizemos que o tempo futuro é "longo", se é posterior ao presente também cem anos. Chamamos "breve" ao passado, se dizemos, por exemplo, "há dez dias"; e ao futuro, se dizemos "daqui a dez dias". Mas como pode ser breve ou longo o que não existe? Com efeito, o passado já não existe e o futuro ainda não existe. Não digamos: "é longo"; mas digamos do passado: "foi longo"; e do futuro: "será longo" (Conf., XI, 15, 18).

34

Percebe-se a partir desta passagem que o pensador ressalta o modo correto de mencionar um tempo passado ou futuro. Como observado, não se deve dizer que um tempo passado ou futuro é “breve” ou “longo”, mas sim, foi ou será “breve” ou “longo”, pois, de certo modo, afirmar que algo que ainda não existe (futuro) ou que existiu e não existe mais (passado) é, sendo que tudo o que é, só é enquanto presente é contraditório. No entanto, de que maneira um tempo passado pode ser considerado breve ou longo? “O tempo longo, já passado, foi longo depois de passado ou quando ainda era presente?” (Conf., XI, 15, 18) Avançando em sua análise, Agostinho percebe que afirmar a longevidade de um período de tempo que já passou, é no mínimo questionável:

Não digamos pois: "o tempo passado foi longo", porque não encontraremos aquilo que tivesse podido ser longo, visto que já não existe desde o instante em que passou. Digamos antes: "aquele tempo presente foi longo", porque só enquanto foi presente é que foi longo. Ainda não tinha passado ao não-ser, e portanto existia uma coisa que podia ser longa. Mas, logo que passou, simultaneamente deixou de ser longo, porque deixou de existir (Conf., XI, 15, 18).

Mas de que modo um tempo presente pode ser longo? Refletindo em torno desta questão, Agostinho aborda como exemplo (no paragrafo 19) “um século”. Sem

dúvida, um século é um longo período de tempo. No entanto, como é possível existir um século de presente? A partir do exemplo dado por Agostinho, é possível compreender a impossibilidade de até mesmo o presente ser longo. Ora, um século não pode ser todo presente, pois, cada ano que passa se torna passado e, desta forma, já não pode ser afirmado como presente. O mesmo decorre com cada mês do ano e com cada dia do mês, assim como, com cada hora do dia e cada instante da hora. Ou seja, o presente se reduz de tal modo que sua divisão torna-se impossível. Porém, caso possível chegar até este instante indivisível de tempo, poder-se-ia afirmar que “[...] este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem nenhum espaço” (*Conf.*, XI, 15, 20).

Assim como ocorre com o passado, também ocorre com o futuro. Da mesma forma, ambos carecem de longevidade. Não é possível dizer que um não existente é longo, pois só tem possibilidade de ser longo aquilo que é. O futuro ainda não é. Logo, o futuro não pode ser considerado longo. A única possibilidade de um período de tempo ser considerado longo se dá no instante de existência (presente), mas, como observado acima, “[...] o tempo presente clama que não pode ser longo” (*Conf.*, XI, 15, 20).

Percebe-se, assim, que o tempo presente é algo que “escapa” à percepção do ser humano. Os instantes presentes tornam-se pretérito tão rapidamente que não possuem nenhuma duração. Porém:

[...] percebemos os intervalos dos tempos, comparamos-los entre si e dizemos que uns são mais longos e outros são mais breves. Medimos também quando este tempo é mais comprido ou mais curto do que outro, e respondemos que um é duplo ou triplo, ou que a relação entre eles é simples, ou que este é tão grande como aquele (*Conf.*, XI, 16, 21).

Mas de que modo isso ocorre? Como afirmado anteriormente, passado e futuro não possuem existência. Só o presente existe. Porém, sua existência é tão curta que nem se quer possui duração. Como é possível conceber a duração dos intervalos de tempo? Como é possível medi-los e compara-los? De certo modo, Agostinho responde a estas questões afirmando: “Existem, portanto, fatos futuros e pretéritos” (*Conf.*, XI, 17, 22).

De certa forma, pode-se inferir a ideia de que Agostinho faz uma divisão dentro de sua teoria do tempo, como afirma José Renivaldo Rufino, “[...] trabalhada por dois lados: um viés que considera o tempo da consciência (tempo subjetivo), e outro que leva em conta a consciência do tempo (tempo objetivo).” (RUFINO, 2003, p.23) Considerando o modo com o qual Rufino nomeou os dois lados trabalhados por Agostinho, é possível afirmar que até o momento, a investigação do presente estudo se deu somente em torno do tempo objetivo.

Em um primeiro momento de sua investigação relacionada ao tempo, é possível perceber que Agostinho “explora” apenas o tempo objetivo. Já ao afirmar que existem fatos futuros e pretéritos, o pensador sinaliza um “movimento dentro da teoria”, dando os primeiros indícios de que pode haver outra forma de conceber o tempo. A partir de então, Agostinho inicia uma investigação em torno do tempo da mente<sup>3</sup> (tempo subjetivo<sup>4</sup>), surgindo assim, novos elementos na teoria. É o que será visto a seguir.

### **Tempo mental**

Se for possível a existência de coisas futuras ou pretéritas, “[...] sei todavia que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes.” (*Conf.*, XI, 18, 23) Agostinho inicia sua investigação em torno do tempo da mente a partir da proposição acima citada. Assim como ocorre com o tempo objetivo, tudo o que existe no tempo da mente existe unicamente no presente. Mas, de que modo as coisas passadas se tornam presentes? Agostinho responde:

Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígios. Por conseguinte, a minha infância, que já não existe presentemente, existe no passado que já não é. Porém a sua imagem, quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque ainda está na minha memória (*Conf.*, XI, 18, 23).

Percebe-se, assim, que as ocorrências do passado, apesar de carecerem de existência extramental<sup>5</sup>, existem enquanto memória. Esse modo de existir só é possível devido ao fato de o ser humano perceber, através dos sentidos, o que ocorre em cada instante. Essa percepção do presente, de certo modo, acaba por deixar, como afirma Agostinho, na citação acima, “uma espécie de vestígios” no espírito. Em momento presente, quando evocados pelo espírito, esses vestígios são relatados pela memória através de palavras, possibilitando, assim, que as ocorrências passadas existam novamente, mas, desta vez, como imagem mental. Desta forma, aquilo que era em um determinado instante e, necessariamente, deixou de ser no instante posterior, não pode mais existir do modo que foi. Sua existência fica restrita à mente.

Já as ocorrências futuras, “a maior parte das vezes, premeditamos [...], e essa premeditação é presente, ao passo que a ação premeditada ainda não existe, porque

<sup>3</sup> O que Rufino denominou por tempo subjetivo, Agostinho denomina como tempo da mente. O tempo da mente é o modo com o qual o espírito do sujeito concebe o tempo.

<sup>4</sup> “Do, ou existente no sujeito. Individual, pessoal.” (Dicionário Aurélio, 8ªed, 2014)

<sup>5</sup> Aquilo que é externo a mente. Não depende da mente para possuir existência.



é futura.” (*Conf.*, XI, 18, 23) Do mesmo modo como ocorre com “aquilo” que é pretérito, as ocorrências futuras não possuem existência extramental. O que existe é uma imagem concebida pelo espírito de uma possível ocorrência futura. Mas de que modo isso ocorre? A resposta para esta questão será investigada de modo aprofundado posteriormente. Primeiramente é importante destacar o que Agostinho conclui em relação a passado, presente e futuro.

Como já afirmado acima, tudo aquilo que existe, existe no presente. Deste modo, Agostinho conclui que:

É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três (*Conf.*, XI, 20, 26).

A partir desta passagem, é possível perceber um elemento bem interessante da teoria de Agostinho, sendo este, a existência dos três tempos (presente, passado e futuro) unicamente na mente e em tempo presente. Desta forma, é possível afirmar a existência do tempo como um presente uno e triplo. Ou seja, sua unidade, reside no fato do mesmo existir apenas enquanto presente. Já sua tripartição, como observado na citação acima, é devido à possibilidade de existência em três momentos: “lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras.” Esses três momentos só são possíveis porque a alma humana também é una e tripla. Sua unidade se dá enquanto uma só alma. Sua triplicidade ocorre devido ao fato de ser composta por três “faculdades”: memória (lembranças), inteligência (visão) e vontade (esperança). Ciente disto, avançar-se-á à investigação tendo como foco a concepção agostiniana de futuro.

### **Futuro enquanto expectativa**

De que modo se prediz o futuro? “Confesso-Vos, meu Deus, que não sei se a causa pela qual se prediz o futuro equivale ao fenômeno de se apresentarem ao espírito as imagens já existentes das coisas que ainda não existem.” (*Conf.*, XI, 18, 23) Apesar de não ter certeza da causa da predição, Agostinho afirma com certeza, como citado anteriormente, que ao predizer algo, prediz-se presentemente, no entanto, a ação que foi premeditada ainda não existe, pois esta é futura. Esta ação só existirá quando a mesma for realizada, deixando de ser futura e tornando-se presente. “Por esses vaticínios é apenas profetizado o futuro já preconcebido na alma. Esses vaticínios, repito, já existem, e aqueles que predizem o futuro já os vêem como presentes junto a si.” (*Conf.*, XI, 18, 24) Ou seja, o ato de predizer o futuro se

dá em momento presente. A imagem da predição está presente no espírito de quem profetiza o momento futuro, mas a ocorrência extramental deste vaticínio ainda não possui existência. Nem as observações, nem a imagem concebida no espírito, se igualam à ocorrência extramental do vaticínio. Logo, as coisas futuras não possuem existência.

Para melhor ilustrar a ideia, Agostinho aborda um exemplo em sua investigação:

Vejo a aurora e prognostico que o sol vai nascer. O que vejo é presente, o que anuncio é futuro. Não é o sol que é futuro, porque esse já existe, mas sim o seu nascimento, que ainda se não realizou. Contudo, não o poderia prognosticar sem conceber também, na minha imaginação, o mesmo nascimento, como agora o faço quando isso declaro. Mas nem aquela aurora que eu vejo no céu e que precede o aparecimento do sol, nem aquela imagem formada no meu espírito são o mesmo nascimento do sol, ainda que, para se predizer este futuro, se devam enxergar a aurora e a sua imagem como presentes (*Conf.*, XI, 18, 24).

Percebe-se, assim, a possibilidade de predizer o futuro a partir de observações das coisas já existentes (presente). No exemplo de Agostinho, observa-se a aurora e, a partir da mesma, concebe-se uma imagem no espírito de quem observa, sendo esta correspondente a um instante futuro: o nascimento do sol. Porém, este instante ainda é futuro e, por consequência, carece de existência extramental. A única coisa que existe até então é uma imagem presente de uma possível ocorrência futura. Logo, o futuro existe apenas enquanto imagem mental. “Mas como diminui ou se consome o futuro, se ainda não existe? [...] Quem, por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras ainda não existem?” (*Conf.*, XI, 28, 37).

Avançando em sua investigação, Agostinho desenvolve uma resposta bem interessante para os questionamentos acima citados. Como visto até o presente momento, o futuro carece de existência extramental, existindo apenas enquanto imaginação presente. Longevidade ou brevidade são estranhas ao futuro. Porém, no decorrer do desenvolvimento da análise, o conceito de futuro se estende, de tal modo que, enquanto expectativa, pode até ser considerado longo ou breve. Em outras palavras, “[...] *o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro*” (*Conf.*, XI, 28, 37) Ou seja, futuro longo enquanto algo extramental é impossível. Como já observado, não é possível o futuro ser longo ou breve, pois o mesmo ainda não existe. Mas é possível que exista no espírito do ser humano uma longa ou breve expectativa em relação ao futuro. De certo modo, algo semelhante ocorre com o passado. Assim como o futuro, o passado, enquanto algo extramental, não pode ter brevidade ou longevidade, pois carece de existência. No entanto, pode ser concebido pelo espírito como uma longa ou breve lembrança do passado. Para melhor ilustrar a ideia, Agostinho expõe um exemplo:

Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu ato divide-se em memória, por causa do que já recitei, e em expectativa, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória (*Conf.*, XI, 28, 38).

Nesta passagem de Agostinho, é importante notar a utilização da palavra “estende-se”. Enquanto tempo da mente, para Agostinho, “[...] o tempo não é outra coisa senão distensão [...]”. (*Conf.*, XI, 26, 33) Esta distensão ocorre na alma. A distensão da alma (*Distentio Animi*) possibilita medir o tempo, comparar um período de tempo com outro, afirmar que é longo ou breve. É na alma que se mede os períodos de tempo. Ou seja, no tempo da mente, a alma se movimenta. Um movimento de ir e vir, alternando entre passado e futuro.

A alma concebe o futuro através de expectativa. Quanto mais longa for a expectativa, mais a alma se estende. A cada passar de instante, a expectativa diminui. A expectativa que era longa se consome aos poucos. Dividindo-se em instantes, vai “escoando” para um momento dotado de atenção (presente), tornando-se, no passar de cada instante, pretérito, “salvando-se” enquanto memória. Percebe-se, assim, que o futuro nada mais é do que uma expectativa concebida pelo espírito, e, como afirma Rufino, esta “[...] expectativa, ou esperança, tem como dinâmica o todo da vida ou a vida como um todo” (RUFINO, 2003, p.87).

Desta forma, percebe-se que, além do fato de só existir na mente, o futuro existe apenas enquanto expectativa. Esta expectativa pode ocorrer de duas formas: através de uma imagem antecipada (vaticínio) ou pela simples ação de esperar. No primeiro caso, a partir da observação de suas causas, em momento presente, devido à influência do âmbito externo, criam-se imagens no espírito do ser humano, referentes a coisas que ainda não são (futuro). No segundo caso, ocorre somente a expectativa, devido ao fato dessa não se originar a partir de imagens antecipadas referentes a observações de causas. Em outras palavras, como afirma David Camilo, o futuro só existe “[...] como uma imagem antecipada, em minha consciência, daquilo que se impõe sobre mim como determinação externa ou como aquilo que espero e aguardo” (CAMILO, 2008).

### Considerações finais

A análise de Agostinho em torno do tempo é, sem dúvida, muito completa e bem elaborada. Através do estudo foi possível perceber que passado e futuro possuem existência somente no espírito dos indivíduos, devido ao fato de ambos

serem tomados como instâncias distintas do presente. Como observado, o passado é concebido pelo espírito enquanto lembranças dos momentos presentes que já não são, ou seja, que já passaram. Em momento presente, estas lembranças podem ser evocadas pelo espírito e existirem novamente enquanto imagem. Já o futuro, conforme observado, existe unicamente enquanto expectativa, através de uma imagem antecipada (vaticínio) ou pelo “simples” ato de esperar.

Percebe-se, assim, que o futuro e o passado existem somente no espírito. Ou seja, o tempo enquanto algo externo ao indivíduo carece de passado e futuro. Sua existência se dá unicamente nos instantes de presente. Seu modo de existir é único. A tripartição do tempo identificada por Agostinho (“lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras”) é exclusividade do espírito.

Parece ser exatamente neste ponto que surge a subjetividade do tempo. O modo com o qual cada indivíduo concebe o tempo em seu espírito é único. As memórias de cada indivíduo são totalmente individuais. Assim como suas expectativas para o futuro. As esperanças que cada indivíduo “acolhe” em seu espírito são restritamente particulares, de tal modo que alguns instantes de tempo podem parecer longo para uns e breve para outros. Por exemplo: os dois minutos finais de expectativa de uma partida de futebol decisiva podem parecer um longo tempo para um torcedor do time que está ganhando. Já para um torcedor do time que está atrás no placar, os mesmos dois minutos parecem ser brevíssimos. Assim sendo, pode-se afirmar que a brevidade ou longevidade de um período de tempo é dependente do “estado de espírito” de cada um.

40

## Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de Oliveira Santos; Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AURÉLIO, *O mini dicionário da língua portuguesa*. 8ª edição revista, atualizada e ampliada. Editora Positivo. Impressão – Rio de Janeiro, 2014.

CAMILO, D. *A concepção de tempo em Santo Agostinho*. [S.l.:S.n], 11 ago. 2008. Web Artigos. Disponível em: <<http://webartigos.com/artigos/a-concepcao-de-tempo-em-agostinho/8524>>. Acesso em 10/06/2017.

DANILAS, S. *O conceito de tempo em Agostinho: Diálogo com a ciência de hoje*. Curitiba: Champagnat, 2009.

RUFINO, J. R. *Passado, Presente e Futuro: O tempo da consciência e a consciência do tempo no pensamento de Santo Agostinho*. 2003. 179f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2003.

Submissão: 17.07.2017 / Aceite: 10.11.2017.

# A fundação da vida política em Maquiavel<sup>1</sup>

## The foundation of political life in Machiavelli

RODRIGO TESSER<sup>2</sup>

**Resumo:** O homem é um ser egoísta e que tudo deseja, razão pela qual somente pode ver os outros homens como rivais à plena satisfação de seus desejos. A ideia de comunidade política, portanto, não mais aparece como um acontecimento necessário em razão da natural condição humana. Não obstante, o mundo histórico mostra que a vida coletiva eclodiu e, efetivamente, se perpetuou no tempo. Assim, o problema que nos deparamos é saber como o governante, através de suas próprias ações políticas, pode superar os obstáculos que emergem nesse mundo contingente e atingir a máxima eficácia, alterando a realidade caótica e beligerante dos homens dispersos para criar uma coletividade política livre e duradoura no tempo. A fundação da vida política, ação humana mais importante, é a que conjuga os termos fortuna e *virtù*, pois, para Maquiavel, o confronto entre fortuna e *virtù* é um *cabo-de-guerra* que condicionará o sucesso ou o insucesso da ação política. A *fortuna* é o acaso, significando a oportunidade criativa para o homem de *virtù*. E a *virtù* significa a capacidade de obter bons resultados políticos. Assim, a fundação da vida política terá, por base, a extraordinária *virtù* de um homem.

**Palavras-chave:** Maquiavel. *Virtù*. Fundação.

**Abstract:** The man is a selfish being who wishes everything, which is why he can only see other men as rivals to the full satisfaction of their desires. The idea of political community, therefore, no longer appears as a necessary event because of the human natural condition. Nevertheless, the historical world shows that collective life erupted and effectively perpetuated in time. Thus the problem we face is how the ruler, through his own political actions, can overcome the obstacles that emerge in this contingent world and achieve maximum effectiveness by changing the chaotic and belligerent reality of the scattered men to create a free political collectivity and lasting in time. The foundation of political life, most important human action, is the one that combines the wealth and ingenuity terms, therefore, to Machiavelli, the confrontation between wealth and *virtù* is a tug-of-war that conditions the success or failure of political action. Fortune is random, meaning the creative opportunity for the *virtù* of a man. And *virtù* means the ability to obtain good political results. Thus, the foundation of political life will be based on the extraordinary *virtù* of a man.

**Keywords:** Machiavelli. *Virtù*. Foundation.

### Introdução<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Artigo extraído da Dissertação de Mestrado intitulada “Fundação, conservação e corrupção: O Ciclo da vida política em Maquiavel”, disponível em <<http://portalpos.unioeste.br/media/File/maria.roehrs/Rodrigo%20Tesser.pdf>>.

<sup>2</sup>Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL da Unioeste, *campus* Toledo/PR. E-mail: [rtesser@hotmail.com](mailto:rtesser@hotmail.com).

<sup>3</sup>Utilizamos, sempre que necessário à corroboração de nossas leituras do texto de Maquiavel, o recurso de apresentar a leitura dos comentadores, como o que foi possível, ao mesmo tempo, apresentar o estado da arte quanto ao tema tratado e obter coerência entre os textos de Maquiavel, de seus comentadores e a leitura por nós defendida neste artigo.

Onde está o homem, está a sociedade (*ubi homo, ibi societas*<sup>4</sup>). Considerando esta maneira de pensar, a condição humana pode ser concebida como decorrente da ideia de que o homem é o único *zoon politikon* (animal político), tal qual definido por Aristóteles na obra *Política* (1997, p. 146), de modo que o surgimento da vida coletiva decorreria naturalmente da sociabilidade que seria inerente à condição humana. Assim, a sociedade viveria em concórdia, e a finalidade última da *polis* seria o que Aristóteles chamou de “vida boa”. Essa concepção teve vida longa, uma vez que preponderou até o surgimento do Renascimento<sup>5</sup>, principalmente em seu viés filosófico denominado Humanismo Cívico<sup>6</sup>. Este, em proporção considerável, se afastou da vida religiosa contemplativa que permeou o pensamento da Idade Média e reposicionou o homem e suas ações no centro de toda a vida política.

Maquiavel, balizado pela ideia de compreender o homem e o fenômeno político com base na verdade efetiva das coisas, verifica, pelo estudo das coisas do mundo<sup>7</sup>, que os homens estão postos num mundo onde preponderam os sentimentos egoístas e os acontecimentos imprevisíveis e aleatórios, ou seja, num mundo onde imperam as paixões desenfreadas e a contingência da *fortuna*<sup>8</sup>. Assim, a verdade efetiva evidencia que os homens não seriam naturalmente ordeiros e gregários. Para Maquiavel, dá-se exatamente o contrário. O homem é um ser propenso a sentimentos<sup>9</sup> egoístas e que tudo deseja, razão pela qual pode ver os outros homens como rivais à plena satisfação de seus interesses. Em suma, é no

<sup>4</sup> Aforismo atribuído ao jurista romano Ulpiano (170 – 228 d.C.).

<sup>5</sup> Período da História da Europa aproximadamente entre fins do século XIV e início do século XVII. Esse período foi marcado por transformações em muitas áreas da vida humana. Apesar destas transformações serem bem evidentes na cultura, sociedade, economia, política e religião, caracterizando a transição do feudalismo para o capitalismo e significando uma ruptura com as estruturas medievais, o termo é mais comumente empregado para descrever seus efeitos nas artes, na filosofia e nas ciências. Chamou-se “Renascimento” em virtude da redescoberta e revalorização das referências culturais da antiguidade clássica, que nortearam as mudanças deste período em direção a um ideal humanista e naturalista (<http://m.historiadomundo.uol.com.br/idade-moderna/renascimento.htm>).

<sup>6</sup> Essas são as únicas características comuns do humanismo que Kristeller relata ter encontrado: “uma crença no valor do homem e das disciplinas humanísticas e no renascer do saber antigo” (KRISTELLER, Paul. *Tradição Clássica e Pensamento Renascentista*, p. 29).

<sup>7</sup> A expressão “coisas do mundo” indica tudo o que existe e acontece no mundo. Engloba, portanto, a natureza e o homem. Nesse sentido, é o perecível e o passageiro. Ao indicar aquilo que é feito e vivido pelos homens, alcança o significado que hoje atribuímos à História.

<sup>8</sup> A *fortuna* é a expressão de tudo que é instável e inesperado. Ela possui âmbitos de atuação. O primeiro se refere à sua atuação universal, à sua influência sobre as coisas do mundo — inclusive as leis e as instituições de uma comunidade política — enquanto propulsora da história. O segundo, ao caso particular, à sua influência sobre um único homem. A fortuna, assim, consiste nas coisas externas e internas do homem (no seu próprio modo de agir). Desse modo, o homem político deve decidir sobre a melhor ação num mundo paradoxal, considerando situações constantes e situações inconstantes. Em suma, *fortuna* é sinônimo de acaso, de inconstância, significando para Maquiavel a oportunidade criativa para o homem de *virtù*.

<sup>9</sup> Entendemos que Maquiavel não pretendeu estabelecer uma antropologia do homem em toda a sua complexidade, mas buscou estudar o modo de portar-se do homem dentro da vida política, concluindo que o seu comportamento é errático, o qual desemboca, invariavelmente, em ações mesquinhas.

mundo contingente da fortuna e dos interesses egoístas de cada homem – portanto, num mundo caótico e não propenso à conciliação – que a vida política se desenlaça. Diante dessa reviravolta conceitual perpetrada por Maquiavel<sup>10</sup>, faz-se necessário pensar em um modo de impor ordem à condição política do homem, sob pena de perecimento da própria vida política. Porém, a ideia de comunidade política não mais aparece como um acontecimento necessário em razão da natural condição humana, como posto pela filosofia clássica. Não obstante, o mundo histórico mostra que a vida coletiva foi criada e, efetivamente, se perpetuou no tempo, sobrepujando as propensões egoístas do homem e as intempéries opostas pela fortuna.

### **A *virtù* e a ação de fundação da vida política<sup>11</sup>:**

É o mundo real que delimita a ação humana, de modo que é preciso ao governante<sup>12</sup> buscar a melhor ação dentro das possibilidades que se apresentam na situação concreta. Em verdade, como bem observa Bignotto (1991, p. 147), Maquiavel considera que a ação humana é potencialmente criadora de novas realidades para a vida humana, de modo que o problema não é somente a fortuna, mas ter o homem a *virtù* necessária para alterar a realidade segundo seus objetivos. A fortuna é um termo necessário no cálculo do governante na prática de suas ações políticas e, como se trata da ocasião para a ação humana, jamais se apresentará como puro fatalismo, até mesmo porque o próprio Maquiavel afirma, no capítulo XV d’*O Príncipe*, que a fortuna é arbitra somente de parte de nossas ações, cabendo ao homem a responsabilidade pela outra parte. Assim, ainda que não se possa impedir o evento que representa a fortuna, os seus efeitos podem ser modulados pelo homem de *virtù*.

Ademais, *virtù*, em Maquiavel, caracteriza-se como um signo valorativo que reflete, sob um aspecto, um conhecimento prático da realidade efetiva das coisas e da condição política do homem e, sob outro, um modo extraordinário de agir. A

<sup>10</sup> A teoria política de Maquiavel é fruto das instáveis condições políticas das cidades-Estado da Itália no século XV, de sua experiência prática como secretário da República de Florença, encarregado das relações com as demais cidades italianas e outros Estados, e também do seu conhecimento teórico, pois foi um grande estudioso de clássicos do pensamento político. A ruptura da teoria política de Maquiavel reside no método utilizado, que rompe com a tradição medieval, a qual expressava uma idealização religiosa da atividade política. Maquiavel, por sua vez, sugere uma política empirista, da verdade efetiva das coisas, recorrendo, muitas vezes, aos exemplos históricos da Roma Antiga para ilustrar seus pensamentos.

<sup>11</sup> A ação de fundação tratada neste artigo não se refere propriamente ao ato de criar, do nada, uma comunidade de homens. A fundação diz respeito à criação de uma nova realidade política, conforme os desígnios do fundador, onde já existe uma vida social. Portanto, o que se funda, para os fins deste artigo, é uma nova ordem política.

<sup>12</sup> O governante é a pessoa, ou as pessoas, que detém poder ou autoridade sobre toda a comunidade política e deve(m) decidir sobre sua organização e futuro. Desse modo, unifica, para fins de padronização textual, tanto o termo príncipe, utilizado por Maquiavel em *O Príncipe*, quanto os legisladores e líderes republicanos, os quais Maquiavel chega a chamar, nos *Discursos*, de “príncipes das repúblicas” (D, I, 12 e II, 2).

*virtù*, desvinculada de qualquer significação moral ou religiosa, revela um conjunto de estratégias e técnicas que o governante deve dominar para que mantenha seu poder e a ordem na comunidade política. Assim, a *virtù* é um conjunto de qualidades que possibilitam o êxito da ação política e desdobra-se, segundo Ames (2002, p. 138), em inteligência para calcular a melhor ação; sentido de realidade; rápida compreensão do que cada situação possibilita e capacidade de adotar medidas extraordinárias. Deve-se perceber, no entanto, que Maquiavel não nos afirma que o homem de *virtù* se opõe à fortuna propriamente, já que seria impossível diante do seu caráter de inevitabilidade, e prova disso é que nada pode o homem fazer, por exemplo, para deter a precipitação atmosférica. Por óbvio, está além das forças humanas determinar, com exatidão, quando este fenômeno natural irá acontecer e impedi-lo. No entanto, o governante deve utilizar seu conhecimento da história e das coisas do mundo para, em conjunto com técnicas e estratégias, submeter os efeitos da fortuna aos seus desígnios. É justamente o que Maquiavel pretende mostrar com a sua metáfora da enchente, apresentada no capítulo XXV de *O Príncipe* (2013). Inicialmente, compara a fortuna a um rio furioso, que arrasa tudo por onde perpassa. A seguir, afirma que os homens, nos tempos de calmaria, podem construir diques e barragens para evitar novos prejuízos em caso de nova enchente. Desse modo, o governante forja sua *virtù* na luta diária contra a adversidade do mundo e dos homens, na sua ação prática sobre um mundo em que, constantemente, o exercício do poder é posto à prova. É sob esse signo que Maquiavel enfatiza que o destino dos homens é definido pelas suas ações e não pela fortuna.

44

A constatação da *virtù* de um governante se dá somente com o resultado prático de suas ações no dia-a-dia do mundo político. Assim, uma ação pode expressar *virtù* em uma sociedade de determinada época e local. No entanto, a mesma ação pode não conter *virtù* em uma sociedade de outra época ou local. Ou seja, a *virtù* se refere à disposição de realizar o que determina a necessidade política, seja uma ação boa ou má pela ótica moral ou religiosa. A *virtù*, desse modo, não mais reflete, tão-somente, a boa educação, nobres sentimentos ou a observância de dogmas religiosos. Almeja-se, na verdade, os meios políticos efetivos que permitam a manutenção da vida política. Senellart (2006, p. 240-241) afirma que “a realidade não é mais percebida como o espaço harmonioso onde se manifestam as perfeições singulares, mas como o palco de uma batalha permanente”. Assim, para este autor, a *virtù* “não designa mais uma forma superior de qualificação ética, mas a atitude criativa, própria do homem de Estado, contrária à passividade dos súditos”. E prossegue afirmando que “sendo a conservação do *stato* o fim da *virtù*, não implica mais o emprego de qualidades constantes, mas uma extrema mobilidade de espírito”. O autor arremata afirmando que “não há norma universal da *virtù*, porque seu domínio é aquele, instável, em perpétua mutação, das coisas submetidas ao movimento do tempo” (SENELLART, 2006, p. 240-241).



O certo é que toda ação enfrentará a indeterminação do mundo histórico, a condição errática das ações humanas e o desconhecimento do próprio caminho a ser percorrido. Significa dizer que toda ação é a criação de uma nova realidade política. Para Hebeche (1988, p. 62), a *virtù* é o bloqueio das ameaças da fortuna e a utilização de suas possibilidades criativas. Nesse sentido, pode-se afirmar que Maquiavel entende a *virtù* como a capacidade de perceber a lógica, o significado e o valor das coisas e, assim, agir no sentido de modelar a realidade conforme os fins do governante. Entretanto, a *virtù* não é só uma simples oposição às forças da fortuna e à propensão egoísta do homem. É uma oposição consciente, baseada em conhecimentos, técnicas e estratégias que, se bem utilizadas, resultarão na melhor ação diante das possibilidades existentes no mundo político. Segundo Ames (2002, p. 136), a *virtù* é o conhecimento prático da história e da condição política do homem utilizada para melhor apreender a situação presente e agir da melhor maneira possível. Assim, a concretização da *virtù* não prescinde do domínio de certas técnicas e estratégias. Nesse aspecto, esclarece Ames (2014, p. 89-90) que

A ação que Maquiavel tem em vista não é a instrumental, como a ação técnica que transforma a natureza, e sim a ação estratégica: ação que se dirige a outros homens que, como atores políticos, podem oferecer resistência ou cooperar com a ação proposta. Esta ação é o contingente e o incerto por excelência, pois se defronta com a *fortuna*: o imprevisível e aleatório que interfere no bom êxito das ações. É isso que torna necessária a *virtù* (complexo de aptidões que permite aos homens destacar-se e impor às coisas o rumo por eles decidido), não para controlar a *fortuna* (não há como controlar o imprevisível e o aleatório), mas para encontrar desde dentro da própria ação alguma lógica, alguma maneira de levá-la a bom termo com procedimentos empiricamente eficazes e possíveis (viáveis).

45

O mundo, como já dito, é contingente, aleatório e nada pode o homem fazer para deter o seu movimento. No entanto, até mesmo desse movimento aleatório do mundo podem ser extraídos bons efeitos pelo homem que detém o conhecimento das coisas do mundo e que agir com audácia e precisão. Sobre isso, é válido salientar que se o mundo muda aleatoriamente o seu modo de se expressar, o homem deverá possuir a flexibilidade para acompanhar as mudanças do mundo. Essa é a ideia exposta por Maquiavel no capítulo XXV de *O Príncipe* (2013) e no capítulo IX, do livro 3, dos *Discursos* (2007), cujo título é “*De como é preciso variar com os tempos quem quiser sempre ter boa fortuna*”, demonstrando exatamente a necessidade de flexibilidade que deve acompanhar o espírito do governante. Essa perspectiva revela que a *virtù* não está relacionada somente ao embate com fatores externos ao homem. Em grande parte, reporta-se à natureza do próprio homem que não se adapta facilmente à contingência do mundo e ao fluxo do tempo. Essa é a grande dificuldade do governante: alterar seu modo de agir conforme se alteram os tempos. E tal dificuldade ocorre “[...], seja por incapacidade de apartar-se daquilo a que a sua

natureza o inclina, seja porque, havendo sempre prosperado ao seguir por uma determinada trilha, não pode persuadir-se a desviar-se dela” (*O Príncipe*, XXV). A ausência de *virtù*, assim, está diretamente ligada a uma característica individual do homem, à sua intransigência no modo de proceder e perceber a alteração dos tempos. Desse modo, a *virtù* não se revela somente na contraposição subjetiva do homem ao momento objetivo da fortuna. A fortuna está, como já mencionado, nas coisas do mundo e, portanto, no próprio homem, ou seja, até mesmo na sua subjetividade, com suas dúvidas e deficiências. Segundo Hebeche (1988, p. 65), a *virtù* é também o combate às fraquezas do ser humano. Assim, Maquiavel confere à *virtù* a qualidade da flexibilidade e adaptação diante dos acontecimentos com o propósito de encontrar a medida mais adequada diante da ocasião que o mundo apresenta. A chave do sucesso de um governo consiste em reconhecer a força das circunstâncias, aceitar o que determina a necessidade e adaptar sua conduta aos tempos (SKINNER, 2012, p. 56).

Esse modo de pensar decorre da filosofia humanista, que recolocou o homem no centro do universo, conferindo ao seu livre-arbítrio um valor até então ignorado na filosofia cristã-medieval. E não poderia ser diferente. Somente a revalorização do livre arbítrio poderia fundamentar uma nova teoria da ação, desvinculada e despreocupada com juízos teológicos e morais, eis que a ação ocorre no mundo dos homens e, nele, devem surtir os seus efeitos. Para Maquiavel, a ação política pertence à categoria das ações mais importantes que o homem pode praticar. Por esse motivo, a ação política deve buscar o mais alto nível de perfeição e eficácia, contribuindo decisivamente para a fundação da vida política. A fundação de uma comunidade é a mais nobre das ações políticas, pois é a criação da vida política no mundo desordenado da fortuna e da condição egoísta do homem. Trata-se da substituição do individual pelo mundo político coletivo. É pela grandiosidade do desafio que Lefort (1972, p. 366) afirma que “sem dúvida, a fundação do Estado é o empreendimento mais nobre, o mais perigoso e o mais glorioso que é oferecido à reflexão do teórico, pois ele confere a um povo sua identidade política e requer do príncipe que se joga nela a mais alta *virtù*”. Trata-se, segundo Duvernoy (1974, p. 98), da criação, pelas mãos de um homem excepcional, de um novo mundo político, com novas ordens, leis e objetivos.

Os homens, sem uma vida política bem ordenada, são como uma massa disforme e que, para bem funcionar, devem ser organizados e direcionados à vida coletiva. Cabe ao fundador, portanto, impor a melhor forma aos homens desordenados que encontra no caminho que trilha para a fundação de uma nova vida política. Assim, Maquiavel introduz, em sua linguagem da fundação, a correlação matéria-forma, conhecida desde a antiguidade clássica pelas obras de

Aristóteles<sup>13</sup>. No entanto, Maquiavel não adota o significado e a extensão da concepção derivada da terminologia aristotélica. Para Aristóteles, a forma é eterna e determina as mudanças da matéria, ou seja, a forma tem primazia sobre a matéria. Em sentido oposto, Maquiavel afirma que a forma deve se adaptar à matéria (*O Príncipe*, XXVI). Isso significa que os homens se apresentam como uma matéria disforme, sem qualquer organização, e somente a imposição de uma nova ordem, de uma nova forma, poderá lhes conduzir à vida política tal qual pensada pelo fundador. A correlação matéria-forma é utilizada em várias outras passagens dos *Discursos* e de *O Príncipe*. Maquiavel afirma no capítulo VI de *O Príncipe*, ao tratar dos homens que se tornaram príncipes por sua própria *virtù*, que os homens devem ser encarados como a matéria em que o fundador deverá introduzir a forma mais adequada às suas pretensões: “[...] não podemos concluir que da fortuna eles hajam recebido mais do que a ocasião que a materialidade de suas vidas ofereceu-lhes de poderem nela mesma introduzir a forma que lhes parecida justa.”. No capítulo XXVI de *O Príncipe*, Maquiavel se utiliza dessa relação, por duas vezes, para indicar a ação fundadora de *O Príncipe*. Na primeira afirma que “considerando, pois, todas as coisas discutidas acima, e pensando comigo mesmo se na Itália do presente os tempos são propícios para honrar um novo príncipe, e se há matéria que de ocasião para que alguém prudente e virtuoso pudesse aí introduzir a forma [...]”. E na segunda, afirma que “na Itália não falta *matéria* para introduzir qualquer forma de poder”. Ames (2014, p. 98), analisando a correlação matéria-forma utilizada por Maquiavel para tratar da fundação da vida comum, afirma:

47

Os homens, em sua existência dispersa, são a “matéria” na qual o príncipe introduz a “forma”, isto é, um modo de vida organizado com ordenamentos jurídico-políticos, caracterizada por Maquiavel como Estado. Desse modo, pode-se dizer que o príncipe é construtor de um mundo: ali onde existia somente caos, universo humano disperso, rivalidade de paixões, ele cria um universo regado. Neste movimento, o príncipe faz do próprio homem sua matéria.

O mérito do fundador, portanto, está em dar uma forma conveniente para a matéria (os homens), institucionalizando a nova ordem política.

É possível extrair desse ato de fundação da vida política, tal qual teorizado por Maquiavel em *O Príncipe* e nos *Discursos*, alguns elementos essenciais. Um desses elementos, ou regra geral como afirma Maquiavel, é o de que a fundação é um ato solitário, realizado por um só homem:

E deve-se tomar isto por uma regra geral: que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja desde seu princípio bem

<sup>13</sup>Etimologia aristotélica, cujo significado vem da seguinte classificação, *hylé* em grego significa matéria, *morphé* também em grego que dizer forma. Toda realidade para Aristóteles fundamenta-se em dois princípios, matéria e forma.

ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa (*Discursos*, I, 9).

O motivo dessa exigência se deve ao fato de que “[...] a multidão não é capaz de ordenar uma coisa, porque não conhece o bem que há nela devido às diferentes opiniões que têm entre si” (*Discursos*, I, 9). Assim, Maquiavel entende que somente um único homem pode ser o encarregado da tarefa de criar uma nova realidade política, pois, segundo Ames (2011, p. 30), “Não há ação política mais eficaz do que aquela que condensa, numa só vontade, a vontade e o poder de muitos”.

A exigência de que o fundador realize sozinho a extraordinária obra de criação de uma nova ordem política não é, porém, uma autorização ao poder despótico. Ao contrário, para Maquiavel o fundador tudo pode para efetivamente dar vida a uma comunidade política organizada, desde que “[...] tenha a intenção de querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não a sua própria descendência, mas a pátria comum” (*Discursos*, I, 9).

Outro elemento do ato de fundação é que se faz necessário o uso da força e da violência. Segundo Ames (2011, p. 32), deve-se recorrer a “[...] procedimentos extraordinários para fundar novas ordens institucionais ...”. E o melhor exemplo de tal situação, para Maquiavel, encontra-se na fundação de Roma, mas precisamente no exato momento em que Rômulo assassina seu irmão Remo. Maquiavel ressalta a importância desse momento afastando-se das interpretações que lhe são anteriores<sup>14</sup>, ou seja, desvinculando-se de concepções morais ou meramente históricas, para reconhecer “[...] no homicídio o ato fundador enquanto tal, único capaz de fazer emergir sujeitos políticos” (AMES, 2011, p. 31). Exemplo eloquente dessa afirmação encontramos no comentário que o próprio Maquiavel faz do fratricídio cometido por Rômulo. Segundo ele, é necessário que “[...] se considere o fim que o levou a cometer o homicídio” (*Discursos* I, 9). Ou seja, devemos compreender que Rômulo foi violento “[...] para reconciliar (*racconciare*) e não para destruir (*guastare*)”, como mostra o fato de haver “[...] ordenado um Senado para servir-lhe de conselho” (*Discursos*, I, 9). Não é por outro motivo que a morte de Remo, conforme Ames (2011, p. 32):

representa um sacrifício fundador de extraordinária significação atribuindo à origem de uma instituição ou de uma ordem política um caráter sagrado e inviolável, como se a morte que inaugura tais instituições simbolizasse a pena que acarreta sua transgressão. De outro lado, essa prova violenta de um extraordinário e absoluto poder marca a transformação do poder pessoal em institucional: a

---

<sup>14</sup> Ames (2011, 32) esclarece que as interpretações anteriores, “seja cristã, seja pagã, centra-se na relação meio-fim: ou condena o fratricídio como injustificável, independente do fim proporcionado; ou justifica a morte violenta de Remo por Rômulo, em nome da grandeza do resultado (a fundação de Roma).”

transição do poder e autoridade de “um só” homem para o poder daquilo que somente “muitos” poderão conservar.

É preciso considerar, portanto, que a origem da vida política pode se dar por meio do uso da força e da violência, pois, para se atingir o objetivo são toleradas tais atitudes, mesmo que extraordinárias, comportando, inclusive, o assassinato (até mesmo do próprio irmão do fundador). Assim, apesar da necessidade de demonstrar elevada *virtù*, os fundadores de novas comunidades políticas não podem dispensar o uso da força. São insensatos os indivíduos que, como o líder religioso Girolamo Savonarola, se fiam na prece e esquecem que Moisés estabeleceu seu reino pela força (AMES, 2002, p. 185). Uma das maiores dificuldades da fundação, segundo Maquiavel, reside na necessidade de introduzirem-se novas ordenações e leis, as quais serão os alicerces da comunidade recém-conquistada. No entanto, o príncipe conquistador, ao introduzir a nova ordem, “terá por inimigos todos os que da velha ordem extraíam privilégios e por tímidos defensores todos os que das vantagens da nova ordem poderiam usufruir.” (*O Príncipe*, VI). Desse modo, o príncipe deve valer-se da imposição de sua própria força, pois os príncipes que se apoiam na força de terceiros “sempre terminam mal e não chegam a lugar algum.” (*O Príncipe*, VI). Em sua Legação ao Duque Valentino (RIDOLFI, p. 71-84) e no capítulo VII de *O Príncipe*, Maquiavel exalta as qualidades de César Bórgia acerca da conquista da Romanha, pois a encontrou sem leis e sem ordem, de modo que lhe foi necessário pacificar o território. Para realizar essa tarefa, Bórgia nomeou governador Remirro da Orco, segundo Maquiavel, “homem cruel e expedito” (*O Príncipe*, VII). Portanto, com a finalidade de ordenar o Estado recém-conquistado, Bórgia, conscientemente, utilizou-se da força. Uma vez obtida a pacificação social, percebeu que a continuidade da crueldade já não mais se fazia necessária e poderia até mesmo trazer-lhe o ódio da população, de modo que ordenou a morte do governador por ele próprio nomeado. No fato histórico relatado, percebe-se que Remirro é, por natureza, cruel e somente por meio da crueldade sabe agir. Bórgia, ao determinar a morte de Remirro, não adquiriu a fama de cruel, pois sua crueldade foi utilizada somente no exato momento em que a circunstâncias exigiram uma ação cruel. A ação de Bórgia, para a população sob o jugo de Remirro, foi benevolente com as aspirações do povo. Assim, por meio da crueldade bem empregada, Bórgia tornou-se o benfeitor daquele povo, obtendo seu consentimento para a manutenção de sua posição de governante. Para Ames (2002, p. 186):

esse exemplo ensina que o emprego da força, mesmo na sua forma mais cruel e violenta, tem como o seu outro lado a busca do consentimento popular. É precisamente este último aspecto que parece decisivo: ao mostrar, com a análise da ação política de Cesar Bórgia, que a fundação é, na sua essência, um gesto solitário, Maquiavel ensina que ele somente será eficaz se escapar da pura lógica da força. Quer dizer, é preciso que desde o começo os homens possam acreditar na grandeza dos gestos do príncipe para

que ele próprio possa criar uma imagem positiva de sua obra de modo a torná-la segura e duradoura.

No caso da fundação de um principado, de figura inicial de mero vencedor de uma guerra, que impõe pela força a sua vontade – ou seja, onde a dimensão política anterior foi extinta –, surge a figura do fundador, que cria uma nova realidade política a partir do caos que decorre de toda guerra. Em suma, a realidade destruída pela guerra é recriada, conforme os novos valores do fundador. É necessário, portanto, distinguir a conquista — momento de pura negatividade — da fundação — momento positivo, de criação da vida política. Na fundação, o povo é a matéria que se deve dar uma forma adequada, ou seja, que se deve organizar para criar e conservar a vida política. Assim, a fundação é a combinação do gesto de força do príncipe durante a conquista e da esperança do povo nas novas leis e instituições (BIGNOTTO, 2005, p. 132). Em verdade, não se trata de pura e simples imposição de força física por parte do príncipe, cujo momento pertinente se processa durante o ato de conquista, pois, em seguida, deverá introduzir novas instituições e leis, de modo que o príncipe deverá considerar que, necessariamente, coexistirá com indivíduos que domina, ou seja, sua autoridade sobre o povo deverá ser mantida diariamente, o que não é possível pela imposição desenfreada e perpétua da força bruta. A partir disso, a força física, imposta no ato de conquista, deve ser substituída pela força da lei e das instituições (nova ordem política). Assim, pode-se afirmar que a violência contida na origem da fundação deve ser passageira, utilizada somente enquanto necessária, e substituída o mais breve possível pela força da lei e das instituições, de modo que a ordenação da vida política exaure e transcende a violência da conquista. Segundo Ames (2011, p. 36):

não há, desde o Estado, instituições nem ordenamentos ou leis que não se fundem e se estabeleçam sem um grau de maior ou menor violência, proporcional à violência que visam a suprimir. Isso significa que as ordens e instituições representam sempre a abolição da violência fundadora, a qual foi necessária para eliminar e deixar à margem dela, “fora da lei”, toda outra possível violência; em outras palavras, toda lei, ordem e instituição significa que, fora delas, tudo é crime.

Assim, a fundação não prescinde do uso da força e da violência em seu momento originário. Porém, essa violência somente se justifica se, desde logo, for superada pela instituição de leis e pelos ordenamentos que beneficiem a todos, ou seja, desde que o fundador não utilize da violência apenas para manter o seu poder arbitrário sobre os demais homens. Dessa forma, é preciso que a violência deixe de ser o ato que apenas subjuga os demais homens e passe a ser o ato que cria a dimensão política, ou seja, o ambiente em que a discussão política não mais se resolve pelo uso arbitrário da força, mas por meio do estabelecimento de leis e ordenações impessoais a serem observadas por todos.

Outro elemento do ato fundador foi apontada por J. F. Duvernoy (1974, p. 102/103), no sentido de que - em que pese admitir que a força é uma das características da instauração da vida política - a ordem política pode ser obra da vontade dos indivíduos que instituem e limitam os poderes do Estado e que, sendo obra da vontade, inclusive pode ser revogada por um novo consenso. Assim, existiria a possibilidade de que a vida política possa ser fundada consensualmente, ou seja, teria como característica o acordo entre as vontades dos indivíduos: o contrato. A leitura do capítulo 2 do Livro I dos *Discursos*, o qual trata da origem da vida coletiva em razão da segurança que se poderia obter pela eleição de uma autoridade comum, mais precisamente na passagem em que Maquiavel afirma que, para evitar as injúrias, “os homens se determinaram fazer leis e a ordenar punições para quem as contrariasse. Tal foi a origem da justiça.”, é de onde Duvernoy retira sua concepção de que Maquiavel teria estabelecido o contrato como uma das possibilidades da origem da vida política, pois as vontades individuais realizaram um acordo — eleição de uma autoridade — cujo objetivo é a salvaguarda dos próprios contraentes. Para Duvernoy (1974, p. 102/103), três consequências importantes decorrem dessa concepção de que o contrato pode estar na origem da vida coletiva: a primeira, no sentido de que “a ordem política não é transcendente com relação às vontades individuais porque ela é obra destas vontades. [...]. O Estado não é, então, outra coisa que o produto consciente de uma coletividade de homens...”. A segunda, no sentido de que “[...] O objetivo do Estado é evidentemente definido, não com relação à existência do próprio Estado, mas aos interesses e necessidades dos contratantes.”. Por fim, a terceira consequência é a de que “o contrato é revogável se o objetivo, pelo qual ele foi instituído se acha desviado, falsificado, ou se perdeu seu interesse para os contratantes.” Assim, segundo Duvernoy, umas das linguagens utilizadas por Maquiavel para tratar da fundação da vida política comportaria a origem contratual.

### Considerações finais

A obra política de Maquiavel consiste em uma reflexão sobre a ação humana enquanto instrumento de fundação e conservação de uma comunidade política. Por essa razão, nos pareceu pertinente extrair dela, com apoio em textos de seus comentadores, o entendimento de como a vida política tem sua origem. A questão passa por descobrir como e por quem a vida política pode ser fundada. A ação de fundação é a praticada no mundo histórico, ou seja, em determinada época e perante certos homens. Por isso, ela deve enfrentar a propensão dos homens ao egoísmo e considerar que o mundo é contingente. Diante dessas situações, faz-se necessário buscar uma resposta ao problema da fundação da vida política.

Concluimos que a comunidade política somente pode ser criada por um homem capaz de superar a *fortuna* e a propensão egoísta dos homens, criando as condições necessárias ao estabelecimento da vida política. Nesse momento,

deparamo-nos com a questão que envolve saber quais as qualidades que o homem que pretende fundar a vida política deve apresentar para superar os obstáculos que se apresentam a ele em sua empreitada. Não há dúvida de que o desafio que se impõe é prodigioso. E somente poderá ser superado, da perspectiva de Maquiavel, por um homem excepcional que se poste acima do egoísmo próprio da condição política do homem e imponha a todos, pela razão ou pela força, a vida política organizada. Somente um homem com excepcionais qualidades poderá fazer frente ao imponderável do mundo e inscrever na história suas realizações de forma perene, em favor da fundação da comunidade política. Desse modo, para obter sucesso em sua jornada, esse homem deve possuir características próprias suficientes para demonstrar sensibilidade às alterações do tempo e, assim, confrontar as incertezas da fortuna, fazendo de suas circunstâncias voláteis uma verdadeira ocasião para a ação política bem sucedida. Tais qualidades, concluímos, são sintetizadas por Maquiavel no conceito de *virtù*

Em decorrência da análise que fizemos, podemos concluir que a *virtù* pode ser considerada como a qualidade que o homem deve possuir de se adequar ao contexto em que sua ação se faz necessária. Não é, portanto, um conjunto de virtudes fixas e já familiares, pois a ação de *virtù* se revela de acordo com as circunstâncias do espaço-tempo. Assim, a derradeira e inafastável conclusão é a de que a *virtù* de um homem excepcional é o meio mais adequado para fundar a vida política.

## Referências

- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Tradução de Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- AMES, José Luiz. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Cascavel: Edunioeste, 2002
- \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre Maquiavel*/Rafael Salatini & Marcos Del Roio (organizadores). – Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 89-90.
- \_\_\_\_\_. Liberdade e Conflito – O confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel, in *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 179-19.
- \_\_\_\_\_. *A concepção maquiaveliana de necessidade política*. Apresentado na ANPOF 2014, em outubro de 2014, na cidade de Campos do Jordão/SP.
- \_\_\_\_\_. Lei e violência ou a legitimação política em Maquiavel. In *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.21-42, 2011.
- \_\_\_\_\_. Desejo e necessidade e as linguagens da instauração em Maquiavel. *Dossiê Estudos Filosóficos. Temas e Matizes*, nº 06, segundo semestre de 2004.
- ARISTÓTELES, Política. Tradução, introdução e comentários de Mário da Gama Kury. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 1997.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.



\_\_\_\_\_. *A Antropologia Negativa de Maquiavel* in: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

\_\_\_\_\_. Introdução aos *Discursos*. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUVERNOY, J. F. *Para conhecer o pensamento de Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM, 1974.

HEBECHE, Luiz Alberto. *A guerra de Maquiavel*. Ijuí: UNIJUI, 1988.

KRISTELLER, Paul. *Tradição Clássica e Pensamento Renascentista*. Trad. Port.

Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1979.

LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *Machiavel: La Dimension Économique du Politique*. In *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1978.

PLATÃO. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: LM&P, 2012.

\_\_\_\_\_. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

Submissão: 05.10.2017 / Aceite: 08.11.2017

## Política e poder em Hobbes

### Politics and power in Hobbes

GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO<sup>1</sup>

**Resumo.** Este trabalho procura examinar a ideia hobbesiana de busca pela estabilidade política que perpassa suas obras, fundamentado no pacto e na soberania. Como preservar o aperfeiçoamento da vida em sociedade? Isto só pode ocorrer se houver um centro estável. Argumentaremos que a estabilidade política, é dada com a figura do soberano em primeiro plano. Na primeira parte deste trabalho, apresentamos, em traços gerais, o esquema contratualista de Hobbes. Na segunda parte, sugerimos que a Soberania, a Lei Natural, a Lei Civil, bem como o exercício da Justiça e a regra da interpretação da Lei, na realidade, são fundamentos teóricos que Hobbes elabora com o intuito de garantir estabilidade à vida social, mas o medo sempre permanece (ainda que com o soberano esta paixão tenha função pacificadora).

**Palavras-chave:** Hobbes. Estabilidade. Direito. Contratualismo. Soberania. Legitimidade.

**Abstract.** This elementary work examines the Hobbesian idea of seeking political stability that permeates his works, based on the pact and sovereignty. In fact, in a world where each is master of himself (and there is no institutionalization of laws), is characterized as a world war of all against all. War implies the destruction of civilization, culture, art and science. How to preserve the improvement of life in society? This can only occur if there is a stable center. We argue that political stability is given to the sovereign figure in the foreground. In the first part of this work, we present, in general terms, the contractualist scheme of Hobbes's state of nature and the artificial creation of the Political State. In the second part, we suggest that the Sovereignty, Natural Law, Civil Law, as well as the exercise of justice and the rule of interpretation of the law, in fact, are theoretical foundations that Hobbes elaborated in order to ensure stability of social life, but fear always remains (even with the sovereign this passion has pacifying function).

**Keywords:** Hobbes. Stability. Law. Contractualism. Sovereignty. Legitimacy.

## Introdução

No estudo do pensamento de Hobbes, pesquisas apontam que o capítulo mais conceitual do *Leviatã* é o capítulo XVI<sup>2</sup>, onde ele trabalha os seus conceitos centrais. Por isso mesmo é o mais complexo, no sentido de que é necessário compreender este capítulo para compreender toda a obra. Refletindo sobre o problema das coisas e da vida humana, Hobbes se apoia na possibilidade de tudo explicar matematicamente, fundamentando-se na ideia de movimento. Nosso autor concebe o universo como uma massa corpórea, onde a variedade das coisas e dos acontecimentos se explica pela variedade dos movimentos que afetam as diversas partes desse corpo. Foca, sobretudo as suas reflexões para a vida moral e social

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia na UNIOESTE. Doutor em Educação pela UNICAMP com estágio pós-doutoral em Filosofia pela UFMG. E-mail: gilmarhenriqueconceicao@hotmail.com.

<sup>2</sup> Este capítulo intitula-se: “*Das pessoas, autores, e coisas personificadas*”.

(HOBBS, 2005). Hobbes caminha na contramão da tradição filosófica e a escolástica, divergindo, especialmente, da concepção aristotélica de natureza humana. O conceito de ‘povo’, desde os gregos indica que um povo sempre é preexistente ao Estado. Ora, Hobbes rompe com isso; para ele povo é uma construção artificial: não realiza nada. Não há povo antes do soberano. Consequentemente em Hobbes não temos cidadãos, e sim súditos. O real concreto é o indivíduo. De modo que faz sentido a interpretação de que o ‘pai do liberalismo’ talvez não seja Locke, mas Hobbes.

Na realidade, em termos da ideia de representação temos dois modelos: Aristóteles (coletivo)<sup>3</sup> e Hobbes (individual). Assim, no caso do representante ser constituído por muitos homens, a voz da maioria deverá ser considerada a voz de todos eles. De acordo com Hobbes, a ideia de representação articula-se com a ideia de portador da pessoa de outrem, ou que atua em seu nome. Como multidão não é ‘um’, mas ‘muitos’, ela não poder ser tomada por um só, e sim por muitos autores, de cada uma das coisas que o representante afirma ou realiza em seu nome; visto que cada um transfere ao seu representante comum a sua própria autoridade em particular. Ocorre dessa maneira que a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante (HOBBS,). A única forma de instituir um tal poder comum, que seja capaz de manter os homens em segurança, é que todos conferiram a sua força e poder a um homem (ou a uma assembleia de homens), que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade, que dará estabilidade ao corpo social. Para Hobbes, a multidão como unidade numa só pessoa, denomina-se República. Estamos nos referindo ao pacto recíproco, de submissão, de transferência do direito de governar a si mesmo; transferidos irrevogavelmente ao soberano. Daí que poder político passa a ser relação de comando-obediência, pois a legitimidade vem de baixo e o comando vem de cima. Porquanto, com a celebração do pacto surge a sociedade política organizada, expressa na pessoa do soberano, que é aquele que possui os poderes necessários para proteger a vida social contra a violência. O poder do soberano é ilimitado e o poder do súdito de obedecer é limitado. Limitado porque o limite do súdito é o de permanecer vivo.

O pensamento hobbesiano é um pensamento de crise social<sup>4</sup>, e de busca de sua superação, mediante o estabelecimento de um centro decisivo de poder. Em sua

<sup>3</sup> Conforme o Estagirita, a “cidade ou a sociedade política” é o “bem mais elevado” e por isso os homens se associam em células, da família ao pequeno burgo, e a reunião desses agrupamentos resulta na cidade e no Estado (“Política”, cap.I, Livro Primeiro).

<sup>4</sup> Renato Janine Ribeiro escreve que: “O medo, gêmeo de um pensador, marcando-o desde o nascimento, enlaçado a ele feito herança ou gene, como seu direito ou natureza; a vida e a obra de Hobbes são pontuadas por esta paixão” (RIBEIRO, 1999, p. 16).

*Epístola ao Leitor*<sup>5</sup>, Hobbes deixa claro as bases de seu pensamento e adianta que a filosofia que apresenta não é a do tipo que produz pedras filosofais, nem a do tipo que se encontra nos códigos metafísicos: “Ela [sua filosofia] é, sim, aquela que constitui a razão natural do homem, percorrendo diligentemente de alto a baixo as criaturas e retornando com um relato verídico de sua ordem, causas e efeitos” (HOBBS, 2005). O racionalismo, o materialismo, o nominalismo, o mecanicismo e o naturalismo influenciaram Hobbes na definição dos conceitos referentes ao Estado, bem como na estruturação de sua teoria política. Assim, chamemos a atenção para dois princípios hobbesianos do conhecimento: o empirismo e o racionalismo, visto que o problema do poder é abordado em todos os níveis da filosofia física, antropológica ou política. Hobbes diferencia o poder em *potentia* e *potestas*.<sup>6</sup> A ideia de ciência do homem como ciência do poder organiza toda a obra de Hobbes, onde não há verdades inatas; é uma obra do homem, cujo objeto é o homem.

Foi o contexto em que viveu Hobbes que lhe lançou desafios teóricos. Evidentemente, a riqueza e o vigor do pensamento deste pensador gera as mais divergentes interpretações, nestas se explicitando e se renovando para além do próprio tempo em que viveu Hobbes (CONTI, 2010). O exercício deste artigo procura realçar o esforço de Hobbes em resolver problemas políticos de seu tempo e de épocas vindouras. É sabido o quanto Hobbes vivenciou períodos de agitações políticas e sociais e disso também resulta sua preocupação com a legitimidade do poder político, com a extensão da guerra e com as crises estruturais na Inglaterra, na França, na Alemanha, e em toda Europa. Para sermos mais precisos, Hobbes elabora seu pensamento em meio à passagem do *Medievo* para a *Idade Moderna*, tal como Maquiavel<sup>7</sup> e Montaigne<sup>8</sup>. Ainda que defenda a monarquia, Hobbes contesta o

<sup>5</sup> HOBBS, Th. *Elementos de Filosofia* – Primeira Seção – Sobre o Corpo. Parte I – Computação ou Lógica. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005 (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução).

<sup>6</sup> *Potentia* designa a potência ou a força, ou seja, capacidade de produzir ou sofrer efeitos. Essa capacidade não encerra virtualidade alguma, e a potência é sempre em si mesma um ato, mas cujos efeitos dependem das condições exteriores. *Potestas* designa a potência investida do direito, ou seja, a princípio o poder político; esse poder não é natural, mas artificial. (HUISSMAN, p. 505).

<sup>7</sup> Montaigne é leitor de Maquiavel, e com ele estabelece muitas afinidades (CONCEIÇÃO). O pensamento político de Maquiavel deveria ser situada a meio caminho entre a Idade Média e a modernidade: por um lado, diferentemente das doutrinas medievais, renuncia a qualquer finalidade ético-religiosa em relação à comunidade política; por outro lado, porém, não se concentra sobre o indivíduo, como o farão Hobbes, Locke, Kant entre outros (AMES, p. 295, 2011).

<sup>8</sup> Curiosamente, há uma passagem no capítulo XIV do *Leviatã*, quando Hobbes se refere à necessidade de cumprir os pactos aceites por medo, que é textualmente bem parecido com o que escreve Montaigne acerca da promessa feita a bandidos por medo. Comentando esse tópico, escreve Montaigne que também aos bandidos é preciso cumprir a palavra dada, pois o cumprimento da palavra empenhada não depende do valor moral da pessoa a quem foi feita a promessa: “Ladrões aprisionaram-vos; voltaram a libertar-vos, tendo obtido de vós o juramento de pagardes determinadas soma; é errado dizer que um homem de bem estará desobrigado de sua palavra sem pagar, estando fora das mãos deles. Não é assim. O que o medo uma vez me fez querer, sou obrigado a continuar querendo sem o medo, e mesmo que ele tenha forçado apenas minha língua sem a

chamado *direito divino* que era utilizado para justificar as monarquias europeias. O soberano, em Hobbes não está legitimado por um poder divino ou transcendental para governar sob suas idiossincrasias pessoais, mas pela transferência da vontade e poder de agir na defesa da ordem estabelecido como um poder centralizado e dotado de força, pela lavratura consuetudinária do *contrato social*. Em Hobbes a sociedade é organizada pelo Leviatã, (uma pessoa jurídica e abstrata) que se concretiza em um governo constituído, seja por uma monarquia (como prefere Hobbes) seja por uma aristocracia, seja por uma democracia. Porém, Hobbes julga que democracia é a ausência de governo e que não se pode classificar a anarquia como uma espécie ou forma de governo.

Logo nas primeiras linhas do capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes escreve que a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito (HOBBS, 1983, p. 74). Portanto, em razão desta igualdade, quando dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo, tornam-se inimigos. Esta é uma realidade de desconfiança de uns em relação aos outros. Outro detalhe que chama a atenção é que Hobbes discorda da ideia de sociabilidade natural dos seres humanos: “Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1983, p. 75). A natureza dissociou os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se. Em seguida, Hobbes aponta as três causas mais importante de discórdia entre os homens: competição, desconfiança e glória. Entregues em tal realidade instável, não há nada de duradouro socialmente que possa ser mantido. Ou seja, a insociabilidade e as causas de discórdia requerem um poder capaz de manter a todos em respeito, porque nada mais miserável que um Estado onde civilização alguma, paz alguma, são possíveis:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumento para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (HOBBS, 1983, p. 76).

---

vontade, ainda assim sou obrigado a fazer de minha palavra mealha certa. Quanto a mim, quando por vezes ela irrefletidamente ultrapassou meu pensamento, tive escrúpulo em renegá-la” (III, 1, p. 22). Claro, Montaigne não se refere a pacto.

Em tal realidade, nada pode ser injusto, não há bem e mal, nem justiça e injustiça, nem muito menos o ‘meu’ e o ‘teu’, pois se trata de guerra de todos os homens contra todos os homens. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Desse modo, a fim de viverem em paz uns com os outros e de serem protegidos surge a necessidade de que os homens concordem e pactuem, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles. Portanto, todos deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem (ou assembleia de homens) tal como se fossem seus próprios atos e decisões (HOBBS, 1983, p. 107). Trata-se da instituição do Estado: “é desta instituição do Estado que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido” (HOBBS, 1983, p. 107).

Com Hobbes, o conceito de autorização será determinante no curso da história. A renúncia do súdito cria a autorização do súdito ao soberano, de modo que se deve querer o que o Estado quer. Quem não proceder assim deverá ser punido pelo soberano. Mas, o fundamento do direito de punir não se encontra nas renúncia, nem na transferência. Na realidade, o direito de punir nasce com a autorização da invenção do soberano. Tudo isso pelo fato de que os pactos, para Hobbes, tem como fundamento a espada.

Conforme Oliveira (2012), Hobbes discorda das ideias costumeiras acerca do fundamento divino ou natural da sociedade, destacando a centralidade do indivíduo, fundamentando a legitimidade da constituição do Estado moderno na realização de um duplo contrato: entre os indivíduos que constituem a sociedade e destes com o soberano. Este duplo contrato possibilita a secularização do fundamento do poder, a legitimação racional do estabelecimento de um conjunto de prerrogativas do soberano e de deveres dos súditos. Porém, se buscarmos o capítulo XVII do *Leviatã*, objetivando verificar até que ponto essa hipótese de ‘duplo contrato’ se sustenta, quer nos parecer que Hobbes não admite um duplo contrato no sentido colocado. Dentre os deveres dos súditos está o de obedecer às ordens do soberano (por meio das leis civis) e de se comportar conforme o contrato. No que tange às prerrogativas do soberano, a principal é que ele pode fazer valer o direito, mesmo nas situações em que haja resistência. Considera que este é o custo a ser pago pelos súditos para ter estabilidade social, mediante uma vida segura e pacífica no Estado. Deste fato surge o direito de punir, que se justifica na medida em que é utilizado para a proteção do bem comum, para a preservação de todos e evitar a desestabilidade e a volta ao estado de natureza.

### **Hobbes e o corpo social**

Hobbes teve uma formação refinada, conheceu os pensadores clássicos e sabia grego e latim. Bem jovem, ainda, foi admitido como estudante na Universidade de Oxford, onde dedicou-se à lógica e à filosofia. Tinha interesse também por física, o que o levou a estudar obras de Galileu, Kepler e Euclides. Todos estes elementos teóricos aparecem em seus escritos. Como ‘mecanicista’, considera que as pessoas são seres de matéria e movimento, por isso submetem-se às mesmas leis da natureza que os objetos físicos. A explicação mecanicista do universo de Hobbes, opunha-se à interpretação teleológica aristotélica e escolástica. Hobbes diverge da concepção aristotélica do *zoon politikon*, que entendia o homem como um animal político (HOBBS, 1983, p. 25-26). Argumenta que a disposição natural do homem não é para a vida harmônica em sociedade, longe disso: é regida pelo egoísmo e pela busca de autopreservação. Do mesmo modo, contrariamente à tradição aristotélica-medieval, (que considerava que o ser humano era naturalmente político ou social), Hobbes argumenta que o homem só busca companheiros por interesse, ou necessidade, consequentemente, a sociedade política é o fruto artificial de um pacto voluntário<sup>9</sup>, de um cálculo de interesse.

A única realidade natural e tangível é o indivíduo que deve ser estudado em sua natureza e na dinâmica de suas paixões. Hobbes escreve que somente podemos conhecer algo do mundo exterior a partir das impressões sensoriais que recebemos dele. De acordo com Hobbes o conhecimento vem por meio dos sentidos, sendo que a paixão é mais forte que a vontade. Segundo ele, a paixão tem duas formas fundamentais; a tendência e aversão (amor e ódio). Dessa maneira, como na vida em sociedade nos encontramos envolvidos numa rede de influências, umas favoráveis, outras hostis. As reações das nossas paixões constituem uma luta de potência. Destarte, Hobbes compara a nossa vida a uma corrida em que o nosso fim e a nossa recompensa seria ultrapassar os nossos concorrentes, em diversos movimentos de paixões:

Esforçar-se, é desejo. Afrouxar, é sensualidade. Considerar os que vem atrás de nós, é glória. Considerar os que vão adiante, é humildade. Perder terreno olhando para trás, é vanglória. Ficar retido, é ódio. Voltar sobre os seus passos, arrependimento. Manter-se em folego, é esperança. Estar cansado é desespero. Esforçar-se por atingir o mais próximo, é emulação. Suplantá-lo ou lança-lo por terra é inveja. Resolver-se a transpor um obstáculo imprevisto, é cólera. Transpor um obstáculo com facilidade galharda, é grandeza de ânimo. Recuar perante pequenos obstáculos, é pusilanimidade. Cair de improviso, é disposição para chorar. Ver cair outrem, é disposição para rir. Ver ultrapassar alguém contra nossa vontade, é compaixão. Ver que tomam a dianteira contra a nossa vontade, é

<sup>9</sup> Por meio do pacto (em que cada um renuncia ao governo de si mesmo) foi criado o Estado: “cedo e transfiro meu direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de que transfiras a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações” (HOBBS, 1983, p. 82).

indignação. Ligarmo-nos a alguém é amor. Impelir para diante de nós aquele a quem nos ligamos, é caridade. Ferir-se por precipitação, é vergonha. Ser continuamente ultrapassado, é miséria. Ultrapassar continuamente o que vai adiante, é felicidade. Abandonar a corrida, é morrer (THONNARD, 1968, P. 544-45).

Na mesma direção deve-se evitar a ingratidão, os ultrajes, o orgulho que tornam extremamente difíceis a concórdia, sempre recorrendo a um árbitro imparcial e desinteressado. No âmbito da moral e da política, sua ideia pode ser anunciada do seguinte modo: os súditos do Estado são individualistas e só se juntam em comunidade por entenderem que esse é o melhor meio de sobrevivência. Todavia, ainda que convencional, o Estado sempre existiu, e a regressão ao estado de guerra só tem realidade na forma de guerra civil. O ser humano entra na ordem moral entrando na vida civil pelo pacto social, ditado pela razão para obter a paz, a justiça e a virtude moral.

Em outras palavras, Hobbes compreendia que, no acordo que viabiliza o Estado, está a manutenção da paz. A preocupação com a paz pública o impeliu a escrever, inclusive, a sua obra *Leviatã*, que foi escrita durante a Guerra Civil Inglesa<sup>10</sup>. O contexto de intermináveis lutas pela conquista do poder político com massacres e derramamento de sangue, leva ao terror, e à falta de segurança. De fato, esses eram os sentimentos que preocupavam a Hobbes, que entendia que sem estabilidade permanente a sociedade se destrói. O temor da morte é o primeiro motivo da busca pela paz, que consiste na sua salvação e liberdade. Porém, em tal sociedade não há justo nem injusto, visto que não há critérios, nem poder absoluto.

O conceito de ‘estado de natureza’, conforme Hobbes se constitui como uma guerra de todos contra todos, visto que, na ausência de uma comunidade política, todos as pessoas teriam licença para possuir quase tudo, sem limites definidos e, como não haveriam restrições, exerceriam suas paixões e desejos conforme lhes aprouvessem. A única forma de se reger as condutas entres os seres humanos é pela força. Todavia, como vimos, em todos os lugares onde há igualdade de forças é a luta que ‘resolve’ os conflitos, todavia dessa luta ninguém poderá sair vitorioso. Os seres humanos são iguais em seu conjunto, ainda que haja alguém mais forte que o outro, este pode vencer pela astúcia; e são, portanto, concorrentes (e, assim, vivem em um constante estado de guerra). Os fortes e os fracos têm medo. Na realidade, a causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança. Esta situação

<sup>10</sup> Quando retornou à Inglaterra, Hobbes coloca-se como defensor do rei, ameaçado pela revolução liberal e escreve a este propósito, o seu primeiro tratado: *The Elements of Law natutal and politic* (1640). Esta obra circulou, inicialmente, em manuscrito e só foi editada em 1650, em duas partes: *Human nature* e *De corpore político*. Na realidade, trata-se de um resumo do sistema desenvolvido em dois de seus grandes livros: *De Cive* e *De Homine*. (THONNARD, 1968).



inclui tanto a guerra quanto os conflitos e as dificuldades extremas em geral. Nas palavras de Hobbes:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (HOBBS, 1983, p. 75).

Em tal realidade, não haveria possibilidade para que as grandes realizações da humanidade fossem possíveis. Ou seja, a indústria, as grandes navegações, bem como as descobertas, a fabricação de produtos sofisticados, dependem de algum tipo de estabilidade para as transações e manutenção daquilo que se produz. Caso contrário, assombrados pelo risco constante de uma morte violenta, ou mesmo da tomada de sua produção, os homens não teriam como produzir artes, literatura ou a própria sociedade organizada. Unicamente, com a criação do Estado, por meio do pacto, se experimentará a paz e a prosperidade. Sem um centro físico que proporcione estabilidade os movimentos são caóticos.

61

Assim, como forma de contornar esta situação de absoluta incerteza, as pessoas aceitam o mencionado contrato social, estabelecendo assim a sociedade civil. Sociedade civil, em Hobbes, se caracteriza por uma reunião de indivíduos sob uma autoridade soberana, para a qual todos concordam em ceder direitos, ou parte de seu direito natural a toda as coisas, em troca de proteção, particularmente como meio de garantia dos acordos entre indivíduos. A caução dos acordos está na autoridade do soberano: "Àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos" (HOBBS, 1988, p. 106). Tendo em vista a estabilidade social, o Estado centraliza as decisões públicas.

### **O Leviatã como epicentro da estabilidade social**

O *Leviatã* que estabelece e salvaguarda a paz comum é conforme a razão reta e, com ele, vem as noções de justo e bom, moralmente. Hobbes não vê a maldade humana como uma espécie de essência. Por isso é importante salientar que o 'realismo' hobbesiano não pode ser confundido com 'essencialismo'. Não é a natureza, mas as condições de existência em estado de natureza que tornam o homem tal como vem sendo. Em razão do interesse em garantir a sobrevivência de cada um, os homens no estado de natureza se uniram e firmaram um pacto de

submissão com a intenção de transferir o direito natural individual para um terceiro que irá substituir a vontade de todos (a todos representando). Portanto, o contrato social é a origem do poder político, no qual ocorre a transmissão total dos direitos naturais absolutos dos homens a um terceiro (o soberano). Segue a isso que como a transferência dos direitos naturais ao soberano é absoluta, o poder político do soberano é uno, indivisível e indissolúvel. Como forma de garantia do poder do soberano, Hobbes argumenta que, na realidade, dois pactos foram firmados em um só momento: os homens naturais se constituem em sociedade política; ao mesmo tempo em que se submetem a um senhor. Porém a terceira parte (o soberano), não está obrigado pelo pacto, nem a ele deve se submeter, uma vez que o contrato, prevê um único pacto firmado entre os homens e não entre eles e a terceira parte. Em outras palavras, o contrato social, fundador do Estado Político, foi celebrado pelos homens entre si e não entre os homens e o soberano. De forma que soberano, goza de liberdade ilimitada<sup>11</sup>.

Em suma, o poder político, conforme Hobbes, possui quatro características: a) O poder é absoluto, uma vez que o rei, ou a assembleia de homens não estão sujeitos as leis que criam; b) O poder é concentrado (agrega o executivo, o legislativo e o judiciário); c) O poder é impositivo, para controlar todas as manifestações políticas e culturais da sociedade; d) O poder é regulador e detentor da esfera econômica.

A espada da justiça desempenha uma função importante na concepção de Estado hobbesiana, uma vez que esse tipo de artifício desarma o conflito entre os homens no que se refere ao uso das vontades particulares. Hobbes escreve que “[...] considerando que todo homem supostamente faz todas as coisas tendo em vista o seu próprio benefício, ninguém pode ser árbitro adequado em causa própria [...]” (HOBBS, 1983, p. 134). Desse modo, os conflitos entre os súditos não precisam ser resolvidos entre si por si mesmos, mas por meio da justiça. Ora, isso nada mais é do que a efetivação do desejo de viver em segurança. O medo figura entre as paixões complexas que dizem respeito ao comportamento pacífico ou belicoso dos seres humanos. Conforme Hobbes, no estado de natureza o medo é a paixão dominante, causando desordem; e a estabilidade não é possível. Porém, esse mesmo medo também se encontra na origem da sociedade, só que, nesta, o medo é a causa da ordem no estado civil, produzindo estabilidade. No estado de natureza temos o medo de todos, já no estado civil temos o medo ao soberano. Observaremos, assim, que a legitimidade do soberano (a quem se deve temer) somente se garante se ele

<sup>11</sup> “É confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviços a ela” (HOBBS, 2003, p. 154).

cumprir com suas obrigações: garantir a paz e a vida social regular do Estado (HOBBS, 1983).

Consoante a isso, ainda que o pacto seja voluntário, nem mesmo o temor da morte (a que Hobbes se refere em várias circunstâncias), e a voluntariedade de defender as leis de natureza, são suficientes para garantir o necessário convívio em sociedade e o respeito ao contrato. Requer-se para isso a necessária presença da força do Estado, pois os pactos sem espadas não são mais do que palavras. Quanto à propriedade, do mesmo modo que ocorreu com os demais direitos naturais, a propriedade passou a ser um dos atributos da soberania e, como tal, passou a ser regulamentada pelo Estado, pelas leis do Estado. Resulta assim que a propriedade é uma relação jurídica e sua legitimação, uma emanção do poder soberano, da vontade do Estado. No que se refere à justiça, é o Estado que possui o direito de ouvir e julgar o que diz respeito às leis e aos fatos, visto que possui o monopólio da justiça.

Como se pode observar, Hobbes fundamenta a sua teoria do direito, da lei e da instituição do estado numa antropologia, pois julga que a sociedade não é mais uma totalidade natural, e sim uma realidade artificial e frágil, que depende do consentimento dos homens. Somente pode ser justo ou injusto aquilo que está sob um pacto ou uma lei. Ora, como o soberano não é parte do pacto, não está, assim, submetido a nenhuma lei. Aquilo que se denomina justiça e injustiça apenas são aplicáveis aos súditos (aqueles que participam do pacto). Por esta razão, os súditos cometem injustiça no momento em que descumprem o pacto, rompendo com a finalidade do Estado. Por sua vez, o soberano se constitui como o princípio de justiça e injustiça. Por isso mesmo, o soberano não pode ser julgado sobre se determinada ação praticada por ele foi justa ou injusta. Ele está fora do pacto e surge para julgar os súditos, defendendo a conservação do Estado e a finalidade para a qual foi criado (para garantir a paz e segurança), ou em outras palavras: a estabilidade social. Assim, o soberano está acima do pacto, e o contrato já feito não pode mais ser cancelado<sup>12</sup>. Não há legitimidade na deposição do soberano e nem em sua morte, uma vez que foram os próprios súditos que, pelo pacto, transferiram a ele seus direitos, assumindo dessa forma, como seus todos os seus atos. Nesta direção, o súdito que agir para punir o soberano, na realidade, estará castigando a si e aos outros por seu ato. Institucionalmente todos os súditos são autores de tudo aquilo seu soberano fizer. Entretanto, existem algumas liberdades que os súditos não transferem pelo pacto. Por exemplo: o direito de autodefesa:

<sup>12</sup> O pacto de fundação do Estado Político é irreversível não somente para os homens que o celebraram, mas também para o próprio soberano: "dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração" (HOBBS, 1983, p. 108).

Os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos. [...] Ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem. Por consequência, que a obrigação que às vezes se pode ter por ordem do soberano, de executar missão perigosa ou desonrosa [...] quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusas; mas, caso contrário, há essa liberdade (HOBBS, 1983, p. 133).

Em razão disto, um ato de resistência que atente contra o direito à vida do súdito não constitui, *per se*, uma injustiça visto que, neste caso, não se está violando o pacto de autorização. Ou seja, o súdito está agindo simplesmente no plano da lei de natureza, e a justiça e injustiça só têm validade em relação à lei civil. De fato, o Estado tem uma causa jurídica (a cessão dos direitos de cada um para o soberano), o que não significa que as pessoas estejam por esta razão desprovidos de direitos. Já mencionamos que o Estado deve garantir a segurança, a estabilidade e a paz, e, se isto não for feito, as pessoas recuperarão o direito natural de proteger-se e defender-se com suas próprias forças. Ou seja, tudo o que o soberano faz não é *ipso facto legítimo*, e a própria justiça não teria mais sentido se o soberano não agisse em conformidade com a justa razão, seguindo as prescrições das leis naturais.

### Considerações finais

Resgatemos, portanto, a ideia nuclear que percorre este trabalho: apresentar a maneira com que Hobbes teoriza o Estado como necessário para a estabilidade social. Salientamos, aí, que a ideia de soberania é o fundamento da ordem pensada por Hobbes. É o soberano que cria a ordem social e que lhe garante a estabilidade. Ou seja, é necessidade de um Estado soberano como forma de manter a paz civil que acompanha a reflexão hobbesiana. Portanto, o Leviatã surgiu do acordo de vontades entre os homens para garantir a paz e a defesa de todos, sem o qual pereceriam.

Observamos que, em Hobbes, povo somente existe ‘no’ e ‘pelo’ soberano. Concretamente, o que existe são indivíduos, por isso aquilo que funda a unidade é o soberano. O que existe antes do Estado é uma multiplicidade de indivíduos; não há comunidade política.

De acordo com Hobbes, as paixões que nos guiam são o medo e a esperança, portanto se constituem em motivações capazes de dar vida à sociedade civil. Assim sendo, o Estado mobiliza tais sentimentos pela lei e pelo controle, uma vez que o indivíduo não reconhece o direito do outro, ignorando o princípio da reciprocidade. É este o sentido da necessidade do Estado: como somos incapazes de regular a nós mesmos surge o Leviatã para criar regras e punir, objetivando preservar a estabilidade social. Porquanto, como o soberano pode empreender qualquer ação

para preservar o bem público, ele não comete injúria. Mais ainda: mesmo afrontando a lei, o soberano não comete injustiça<sup>13</sup>. Quem é livre não é o indivíduo, mas o Estado. Ou melhor, a liberdade dos súditos está no direito, e todos os direitos vêm da autorização. Como vimos, pacto é autorização. Assim, a liberdade dos súditos consiste em fazer aquilo que a lei não proíbe.

Hobbes articula os desejos satisfeitos, ou que buscam por sua satisfação, (mas, que não pode ser plenamente e para sempre satisfeitos) ao desejo de poder. Além disso, poder entre os homens suscita oposição, visto que a competição pela riqueza, pela honra, pelo mando e por outros poderes conduz à luta, à inimizade e à guerra (HOBBS). Conforme Hobbes, a felicidade é o fim de todo homem, mas nunca é um momento estável e sim como resultado de apetites, desejos e inclinações satisfeitos. Porém, ser feliz é poder usufruir, gozar, ter prazer em algum momento:

A felicidade é um contínuo progresso do desejo de um objeto para outro, não sendo obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro. Portanto, as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte da diversidade das paixões em pessoas diversas, e em parte das diferenças no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados (HOBBS, 1983, p. 60).

65

Lembremos que Hobbes dissecou as paixões humanas, notadamente o desejo de poder, e a competição entre os homens. Na lógica de Hobbes, em termos de estabilidade social, a religião ocupa função importante na coesão do Estado, evitando a guerra civil. Claro, a religião subordina-se ao soberano, nos assuntos mundanos, ou seja Hobbes requer a subordinação da religião ao Estado. Argumenta que como o Estado é a forma encontrada para cessar o permanente estado de guerra de todos contra todos, a presença de vários soberanos gera necessariamente as competições e perturba a paz. Como para Hobbes, a Igreja cristã não passa de uma sociedade civil formada por cristãos, também ela deve estar submetida ao soberano. De maneira que é o *Leviatã* que tem a autoridade, mesmo em matéria de culto, de hierarquia e de dogma religioso: nomeia os bispos, determina a liturgia, e resolve as

---

<sup>13</sup> Escreve Hobbes: “Dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível” (HOBBS, 1983, p. 109).

controvérsias doutrinárias. Tal é, conforme Hobbes, o único meio de estabelecer a paz, fim supremo do Estado: *Salus Populi suprema lex*<sup>14</sup>.

Finalmente, ao longo deste nosso texto, nesta espécie de mecanismo universal que constitui o pensamento de Hobbes oferecemos, como recurso metodológico, uma espécie de eixo que denominamos ‘estabilidade’. Esta noção é fundamental no sentido de pensar uma ordem social. Qualquer estabilidade pode sustentar ou equilibrar uma dada sociedade? Entretanto, sem estabilidade, nenhuma sociedade se mantém. Hobbes argumenta que até mesmo o reino das trevas tem sua ordem: no reino de Satanás<sup>15</sup>, aparece a soberania de Belzebu.

Voltemos, porém, para o nosso mundo. No caso da sociedade civil pensada por Hobbes temos o leviatã. Como chamamos a atenção, Hobbes compara o Estado a um ser humano artificial, criado para proteção e defesa da sociedade. Quem quiser pode conferir, lendo a descrição minuciosa do corpo social, feita por Hobbes, no início do livro *Leviatã*.

O pacto tem tamanha importância no pensamento hobbesiano acerca da estabilidade que ele a compara ao *Fiat* do logos divino. Se, no paraíso, foi criado o homem, com o pacto foi criado o Estado. Hobbes vê como uma doença tudo aquilo que ameaça a estabilidade do Estado. Se a dissolução do estado não implica, necessariamente, no retorno ao estado de natureza, ao menos implica no fato de que ninguém mais está obrigado ao pacto. Pois, se a passagem do estado de natureza para o estado civil acontece de fato e de direito, a regressão do segundo para o primeiro, sempre possível, de fato, é impossível de direito (HUISMAN, 2001). Seja como for, com isso não temos mais estabilidade e a sociedade desmorona.

Em outras palavras, se o Estado preservar a segurança de todos, cada pessoa se torna livre para fazer o que bem entender em sua vida privada (HOBBS, 1983). Na realidade, a teoria hobbesiana combate a força social que surge no Estado moderno e que leva a Europa para a guerra: indivíduos que buscam tão somente seus interesses materiais particulares e que são expressos pela burguesia (que se torna cada vez mais poderosa e que parece desagregar perigosamente os fundamentos da vida em sociedade). Dessa forma, não é mais o indivíduo que existe em função do Estado, mas, ao contrário, é o Estado que deve existir em função do indivíduo. Assim, Hobbes acaba fundamentando o poder político a partir de uma lógica instrumental individualista própria do novo espírito burguês nascente, apesar de reagir, em termos políticos, contra esse novo espírito. A base do poder político e das

<sup>14</sup>“*Seja a salvação do povo a lei suprema*”: significando que todas as leis particulares devem ter em vista o bem coletivo. in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <https://www.priberam.pt/dlpo/salus%20populi%20suprema%20lex%20est> [consultado em 20-09-2016].

<sup>15</sup> Cfr.: PARTE 3 – DO ESTADO CRISTÃO e PARTE 4 – DO REINO DAS TREVAS, do livro LEVIATÃ.

relações sociais não é o respeito ao próximo (moral); o temor a Deus (religião); os interesses nacionais (razão de Estado); a honra (códigos da nobreza), mas sim o interesse próprio, o bem-estar e a segurança de cada indivíduo na esfera da vida privada (utilidade) (YAMAUTI, 2001).

## Referências

- AMES, J. L. A formação do conceito moderno de Estado: A contribuição de Maquiavel. *Discurso*. 2011, p. 293.
- CONCEIÇÃO, G. H. *Montaigne e a política*. Cascavel: Edunioeste, 2014.
- CONTI, R. *Liberdade para além do Estado em Thomas Hobbes*. São Paulo, USP, 2010 [Tese de Doutorado].
- HOBBS, T. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Do cidadão*. São Paulo : Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Elementos de Filosofia – Primeira Seção – Sobre o Corpo*. Parte I – Computação ou Lógica. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005 (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução).
- \_\_\_\_\_. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. Trad. Claudia Berlinder, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti, Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JANINE RIBEIRO, R. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- OLIVEIRA, F. A. S. *O direito de punir em Thomas Hobbes*. Ijuí, RS: Edunijuí, 2012.
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002, 2006. (Coleção Paidéia). 3 v.
- THONNARD, A. A. *Compendio de História da Filosofia*. 2 o Vol. Trad. Manuel Antonio Valente Pombo. São Paulo: Herder, 1968.
- YAMAUTI, N. N. A teoria política hobbessiana. *Urutagua*, Maringá, ano I, n. 1, maio 2001. Disponível em: <[http://www.urutagua.uem.br/ruo2\\_politica.htm](http://www.urutagua.uem.br/ruo2_politica.htm)>. Acesso em: 22 de jul. 2001.

## J.-J. Rousseau: A Natureza Enquanto Modelo, a Voz Interior Como Guia – Caminhos para uma Nova Compreensão da Subjetividade e da Liberdade

### J.-J. Rousseau: Nature as Model, the Inner Voice as a Guide - Pathways to a New Understanding of Subjectivity and Freedom

ARLEI DE ESPÍNDOLA<sup>1</sup>

**Resumo:** O meu propósito no presente texto é mostrar, de início, que Rousseau busca definir um modo próprio de filosofar tendo a natureza como uma espécie de modelo ideal para o estabelecimento da cultura, em especial a filosófica. Fazendo-se, numa ruptura com o espírito cartesiano, um pré-crítico das Luzes o filósofo genebrino associa a natureza aos sentimentos e define a consciência, a voz interior, como guia do ser humano tanto na vida privada quanto na vida pública. Mas aí não temos, contudo, uma aterrissagem no individualismo e no solipsismo, pois essa mesma luz que dirige o indivíduo também orienta a fundação da ordem política idealizada; e essa instituição, oriunda do pacto associativo, se apoia nos ditames da vontade geral garantindo a soberania do povo no seu conjunto.

**Palavras-chave:** Natureza. Homem. Subjetividade. Liberdade. Política.

**Abstract:** My purpose in this text is to show, at first, that Rousseau seeks to define a proper way of philosophizing with nature as a kind of ideal model for the establishment of culture, especially the philosophical one. Making himself, in a rupture with the Cartesian spirit, a pre-critic of the Lights, the Genevan philosopher associates nature with feelings and defines the conscience, the inner voice, as the guide of the human being both in private life and in public life. But here we do not have a landing in individualism and solipsism, for that same light that directs the individual also guides the foundation of the idealized political order; and this institution, derived from the associative pact, relies on the dictates of the general will, guaranteeing the sovereignty of the people as a whole.

Keywords: Nature. Man. Subjectivity. Freedom. Politics.

A filosofia, este domínio amplo do conhecimento humano, desenvolvido há mais de 25 séculos no mundo ocidental, apresenta muitas entradas e saídas quando resolvemos dela nos aproximar, tomando decisão de indagá-la, interrogá-la. Se por ventura é algo verdadeiro possuindo sentido dizer-se isto que precede, se é cabível apresentar-se semelhante afirmação, nenhum outro filósofo senão J.-J. Rousseau (1712-1778) é passível de encaixar-se tão radicalmente nesse modo de interpretar. Desenvolver-se uma reflexão a partir do genebrino requer que se entenda, notadamente, que ele empreende uma ruptura com os padrões convencionais da escrita filosófica, com os planos delineados tradicionalmente.

Diferencia-o, sobretudo, este fato de redigir livros em que um é uma espécie de complementação do outro, um lança luz sobre o outro, e que é desnecessário levar-se em conta de forma rigorosa a cronologia aí estabelecida, podendo-se lê-los então

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UNICAMP, com estágio pós-doutoral em Filosofia pela PUCRS. Professor da Graduação e Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UEL. E-mail: earlei@uel.br.



do começo para o final, mas também de trás para diante sem trazer qualquer prejuízo à compreensão do todo. Por outro lado, e mais importante – no presente momento – do que isso que precede, é que o filósofo não faz questão de definir precisamente seus conceitos. Aliás, o genebrino dá-nos, quase sempre, mais de uma ideia sobre um mesmo termo, sobre uma mesma noção, sem enunciar uma lógica muito precisa para seu sistema filosófico, seu arcabouço teórico. Ele o molda de forma assistemática, sendo conduzido geralmente pelos sentimentos, embora se defenda, ao encontrar espaço, por sempre operar com os mesmos princípios mantendo em todo o tempo o mesmo propósito, conectando-se com o interesse unicamente pela verdade. Inclusive, tal é a divisa que lhe inspira ficando com ela comprometido em qualquer que seja a circunstância. Observe-se o que nos traz o segundo prefácio de *Júlia ou A Nova Heloísa* (1761): “*aquele que prefere a verdade à própria glória pode esperar preferi-la à própria vida. Desejais que se seja sempre consequente, duvido que isso seja possível ao homem, mas o que lhe é possível é ser sempre verdadeiro: eis o que desejo procurar ser*” (OC II, *Nouvelle Heloíse*, p. 27).

Quanto às incoerências supostas de suas ideias, no âmbito geral de seu pensamento, Rousseau realiza sua defesa ao se tornar alvo de condenação. Está aqui para provar sua carta a Christophe de Beaumont escrita pouco depois de ser publicado o robusto *Emílio ou Da educação*, o qual gerou ira nas autoridades civis e eclesiásticas pelo conteúdo nele veiculado, capaz mesmo de incomodar quem não aceita uma nova forma de estabelecer-se a filosofia e de enxergar-se efetivamente o mundo. Aí assevera Rousseau:

Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se se quiser, as mesmas opiniões. Juízos contraditórios, no entanto, foram feitos sobre meus livros, porque fui julgado pelos assuntos de que tratei muito mais do que por meus sentimentos (OC, IV, p. 40).

Não restam dúvidas de que Rousseau nas suas reflexões prioriza o paradoxo, o alinhamento do par de opostos, as asserções dicotômicas, mesmo que conserve total unidade teórica e que afirme isto que diz no fragmento acima. Ao leitor pode não bastar ter em conta o *Discurso sobre a desigualdade*, que é desenvolvido a partir de um conjunto de termos dúbios, de ideias controversas, decorrentes da vida concebida enquanto processo, para reconhecer o que acabamos de afirmar. Então, que considere o teor do juízo do *Emílio*, identificado no livro II, que serve como um referencial concludente em tal sentido, legado pelo filósofo, sendo endereçado àqueles que acompanham sua meditação pouco cartesiana: “*perdoai meus paradoxos; é preciso fazê-los quando se reflete; prefiro ainda ser homem de paradoxos do que homem de preconceitos*” (OC IV, *Émile ou de l’éducation*, p. 323).

Tomando-se aqui enquanto algo dado, não deve nos interessar a fundamentação da ideia de que o filósofo de Genebra é um autor notadamente dialético<sup>2</sup> que se soma a tantos pensadores modernos, como o são, por exemplo, Montaigne ou Diderot<sup>3</sup>, que buscam robustecer tal tradição. E isto após os esforços propalados na antiguidade, engendrados primeiro com as investidas de Heráclito, e mais tarde por Platão, trazendo o germe, de certa maneira, do pensar dessa mesma natureza florescente na contemporaneidade; este brota, inicialmente, com Hegel e é consumado na reflexão materialista de Marx e Feuerbach, os quais travaram embate com este autor idealista nunca desvalorizado por seu método, mas sim por sua doutrina, vista como um misto de filosofia e de teologia dado ao abstracionismo e às preocupações com o absoluto que o caracterizam. A proposta de Rousseau, de valorizar a contradição, tendo-a enquanto base do pensamento, é para ser algo dado, entendido, portanto, enquanto ponto pacífico, considerando-se ao final suas nuances e desdobramentos próprios.

Antes nos vale perguntar: por que Rousseau opta por este expediente na construção de seu pensamento? Por que ele trabalha dessa maneira? Por certo, não é gratuita essa escolha! Rousseau deseja fazer um tipo próprio de filosofia, levando em conta o que exerce hegemonia na sua época e que não deverá contribuir para ampliar.

Em sentido geral, mesmo que trabalhe com paradoxos e, por outro lado, retenha e expresse a influência de suas fontes de leitura, Rousseau conserva alguns princípios, baseados em certos valores morais, éticos e políticos, que servem de sustentáculo, que desempenham o papel de fundamento de sua filosofia, por assim dizer, naturalista. Semelhantes princípios podem cumprir o papel perfeitamente de suporte metodológico, de ponto de referência, de escala de medida, na apreciação de alguns argumentos com valor ressonante ou oriundo da vida prática ou da prática na vida, tanto partindo da esfera individual quanto do âmbito coletivo.

---

<sup>2</sup> Lido com essa temática no texto “Notas sobre o Emílio de Rousseau e seus aportes para a tradição dialética” que apresentei como comunicação no “XVI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF”, realizado em Campos do Jordão/SP entre os dias 27 e 31 de outubro, em 2014.

<sup>3</sup> No extenso capítulo XII do Livro II dos *Ensaio*s, intitulado “Apologia de Raimond Sebond”, entre as páginas 175 e 312 da edição brasileira, Montaigne dá mostras de alimentar o espírito dialético. Veja-se a passagem seguinte do referido texto: “Em suma, nós mesmos e os objetos, não temos existência constante. Nós, nosso julgamento, e todas as coisas mortais, seguimos uma corrente que nos leva sem cessar de volta ao ponto inicial. De sorte que nada de certo se pode estabelecer entre nós mesmos e o que se situa fora de nós, estando tanto o juiz como o julgado em perpétua transformação e movimento” (MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*s. Trad. de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Editora Globo, 1962, Tomo II, p. 310). E segue o autor: “Nada conheceremos de nosso ser, porque tudo o que participa da natureza humana está sempre nascendo ou morrendo, em condições que só dão de nós uma aparência mal definida e obscura; e se procuramos saber o que somos na realidade, é como se quiséssemos segurar a água; quanto mais apertamos o que é fluído, tanto mais deixamos escapar o que pegamos. Por isso, pelo fato de toda coisa estar sujeita à transformação, a razão nada pode apreender na sua busca do que realmente subsiste, pois tudo, ou nasce para a existência e não está inteiramente formado, ou começa a morrer antes de nascer” (Idem, *ibidem*).

Simpático ao ideal naturalista, Rousseau lamenta no *Discurso sobre as ciências e as artes*, em mais de um ponto, os efeitos negativos gerados pela intervenção humana na natureza com o desenvolvimento do saber científico e filosófico. A fatalidade é que estávamos no começo dos tempos subordinados, a seu ver, apenas aos imperativos das leis naturais, mas acabamos finalmente sofrendo o domínio exclusivo da arte humana. Com isso: “a elevação e o abaixamento cotidianos das águas do oceano não foram mais regularmente submetidos ao curso do astro que nos ilumina durante a noite” (OC III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 337).

Essa dinâmica artificial, intermediada com a crescente fomentação e os notórios progressos das ciências e das artes, trouxe de forma gradativa a atenuação da virtude, gerando ao cabo do percurso seu aniquilamento no coração humano. A cada passo em frente impresso pelo saber, ganharam forma, mais e mais, a perniciosidade e a deformação moral do ser humano, consolidando-se o desaparecimento daquele ente puro, simples, e sensível. Argumenta, pois, Rousseau: “viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte e observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares” (OC III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 337).

O saudosismo, sentimento que permeia em larga medida a filosofia de Rousseau, mostra-se muito presente no *Primeiro Discurso*<sup>4</sup> quando o autor associa a beleza e a unidade dos costumes ao trabalho desempenhado pela natureza, que cumpre um papel, aliás, tal como se fora a própria providência. Controvertido é que esse panorama sublime parece fadado, entretanto, a não se eternizar no tempo, isolando a chance de podermos apreciar para todo o sempre a simplicidade originária. E semelhante derrocada começa a se anunciar no momento em que o homem deixa a inércia e assume as rédeas das coisas na sociedade.

Ao se tomarem como objeto os costumes e se pensar no que seria o ideal nesse plano, não há como evitar que floresça o sentimento de saudade e de dor pela falta em nosso íntimo, pois aparece a referência àquilo que foi o melhor que se teve na história, sendo moldado pela ação da natureza. Conforme Rousseau: “não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se” (OC III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 22).

Essas considerações, realizadas com base no *Discurso sobre as ciências e as artes*, nos permitem pensar, logo de início, que Rousseau aceita a ideia de que vige originariamente a sabedoria eterna no mundo dos homens; de que há a realidade concreta da providência como fundamento; de que temos presente a afluência da lei

<sup>4</sup> Assim como o *Discurso sobre as ciências e as artes* é chamado também *Primeiro Discurso*, O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é conhecido igualmente como *Segundo Discurso*.

natural, a qual ocupa o posto de diretora de todas as coisas no mundo. Semelhantes máximas, semelhantes princípios teóricos, ora apresentados, marcam presença igualmente, entretanto, no interior, por exemplo, do *Discurso sobre a desigualdade*. Neste segundo texto, tais princípios, indicadores da viva realidade da lei natural, fazem lembrar, inclusive, a argumentação do próprio *De rerum natura* de Lucrécio.

Diante da consideração deste último princípio, ao qual cabe a explicação das bases do movimento, convém concluir que os feitos humanos em geral devem ser pensados tendo a natureza como referência, como modelo. Quer dizer, a arte humana, em todos os seus planos, necessita ser desenvolvida tendo o ideal do belo, da harmonia, que a natureza nos traz como uma espécie de critério de medida. Testemos essa ideia ancorando-nos, primeiramente, na esfera da reflexão política de Rousseau. Para tanto, tomemos um exemplo que nos é fornecido pela *Dedicatória*, texto epistolar do filósofo suíço que serve de introdução ao *Segundo Discurso*.

Com efeito, sem entrarmos no mérito da veracidade das palavras do autor sob o ponto de vista do que nos informa a pesquisa historiográfica, acessamos uma imagem de Genebra estabelecida por Rousseau, que é pintada como a sociedade ideal. E isso porque conta com uma estrutura jurídica e política equilibrada, bela e harmoniosa, tal como se verifica o ajuste no plano da natureza. Aí tudo aparece combinado, permitindo o favorecimento, dentro daquilo que seria possível, de um caminhar conforme os ditames da lei eterna, encurtando as distâncias existentes entre os homens em termos morais.

Por essa razão, por essa sabedoria aí aplicada, Rousseau sente-se feliz de ser natural de semelhante cidade:

Tendo a felicidade de haver nascido entre vós, como poderia meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade instituída por eles sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra felizmente combinadas neste Estado, concorrem, da maneira mais próxima à lei natural e mais favorável à sociedade, para a manutenção da ordem pública e a felicidade dos particulares? (OC III, *Discours sur l'inégalité*, p. 111).

Na visão de Rousseau, o respeito e o crédito aos ditames estabelecidos pela sabedoria suprema, aos imperativos determinados pela legislação natural, apresentam-se como uma necessidade aos homens enquanto partícipes da comunidade política. Agindo contrariamente a isso, eles não têm a garantia de se manterem íntegros e de preservarem aquele bem maior que seria sua liberdade. Os governantes em Genebra, de acordo com a *Dedicatória*, seriam exemplares nesse sentido e ocupariam a posição de “modelo” para os outros corpos políticos existentes: “*Alguém dentre vós conhecerá no universo corpo mais íntegro, mais esclarecido, mais respeitável do que o de vossos magistrados? Todos os seus membros*

*não vos dão o exemplo de moderação, de simplicidade de costume, de respeito pelas leis e de reconciliação a mais sincera?”* (OC III, *Discours sur l'inégalité*, p. 116)

Com o prefácio do *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau avança introduzindo uma ordem de problemas que não figura no texto da *Dedicatória*. Essa gama de questões remete-se ao plano do direito natural como uma ciência, visa perseguir os fundamentos dos direitos humanos, alcançar a origem da desigualdade, as fontes do corpo político e tocar o problema da diferença entre a vontade de Deus e a vontade dos homens. Se em tese é ponto pacífico para Rousseau, em primeiro lugar, que a natureza, em sentido amplo, obedece aos ditames da providência, sendo o testemunho da presença de uma razão superior interferindo nas coisas do mundo, isso não resolve o problema específico do direito natural, da liberdade humana.

Para se atingir esse alvo é preciso empreender o afastamento da ignorância que se conserva em relação à natureza originária do homem:

Essa ignorância da natureza do homem é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural, pois, como diz o Sr. Burlamaqui, a ideia do direito e, mais ainda, a do direito natural, são evidentemente ideias relativas à natureza do homem. É, pois, dessa mesma natureza – continua ele – de sua constituição e de seu estado, que se devem deduzir os princípios dessa ciência (OC III, *Discours sur l'inégalité*, p. 229).

73

Abrindo mais a perspectiva acima indicada, Rousseau argumenta que o estudo do homem pela via hipotética, com o fito de identificar as necessidades e princípios originais dos deveres humanos, seria o único caminho para se afastar uma série de dificuldades, as quais estariam ligadas ao fundamento da desigualdade moral, às fontes do corpo político, etc.:

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas (OC III, *Discours sur l'inégalité*, p. 231).

Agora o filósofo acrescenta um dado novo, que nos convida a pensar que a ordem das coisas não emana somente da ação da natureza. Apenas à primeira vista, no julgamento de Rousseau, os estabelecimentos humanos são movidos pelas forças do acaso. Haveria a confluência de fatores estáveis, constantes e regulares, que atuariam silenciosamente na produção da cultura em sentido abrangente, delineando, ao final, suas bases. “*Os estabelecimentos humanos parecem, à primeira vista, fundamentados em montões de areia movediça. Só quando os examinamos de perto, só quando removemos o pó e a areia que cobrem o edifício, percebemos a sólida*

*base sobre a qual se ergue e se aprende a respeitar os seus fundamentos”* (OC III, *Discours sur l'inégalité*, p. 231).

Apesar de emitir tal juízo, Rousseau entende que o mundo nos apresenta obras que são produto das mãos de Deus e artefatos que resultam, por outro lado, da ação humana. Assim, para resolver esse impasse e afastar a dúvida sobre a fonte que é responsável pelo surgimento de uma determinada produção, não existe outro caminho mais adequado do que estudar seriamente o homem natural, visando identificar suas disposições e suas potencialidades: “*ora, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer*” (OC III, *Discours sur l'inégalité*, p. 231). Com semelhante estudo viabiliza-se a chance de se compreender quando um objeto criado pelo ser humano cumpre seu papel, imitando com maestria a perfeição que se apreende nas obras de Deus.

A pesquisa sobre o homem, que não guarda em Rousseau um fim, aliás, em si mesma, mas está conectada a um projeto ético e político idealizado e amplo, representa um núcleo de agregação, de convergência e de fornecimento de impulso aos esforços intelectuais e especulativos do filósofo, vistos na perspectiva da totalidade da obra. Vale observar que Rousseau se abstém, no *Primeiro Discurso*, de ficar impressionado diante das investigações cosmológicas promovidas pelos homens de ciência, mas indica o que seria mais elevado e mais difícil no âmbito dos estudos: “*penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim*” (OC III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 334).

No *Discurso sobre a desigualdade* o filósofo prossegue e afirma que esse saber tanto é importante e pouco avançado até o presente momento como a inscrição identificada no Templo de Delfos – “conhece-te a ti mesmo” – é algo que supera, na história humana, as máximas em geral proferidas pelos moralistas: “*O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousar afirmar que a simples inscrição do Templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas*” (OC III, *Discours sur l'inégalité*, p. 227).

Pertinente assinalar, neste momento, que o plano que informa a investigação sobre o homem no *Discurso sobre a desigualdade* guarda alguma semelhança com o projeto delineado no *Emílio*. Como diferenças entre um projeto e outro podemos indicar que o desafio do autor, no primeiro livro, é apreender o homem enquanto espécie, ao passo que a meta no segundo será alcançá-lo enquanto indivíduo. Além disso, no *Segundo Discurso* o homem é assumido como um dado hipotético e no *Emílio* transforma-se num aluno de cunho imaginário.

Em ambos os livros, todavia, colhemos um mesmo princípio epistemológico e ético que norteia a investigação: primeiro, é desejado alcançar o homem em sua bondade natural, em sua pureza primitiva; depois, é cobrado que aquele siga as determinações da natureza em sua vida. Esta última máxima, aliás, orienta com firmeza toda a estruturação teórica do *Emílio*, exigindo que o preceptor seja conivente para com ela. E isso, sobretudo, quando estiver se relacionando com o ser humano em processo de desenvolvimento, em trabalho de formação:

Observai a natureza e segui o caminho que ela vos indica. Ela exercita continuamente as crianças; ela enrijece seu temperamento mediante experiências de toda espécie; ela ensina-lhes desde cedo o que é pena e dor [...]. Essa a regra da natureza. Por que a contrarias? Não vedes que, pensando corrigi-la, destróis sua obra, impedis o efeito de seus cuidados? Fazer por fora o que ela faz por dentro é, a vosso ver, aumentar o perigo; e, ao contrário, é desviar-se do rumo, é extenuá-lo (OC IV, *Émile*, p. 259-260).

Esse ditame central em Rousseau revela seu nexos, sua afinidade, com a tradição especulativa desenvolvida no mundo helenístico e romano. Tudo indica que foi, em particular, de suas leituras de Sêneca que ele extraiu este princípio, pelo qual ao homem são fornecidos a paz, a tranquilidade, e, portanto, o soberano bem na vida social. Nas *Cartas a Lucílio*, mostrando-se um fiel seguidor do estoicismo, o autor romano argumenta com um tom categórico: “o nosso objetivo é, *primacialmente*, viver de acordo com a natureza” (SÊNECA, 1991, p. 11). E antes, no opúsculo intitulado *Da vida feliz*, ele havia afirmado que “uma vida feliz é a que está em conformidade com a natureza” (SÊNECA, 1962, p. 726).

Ao se referir à necessidade de o homem viver de acordo com os imperativos da sabedoria eterna, Sêneca caminha na direção de desenvolver o reconhecimento da subjetividade, destoando da visão que exerce hegemonia dentro da tradição grega clássica. Ao homem reservar-se-ia, desde então, a possibilidade de figurar no ponto de partida, de ser o centro de suas próprias deliberações, de gozar de liberdade e de se fazer um ser autônomo.

Naquele momento em que Sêneca indicou, por outro lado, que a atitude de voltar à natureza significava o gesto do homem de ouvir os ditames de sua razão, estava vislumbrando nessa faculdade a essência mesma do ser humano. E tinha-se aí um salutar e pioneiro esforço de reconhecimento do fórum íntimo do sujeito, mesmo que se veja neste ato uma limitação, quando percebemos um certo esforço em estreitar a vida interior e individual, prendendo-a na dimensão estrita da racionalidade.

Esse pensamento de cunho subjetivista e racionalista aparece também na base da filosofia de Descartes no mundo moderno. Fazendo uso de um método de pesquisa que se pretende rigoroso e tendo interesse de conservar o homem no

centro da produção humana e do trabalho especulativo, o autor francês do século XVII associa a natureza à razão, identifica a essência do homem com o pensamento. Com a abertura e a radicalização de tal perspectiva, que influencia os especuladores vinculados ao círculo enciclopédico, os quais contam com Diderot e com d'Alembert à frente, o natural define-se como aquilo que aparece materializado; revela-se como o dado objetivo identificado no mundo externo, passível de quantificação, de mensuração, que se transforma enfim em objeto de estudo das ciências.

Rousseau, com seu empenho autodidata aplicado em seu desenvolvimento intelectual e filosófico, tirou proveito de seu contato com os livros tanto de Sêneca como de Descartes, retendo os saberes que julgava dignos de serem apreendidos. São muitos esses saberes, os quais, no caso de Sêneca, relacionam-se, sobretudo, com o âmbito da antropologia, da ética e da filosofia da história. E no que tange a Descartes, prende-se mais, em sentido amplo, ao procedimento metodológico, cujo sentido reside, aliás, em garantir a absorção de ideias passíveis de serem julgadas evidentes e distintas.

Mais do que esses fatores gerais, contudo, precisamos considerar que Rousseau assegura, de certo modo, sua fidelidade para com a tradição inaugurada pela filosofia helenística e levada adiante pelos modernos – isso desde os teóricos do Renascimento até seu ápice com Descartes no século XVII. Assim, ele conserva a subjetividade no lugar de base e de ponto de partida de todo o progresso da cultura, fazendo-a um centro maior e um núcleo irradiador do exercício especulativo. Mas há o ponto nevrálgico, entretanto, do afastamento do autor genebrino em relação a essa tradição, o qual reside na maneira como concebe a interioridade humana, dada especificamente a sua forma distinta de compreender a natureza. É daí que se vão puxar e extrair elementos que justificam, ao final, o fato de Rousseau ser julgado um pré-crítico das Luzes e um romântico.

Incomodado com a redução, o estreitamento, do ser humano promovido pelas filosofias racionalistas e intelectualistas, Rousseau associa o plano interno do homem à esfera do sentimento, a qual definiria a substantividade da consciência, colocada numa perspectiva estrutural diametralmente oposta à concepção cartesiana. Tem-se, a partir dessa oportunidade, uma natureza que surge associada aos sentidos e vê-se emergir uma nova concepção de homem em seu primeiro movimento constituinte enquanto ser. O ser humano, estabelecido como um conceito, mantém uma dinâmica caracterizada, basicamente, por sentir antes de pensar. Haveríamos de encontrar aí, nessa esfera do sensível, o lugar verdadeiro do fundamento, do dado originário, do fenômeno de cunho imediato, espontâneo, intuitivo, que não seria decorrente, pois, da reflexão.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Veja-se o texto de Derathé intitulado *O racionalismo de Rousseau*, na nota de número 81, onde ele explica porque Rousseau define a consciência como sentimento fundamentando no que ela se diferenciaria da racionalidade.



Rousseau mostra, nos *Devaneios do caminhante solitário*, o significado contido no ato de o ser humano se desprender do mundo externo e ficar em contato unicamente consigo mesmo, formando algo que se traduz pela mais perfeita unidade. Nesse momento histórico aparece o ser que se faz soberano, autossuficiente e insuperável enquanto um ente inserido na esfera social: “*de que desfrutamos numa tal situação? De nada de exterior a nós, de nada a não ser de nós mesmos e de nossa própria existência; enquanto este estado dura bastamo-nos a nós mesmos como Deus*” (OC I, *Les rêveries*, p. 1047).

Rousseau considera mesmo haver essa precedência dos sentimentos e dos atos da consciência nos trabalhos espirituais mais primitivos do ser humano em seu íntimo: “*Sentimos antes de conhecermos [...]. Os atos da consciência não são julgamentos e sim sentimentos*” (OC IV, *Émile*, p. 599). Seriam esses dados internos os detentores do poder de revelar ao mundo um ente isento de suas próprias mãos ou mesmo do percurso civilizatório ou histórico. Neles Rousseau vê a fonte não apenas da verdade no sentido metafísico e lugar de armazenamento dos preceitos referenciais ideais ao agir humano absolutamente acertado, mas também o núcleo de retenção dos valores estéticos absolutos e incontestáveis. Em síntese, para Rousseau, “*embora todas as nossas idéias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é unicamente por eles que conhecemos a conveniência ou a inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar*” (OC IV, *Émile*, p. 599).

77

Certo de que a natureza, no caso do homem, associa-se aos sentimentos, o filósofo genebrino conclama que o ser humano atente aos ditames por eles estabelecidos. A Jacob Vernes Rousseau escreve numa carta, em 1758, com um tom imperativo: “*consultei a natureza, isto é, o sentimento interior, que dirige a minha crença, independentemente de minha razão*” (*Lettres philosophiques*, 1974, p. 54).

Com esse chamado do sujeito à consciência, ao sentimento interior, Rousseau postula solucionar uma parte importante de sua problemática teórica, pois entende que consegue livrar e proteger o homem de toda a determinação produzida pelo mundo externo. Ouvindo a voz que palpita e que se dissemina em seu íntimo, o ser humano, segundo Rousseau, revela-se tal qual o fez a natureza e encontra a mais absoluta liberdade.

Convém dar atenção agora à estratégia indicada por Rousseau como via para se acessar o âmbito da interioridade humana, que implica, aliás, uma recusa da visão intelectualista hegemônica em sua época. Os contemporâneos do pensador de Genebra, em especial os *Enciclopedistas*, são defensores da tese de que deve haver desenvolvimento da razão, advento de mais e mais progresso científico e tecnológico, pois identificam o bem-estar e a satisfação humana em sua plenitude como algo que se vincula ao acúmulo ininterrupto de novos conhecimentos. Esse

seria o caminho que conduziria o homem, segundo eles, ao contato consigo mesmo e que permitiria, por conseguinte, retomar-se a ordem da natureza na sociedade.

Rousseau considera, de sua parte, que o comportamento humano recomendável, com a consequente harmonia deste último consigo mesmo, não requer, contrariamente ao que pensam seus adversários e interlocutores, o gasto de tempo com pesquisas científicas e com meditações filosóficas. O que precisa existir, em verdade, é a disposição do sujeito em voltar-se a si mesmo e ouvir a voz de sua consciência, de seu sentimento interior. É assim que o indivíduo tem possibilidades de contatar seu “eu” profundo e apreender o sentido que a vida como um todo de fato possui. Por tal ato simples de retornar à sua esfera íntima, esse é levado ao caminho que o conduz a desvelar os mistérios e conhecer as regras ditadas pela sabedoria eterna.

Semelhante acontecimento se processa quando, com aquela referida conduta remissiva, ele promove a neutralização de suas paixões, mostrando-se disposto, por fim, a realmente se escutar. Esse ato simples, marcado por ser introspectivo, que o coloca em conformidade com a ordem eterna e que se constitui em muito boa filosofia, é algo que dispensa a posse de um grande volume de conhecimentos:

Oh! Virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para apreender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? Ai está a verdadeira filosofia (OC III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 30).

78

Assim como Rousseau considera que o pensamento modelo se revela por meio daquela conduta espontânea, marcada pela simplicidade, que é acessível a qualquer ser humano interessado em empregá-la, não deixa de indicar que o reconhecimento da voz interior pelo indivíduo necessita ser tratado como um ditame. São muitos os extratos que se podem considerar, em sua extensa e variada obra, que possuem semelhante conotação. A título ilustrativo, observemos o caráter de suas palavras dirigidas ao público na *Dedicatória à República de Genebra*: “conjuro-vos a que penetreis todos o fundo de vosso coração e consulteis a voz secreta de vossa consciência” (OC III, *Discours sur l'inégalité*, p. 116).

Não se exagera ao indicar no que consiste, para Rousseau, a representatividade da consciência, do sentimento interior, para a vida humana em sociedade, além de já sabermos que nela habitam os dados originários. Façamos isso recorrendo ao texto da “Profissão de fé do vigário saboiano”, inserido no livro IV do *Emílio*, que às vezes parece ser um escrito autônomo, independente, algo à parte, no interior do “grande tratado”. Nesse escrito, onde o filósofo ou formula as bases de sua ética ou as consoma, dependendo do modo como o julgamos, e também apresenta

reflexões críticas, por exemplo, sobre coisas como religião, educação e política, vemos a consciência ser tomada como um guia sublime que dirige o homem, conservando-o na ordem da natureza: *“Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus”* (OC IV, *Émile*, p. 600-601).

Munido dessa faculdade sublime, o homem termina fazendo-se superior aos bichos, que realizam seus movimentos mecanicamente; ademais, dispondo-se a segui-la em seu trajeto, cheio de obstáculos, ele conta com a certeza de que não irá se perder, de que não irá se extraviar: *“és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações, sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios”* (OC IV, *Émile*, p. 601).

Rousseau considera que seguir a voz interior, obedecer aos imperativos da consciência, não significa para o sujeito subordinar-se aos ditames de suas inclinações, de seus desejos efêmeros e de seus vícios, que representam elementos perfeitamente capazes de lhe conduzir ao desregramento e à perdição. Com os raciocínios de *A Nova Heloísa* Rousseau mostra que por detrás dos homens, no fundo, habita o autor de todas as coisas, o qual os orienta para que não se extraviem e contribui, igualmente, para que não percam algo tão precioso como é a humildade. Deus lhes impõe um fim nobre e lhes garante, em suma, um estado elevado espiritualmente, um estado confortável.

Atento à sua presença em seu íntimo, o homem busca compreender os mistérios maiores da natureza, resignando-se quando não lhe é permitido acessar a todo o saber que gostaria de dispor. Além disso, faz-se um ser moral, pois sua conduta coloca-o em consonância com a ordem, revelando a sintonia de seus atos com o seu dever: *“Aquele que reconhece e serve o pai comum dos homens crê ter uma mais alta destinação, o ardor de preenchê-la anima seu zelo e, seguindo uma regra mais segura do que suas inclinações, sabe fazer o bem que lhe custa e sacrificar os desejos de seu coração à lei do dever”* (OC II, *La Nouvelle Héloïse*, p. 363).

A ruptura da harmonia com o supremo artífice acontece quando o ser humano reluta em escutar ou ousa a fazer-se indiferente à voz de sua consciência, de seu sentimento interior. Essa transgressão, além de afastar o sujeito da verdade e de todo o ideal, produz o desconforto e impõe a si mesmo o peso da culpa e do remorso. Mas a providência, durante o tempo em que este se conserva íntegro e saudável, previne a desordem, conduzindo-o a viver o temor de ser acometido pelos citados sentimentos negativos, notadamente terríveis e torturantes. Observemos que Júlia, personagem central de *A Nova Heloísa*, revela-se grata à sabedoria eterna, pois é devido à sua intervenção que ela se mantém na ordem moral: *“O autor de toda a verdade absolutamente não consentiu que eu saísse de sua presença culpada de*

*um vil perjúrio e, prevenindo meu crime por meus remorsos, mostrou-me o abismo em que ia precipitar-me”* (OC II, *La Nouvelle Héloïse*, p. 356).

Pensando no problema da dificuldade de a voz interior ser reconhecida pelos homens, o filósofo genebrino encontra espaço, no romance acima citado para reforçar sua visão negativa em relação ao conceito de homem e de natureza que resulta dos esforços racionalistas e intelectualistas. Ao final terminamos por observar que ele rebaixa o valor do trabalho intelectual e reflexivo, pois duvida do poder, em verdade, que carregam os simples argumentos. No juízo de Rousseau, o ser humano, no momento em que medita e que constrói proposições, contribui para desprezar e aviltar a virtude, posto que é conduzido para fora de si mesmo.

Rousseau, enquanto os outros filósofos das Luzes veem semelhantes práticas como imprescindíveis, para o homem conquistar a liberdade, as considera, portanto, como atividades espirituais e teóricas decisivas no seu processo de desnaturação.

Não te lembrarei estes argumentos sutis que tu me ensinaste a desprezar, que enchem tantos livros e que nunca fizeram um homem honesto. Ah! Estes tristes raciocinadores, nunca os seus corações sentiram ou fizeram sentir estas doces alegrias! Deixa, amigo, esses moralistas fâtuos e volta ao recôndito de tua alma; é aí que verás este eterno simulacro do verdadeiro belo, cuja contemplação nos anima com um entusiasmo santo e que as nossas paixões aviltam sem cessar, sem que, todavia, a possa apagar (OC II, *La Nouvelle Héloïse*, p. 223).

80

Desenvolvendo tal gênero de raciocínio, Rousseau lança as bases de um pensamento original e formador de uma ruptura com as concepções filosóficas que exercem supremacia no século XVIII. Porém, ele não deixa de fazer parte do rol dos filósofos que representam a Época das Luzes, não se torna absolutamente estranho ao projeto de seu século que visa à emancipação humana. Nele temos, notadamente, uma interessante invenção, um curioso engenho: Rousseau possibilita-nos aspirar medir, se contarmos com os elementos apresentados até aqui como uma espécie de quadro de referência ideal, o grau de proximidade ou de distanciamento que a cultura, como um todo, possui diante do modelo. Logo, mais central talvez que outras indicações é assinalar que todos os âmbitos do pensamento de Rousseau, incluindo o campo da reflexão moral, ética e política, aparecem moldados pelo ideal de beleza que traz como referência o ordenamento eterno, criado pela natureza, que serve como uma espécie de imperativo categórico. Seriam os ditames naturais, entendidos enquanto providentes e divinos, que cumpririam a função de núcleo regulador do sistema do mundo, seriam os princípios estabelecidos por esta última que constituiriam, sendo postos como fonte de inspiração da arte humana, a esfera modelar e modeladora. Por esse motivo, o filósofo mantém, em síntese, que “o que está fora da natureza não nos toca” (OC V, *Lettre sur la musique française*, p. 307).

Rousseau, considerando esta linha ampla de raciocínio, preserva sua filosofia como uma unidade em que tudo é entrelaçado teoricamente, no ponto em que todas as esferas da reflexão podem lançar luzes luminosas umas sobre as outras. Com isso, somos desautorizados de apreciar sejam quais ideias forem, no conjunto da filosofia rousseauniana, como algo em separado, isolado. Devido a isso, nós seguimos a busca de alguns dos seus princípios éticos e políticos perpassando várias de suas obras até chegarmos no plano onde nos encontramos.

O genebrino se interessa por uma base filosófica ética e política abstrata e idealista, mas esse gosto expressivo passa pela paisagem e pela recusa do que é feito neste âmbito na época das luzes. Vê-se assim, de um lado, a realidade concreta, e nesta contamos com o mundo degradado e caótico, promovido em especial por um poder político ilegítimo, que surgiu em razão da ruptura com o direito natural, consumando aquele fatídico ato de usurpação. Mas, de outro lado, surge o discurso abstrato, metafísico, próximo de uma argumentação teológica, em que vislumbramos o panorama da bondade natural, o quadro bem ordenado, conivente com os ditames da providência; aparece o homem sensível, tomado pelo desejo de gozar do sentimento de sua existência, de seguir sempre os imperativos estabelecidos pela sua voz interior.

Podemos notar que as críticas de Rousseau sempre se justificam pela condenação que ele faz do artifício, pela defesa que ele realiza da expressão da vida, da conservação da espontaneidade e da simplicidade, e pelo desprezo, enfim, esboçado diante do esforço insistente de negar-se o natural nas produções humanas.

Digamos, visando concluir a presente reflexão, que a ética e a política ideal, inseridas no eixo da natureza, seriam governadas ao cabo do percurso pela “voz interior” dos indivíduos, pelos “ditames da consciência”, enfim, pela “virtude” esta “ciência sublime das almas simples”, capaz de impulsionar a “vontade geral” cuja referência é estabelecida em *Do contrato social* retirando a suspeita, efetivamente, de que a filosofia rousseauniana clama por um atroz solipsismo do sujeito, por um individualismo condenável. A orientação oposta, o agir humano contrário a esses princípios morais, tenderia a manter o quadro desordenado na esfera pública e social sem deixar a esperança de podermos o neutralizar objetivando extingui-lo.

## Referências

- BAYER, R. *História da estética*. Trad. José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. 2 ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1994.
- DERATHÉ, R. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1948.

GRIMSLEY, R. *La filosofia de Rousseau*. Trad. Josefina Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

GROSRICHARD, A. “A ópera de Rousseau”. In.: NOVAES, Adauto (org.). *Arte pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LUCRÈCE. *De la nature*. Trad. Alfred Ernout. 2 ed, v.2, Paris: Les Belles Lettres, 1997.

OLIVIER, P. *Introductions* [Lettre sur la musique française]. In.: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. v.5, Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur les sciences et les arts*. *Oeuvres Complètes*, v.3, Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. *Narcisse ou l'amant de lui-même*. *Oeuvres Complètes*, v.2, Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. *Oeuvres Complètes*, v.3, Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. *La Nouvelle Héloïse*. *Oeuvres Complètes*. v.2, Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. *Lettre sur la musique française*. *Oeuvres Complètes*. v.5, Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. *Essai sur l'origine des langues*. *Oeuvres Complètes*. v.5, Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. *Émile ou de l'éducation*. *Oeuvres Complètes*, v.4, Paris: Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. *Les rêveries du promeneur solitaire*. *Oeuvres Complètes*, v.1, Paris: Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade).

\_\_\_\_\_. *Lettres philosophiques*, ed. Henri Gouhier. Paris: Vrin, 1974.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

\_\_\_\_\_. *De la vie heureuse*. Trad. Émile Bréhier. In.: *Les Stoïciens*, v.2. Paris: Gallimard, 1962.

STAROBINSKI, J. *Introductions* [Essai sur l'origine des langues]. In.: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*, v.5, Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).

Submissão: 30.08.2017 / Aceite: 16. 09. 2017

## **Rousseau e Arendt: defensores da liberdade política<sup>1</sup>**

## **Rousseau and Arendt: defenders of political freedom**

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE<sup>2</sup>

**Resumo:** Rousseau e Arendt são pensadores de épocas diferentes e, para muitos estudiosos, suas ideias são altamente divergentes, mas não é proposta deste artigo explorar esses problemas, seja para contestá-los ou para confirmá-los. O objetivo aqui é apresentar esses dois pensadores como críticos radicais de suas respectivas épocas e, principalmente, como grandes defensores da liberdade política dos indivíduos. Esse tipo de postura, no entanto, não pretende negar, por exemplo, que há divergência nos argumentos utilizados por cada um deles em defesa dessa liberdade e nem negar que a visão da comunidade política na qual a liberdade dos cidadãos acontece efetivamente seja a mesma para ambos.

**Palavras-chave:** Indivíduo. Liberdade. Democracia. Política. Representação.

**Abstract:** Rousseau and Arendt are thinkers from different eras and, to many scholars, his ideas are highly divergent, but this is not the purpose of this article exploit these problems, is to challenge them or to confirm them. The goal here is to present these two thinkers like radical critics of their respective eras and, mainly, as major advocates of political freedom of individuals. That kind of attitude, however, is not intended to deny, for example, that there is disagreement in the arguments used by each of them in defense of freedom and even deny that the vision of the political community in which the freedom of citizens effectively happens is the same for both.

**Keywords:** Individual. Freedom. Democracy. Politics. Representation.

### **Introdução**

A liberdade política é um tema não apenas instigante, mas também importante para todo e qualquer sociedade politicamente organizada. Imaginar ou pensar uma comunidade política onde a liberdade dos indivíduos não tem espaço para se manifestar de forma total, além de significar desconhecimento do sentido e do significado da política é, também, um gesto claro de desprezo e desrespeito para com os seres humanos. É praticamente impossível falar de política e de sociedade em seus verdadeiros sentidos, sem mencionar a liberdade. Assim, em qualquer comunidade politicamente organizada, defender a liberdade política dos indivíduos, não significa simplesmente fazer uma defesa desta ou daquela teoria, deste ou daquele regime político, significa fundamentalmente defender os próprios seres humanos.

Ao longo da história, muitos debruçaram sobre o tema da liberdade política dos indivíduos como provam, por exemplo, as teorias e os escritos existentes, mas

---

<sup>1</sup> O conteúdo deste artigo é parte da pesquisa realizada pelo autor no curso de pós-graduação na UFBA, sob a orientação do professor Dr. Genildo Ferreira da Silva.

<sup>2</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: josebvicente@bol.com.br.

ninguém defendeu essa liberdade de forma tão vigorosa e decidida como fizeram Rousseau e Arendt em suas respectivas épocas. Apesar dessa constatação, é preciso esclarecer que este artigo não tem como objetivo fazer uma discussão geral e aprofundada das ideias e posicionamentos desses pensadores sobre a liberdade política. A proposta traçada aqui é simplesmente fazer uma apresentação breve e resumida de Rousseau e Arendt como críticos radicais de suas respectivas épocas e, principalmente, como grandes defensores da liberdade política dos indivíduos. Com essa apresentação, não se pretende, em hipótese alguma, negar, por exemplo, que há divergência nos argumentos utilizados por cada um deles em defesa dessa liberdade e nem negar que a visão da comunidade política na qual a liberdade dos cidadãos acontece efetivamente seja a mesma para ambos.

### Uma aproximação

Rousseau e Arendt podem ser considerados sem qualquer exagero, como dois dos maiores críticos de suas respectivas épocas. São daqueles pensadores que devem ser exaltados e celebrados como figuras que nada ficaram a dever às suas épocas, principalmente pela profundidade e seriedade com as quais trataram os temas mais polêmicos e urgentes que surgiram ao longo dos períodos nos quais viveram. Nunca separam suas formas de pensar de suas experiências pessoais, e apesar de nunca terem admitido o título de filósofo, poucos tiveram a coragem como eles de filosofar e de enfrentar os problemas que afligiam as pessoas como, por exemplo, aqueles referentes à questão da liberdade política. Entre os vários caminhos possíveis que devem ser percorridos por aqueles que pretendem compreender as ideias de Rousseau e de Arendt, certamente está aquele que considera esses pensadores como defensores da liberdade política. Na verdade, Rousseau e Arendt, apesar de separados por séculos, suas obras podem ser consideradas seguramente como os maiores símbolos da defesa da liberdade que, em essência, significa para ambos, uma defesa da verdadeira participação política dos cidadãos nos assuntos públicos. Suas defesas da liberdade como participação política constituem um marco fundamental no pensamento político; de acordo com observações de Villa (2008, p.88), é difícil encontrar na história do pensamento ocidental, outros pensadores que valorizam e defendem a participação dos cidadãos na vida política com tanta intensidade e vigor como Rousseau e Arendt.

Suas defesas da liberdade política tiveram como fonte de inspiração a Grécia Antiga, pois os dois autores eram grandes admiradores dos povos gregos, mas é preciso destacar que a *pólis* que inspirou Rousseau não foi a mesma que inspirou Arendt. A *pólis* do pensador genebrino era a Esparta, enquanto a *pólis* de Arendt era a Atenas, ou seja, os gregos de Rousseau não eram os atenienses com seus comércios, retóricas e luxos, mas os espartanos, povos com elevado senso patriótico, disciplina militar e rigoroso cumprimento das obrigações de cidadão. Aos olhos de Rousseau (1958, p.289-290), “Atenas não era uma verdadeira democracia, mas uma



aristocracia assaz tirânica, governada por sábios e oradores”, enquanto Esparta era uma “república antes de quase deuses do que de homens” (ROUSSEAU, 1983a, p.339). Na verdade, como observou Leduc-Fayette (1974, p.28), o pensador genebrino faz da “Esparta ideal, o berço das mais altas virtudes”. Os gregos de Arendt, por sua vez, eram os atenienses, povos que compreendiam a política e a liberdade como algo que surge do diálogo no plural que, como sublinhou Lafer (2003, p.31), só pode manifestar quando existe “espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora”. Portanto, sob a luz dos antigos gregos que identificavam a liberdade com a participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos, os dois autores atacam e rejeitam de forma radical todo e qualquer tipo de prática política que tende a impedir ou a reduzir a liberdade dos indivíduos. Ambos pensam a “República” como espaço no qual os cidadãos possam participar verdadeiramente da vida política, pois “quando alguém disser dos negócios do Estado: *Que me importa?*”, diz Rousseau (1983, p.107), “pode-se estar certo de que o Estado está perdido”, e Arendt (1988, p.175), por sua vez, diz que ser livre significa participar nas “coisas públicas”, ou seja, a liberdade do indivíduo “significa ‘participar do governo’ ou não significa nada”. Portanto, para Rousseau e Arendt, cada cidadão deve participar ativamente da vida política de seu país, porque nenhum povo pode ser livre sem esse tipo de envolvimento que Canovan (1983, p.287) chamou, por exemplo, de “face a face”.

### **A liberdade e o sistema representativo de governo**

É importante sublinhar que atualmente, principalmente entre os estudiosos da democracia, as defesas da liberdade política de Rousseau e de Arendt soam como algo estranho. Isso acontece basicamente porque ao defenderem a liberdade política dos indivíduos, ambos os autores atacam o sistema representativo de governo que aos olhos da maioria dos teóricos e estudiosos da política surge como o sistema político mais adequado para os homens, ou em outras palavras, para a grande maioria dos teóricos da democracia e dos amantes desse sistema político, praticamente não existe defeito ou algo errado em escolher representantes para agir em nome do povo, para eles, este procedimento garante a verdadeira liberdade dos indivíduos. Para Rousseau e Arendt, no entanto, o sistema representativo de governo não garante o efetivo exercício da liberdade política aos cidadãos, pois apenas os representantes têm o privilégio de desfrutar dessa liberdade, somente eles participam efetivamente dos assuntos públicos, e mesmo insistindo que suas ações representam a vontade do povo, ou que agem em nome deste, a verdade é que eles representam suas próprias vontades e agem em defesa dos seus próprios interesses. Para Rousseau, somente um governo fundamentado na “vontade geral” é capaz de garantir a efetiva liberdade política aos cidadãos, por outro lado, para Arendt, apenas em um governo baseado no “sistema de conselhos”, os indivíduos têm a

oportunidade de desfrutar e manifestar efetivamente a sua liberdade política em um espaço público e na presença dos seus pares.

Como foi dito anteriormente, a defesa radical da liberdade política dos indivíduos efetuada por Rousseau e Arendt atacando o sistema representativo de governo, não foi bem recepcionada por um número considerável de leitores e estudiosos da democracia. A perspectiva defendida por Rousseau, como observou, por exemplo, Pitkin (2006, p.41-42), chega a ser considerada como “bizarra e idiossincrática”, pois a maioria dos que apoiam a democracia não tem dúvida que a “representação” é a “sua forma moderna, seu equivalente indireto”; por outro lado, a perspectiva defendida por Arendt, é tomada por alguns dos seus intérpretes como, por exemplo, Canovan (1992, p.237), como sendo uma parte não real ou utópica do seu pensamento. Isso acontece principalmente, como sublinhou Mbonda (2009, p.45), porque “todos os teóricos da democracia e do Estado de direito admitem que as instâncias políticas devem ser dirigidas através de representantes do povo”. De um modo geral, parece que o sistema “representativo”, como disse Gunsteren (1998, p.139), tornou-se algo “inevitável”, uma dimensão necessária da política contemporânea e não há nenhuma outra mobilização ou escolha, senão deixar que alguns representantes deliberem no lugar do povo. Essa tendência pode ser facilmente explicada ou entendida, principalmente quando se considera que o “governo representativo”, como disse Manin (1997, p.94), “foi instituído com a plena consciência de que os representantes eleitos seriam e deveriam ser cidadãos distintos, socialmente diferentes daqueles que os elegeram”, ou seja, aqueles que os elegem devem vê-los e considerá-los como seres distintos deles. Nesse sentido, fica praticamente impossível questionar se os representantes reúnem, de fato, todas as condições para representar o povo politicamente, ou fazer qualquer debate sério e abrangente sobre a legitimidade da representação política.

Outro ponto importante que ajuda a reforçar essa tendência em ver a representação política como uma dimensão inevitável e necessária da política contemporânea é, sem dúvida, o fato de a democracia representativa funcionar hoje como um regime político praticamente sem adversários ou concorrentes, ou seja, a democracia representativa, de um modo geral, reina de forma absoluta. Em seus estudos sobre o tema em questão, Dahl (2001, p.11) observa que todos os “inimigos pré-modernos” da democracia representativa, como por exemplo, a monarquia centralizada, a aristocracia, a oligarquia baseada no sufrágio limitado e exclusivo, praticamente perderam suas legitimidades aos olhos da grande parte da humanidade; os regimes políticos “antidemocráticos” mais importantes, como por exemplo, o comunista, o fascista e o nazista, também “desapareceram nas ruínas de uma guerra calamitosa, ou como aconteceu na União Soviética, desmoronaram internamente”, e as ditaduras militares, especialmente na América Latina, “foram totalmente desacreditadas por suas falhas”, e nos países “onde conseguiram

sobreviver, em geral adotaram uma fachada pseudodemocrática”. Mas, apesar de permanecer como desejável e estar aparentemente livre dos seus tradicionais inimigos e adversários, e ainda contar com o apoio da grande parte dos teóricos e estudiosos da política que a considera como o regime mais adequado para os homens, Dahl (2001, p.11-12) alerta para o fato da democracia representativa ainda não ter conquistado “o apoio dos povos e das pessoas pelo mundo afora”. Ainda existem em vários cantos do mundo “convicções e movimentos antidemocráticos, muitas vezes associados ao nacionalismo fanático ou ao fundamentalismo religioso”, e nos países onde a democracia representativa foi estabelecida há muito tempo e que parecia totalmente consolidada, é comum ouvir que ela está em “crise ou, no mínimo, gravemente distorcida”.

Portanto, a defesa da democracia representativa atualmente e o esforço em prol da sua propagação pelos quatro cantos do mundo, não fazem dela necessariamente o melhor regime, não fazem dela o sistema político intocável e, por isso mesmo, nada impede que ela seja sistematicamente analisada e criticada como fizeram, por exemplo, Rousseau e Arendt em suas respectivas épocas. Na verdade, o posicionamento desses autores reforça a tese de que todo e qualquer regime político tem necessidade de ser constantemente revisado, corrigido e aperfeiçoado; com a democracia representativa não pode ser diferente. Como disse Dahl (2001, p.118), é preciso que se tenha sempre presente que o governo representativo “tem um passado sombrio” e todos os seus críticos têm consciência desse fato: sua origem não tem nada a ver com a “prática democrática” e nem com a defesa da liberdade e da participação efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos, mas sim com o “artifício” pelo qual os monarcas, por exemplo, que nada tinham de democrático, “poderiam enfiar as mãos em valiosos rendimentos e outros recursos que desejavam, especialmente para fazer guerras”. De um modo geral, portanto, o sistema representativo de governo possibilitou a entrada do dinheiro na política, possibilitou aos cidadãos “servir com sua bolsa”, diz Rousseau (1983, p.106), “a servir com sua própria pessoa”.

Se hoje praticamente não se suspeita da democracia representativa, ou não se imagina uma vida política diferente apesar da origem do mecanismo da representação política, como disse Dahl (2001, p.118), não possuir qualquer relação com a democracia, mas sim com “uma instituição não democrática, mais tarde enxertada na teoria e na prática democrática”, isso não significa, no entanto, que ela esteja imune à suspeita ou contestação, afinal, nos séculos XVIII e XX, períodos em que viveram Rousseau e Arendt respectivamente, as opiniões e posicionamentos sobre o sistema representativo de governo não eram diferentes dos dias atuais. Como assinalaram, por exemplo, Carracedo (1990, p.134) e Young-Bruehl (2006, p.131), nessas épocas o sistema representativo de governo era também considerado pela grande maioria como modelo de governo e a única alternativa política legítima

e viável para os homens, mas isso não impediu que Rousseau e Arendt se erguessem como vozes contrárias para dizer que tal sistema político substitui a liberdade, ou seja, participação política efetiva dos cidadãos pelos seus representantes. Na verdade, para Rousseau e Arendt, nenhum povo que é politicamente representado pode ser totalmente livre. Um povo que age politicamente apenas para eleger seus representantes não é verdadeiramente livre. Portanto, a defesa da liberdade política efetuada por Rousseau e Arendt, passa, necessariamente, pela crítica radical ao sistema representativo de governo como visto por eles em suas respectivas épocas. Na verdade, defender a liberdade política, para ambos os autores, significa uma recusa do modelo do sistema representativo de governo vivenciado por eles nos séculos XVIII e XX respectivamente. Ao criticarem veementemente o governo representativo e a profissionalização da política em defesa da liberdade política efetiva dos cidadãos, Rousseau e Arendt, como assinalou O'Flynn (2006, p.66), destacaram “o valor intrínseco da participação política para o desenvolvimento dos cidadãos como seres humanos”, ambos acreditam que tal participação constitui a característica singular de uma verdadeira vida humana e de uma verdadeira vida política, pois não se pode falar de política sem a liberdade, e é difícil falar de homem quando é privado da sua liberdade política que só pode efetivar de fato, quando há uma verdadeira participação nos assuntos públicos. Com a utilização do mecanismo da representação política, tanto para Rousseau quanto para Arendt, diz Forti (2001, p.373), não se registra apenas “uma perda política”, mas também “uma perda existencial”, pois significa “para o indivíduo a impossibilidade de tomar parte no jogo do poder em um espaço público”, o que pode ser traduzido como a perda da sua própria “individualidade”.

88

Para Rousseau, o sistema representativo de governo confunde o povo, ou em outras palavras, o ilude, pois ao eleger representantes, ele acredita ser livre, mas na verdade, ao agir dessa forma ele se submete à vontade dos outros e se transforma em escravo; para Arendt, a democracia representativa baseada no sistema de partidos políticos guarda certos indícios totalitários ao reduzir a liberdade dos indivíduos ao mínimo e possibilitar a dominação da esfera pública pelos interesses privados. Para ambos os autores, o sistema representativo de governo surge como um mecanismo político que beneficia apenas os representantes eleitos, pois somente eles desfrutam do privilégio de participar verdadeiramente da vida política de uma nação. Rousseau e Arendt entendem que o sistema representativo de governo centraliza o monopólio da liberdade e da participação política nas mãos dos representantes, afastando o povo como tal do exercício da sua liberdade política efetiva, o que é extremamente prejudicial e perigoso para a república. Para Rousseau, por exemplo, quando os cidadãos deixam de ter interesse pelos “serviços públicos”, ou seja, quando esses serviços deixam de ser a “atividade principal” dos cidadãos e passam a ser atividades exclusivas dos representantes eleitos para agirem em seus lugares, pode-se estar certo de que “o Estado já se encontra próximo da

ruína” (ROUSSEAU, 1983, p.106); por outro lado, para Arendt, em um governo baseado no sistema representativo partidário, a atividade política, ou a participação política efetiva passa a ser privilégio daqueles que assumem a representação; assim, a grande parte dos cidadãos que elege seus representantes é excluída do âmbito público-político para se dedicar “aos seus assuntos privados”, e qualquer indivíduo cujo “viver” encontra-se reduzido a “uma vida inteiramente privada”, está “destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana”, pois ele encontra-se “privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação objetiva com eles [...] e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida”, como debater e atuar em conjunto para criar um mundo comum (ARENDT, 2009, p.68). Portanto, esse tipo de política altamente pernicioso para a república, não é outra coisa senão a tentativa de privar os cidadãos “do tempo necessário à participação nas questões comuns a todos” (ARENDT, 2009, p.234).

Para Rousseau e Arendt, qualquer sistema de governo que tenta tolher a liberdade dos indivíduos, ou afrontá-la seja por qualquer tipo de mecanismo político, deve ser combatido e condenado. Por isso, mais de que qualquer outro pensador, eles incentivaram cada cidadão à participação política efetiva como exercício da sua liberdade. Para ambos os autores, como sublinhou Vardoulakis (2013, p.113), a liberdade tem um valor fundamental na vida dos indivíduos, e é nesse sentido também, que Ramaswamy (2003, p.259) os considera como “expoentes da noção republicana de liberdade”. De acordo com Harrison, Little e Lock (2015, p.44), a tradição republicana valoriza a participação política do povo como um poder contra a “autoridade arbitrária”. A participação política dos cidadãos é vista como uma “atividade virtuosa” através da qual o povo exerce a sua liberdade; os indivíduos não agem por mero “interesse pessoal”, mas fundamentalmente para decidir “sobre o bem comum”. Para Rousseau e Arendt, a liberdade só se realiza através da participação política efetiva, ou seja, não se pode ser livre no seio de uma comunidade política, senão através da participação nos assuntos públicos. Aos seus olhos, portanto, o sistema representativo de governo funciona como um substituto da participação dos cidadãos nos assuntos públicos, privando os indivíduos do exercício efetivo da sua liberdade, por isso é necessário combatê-lo, e esse combate significa essencialmente uma luta em defesa da liberdade. Como disse Rousseau (1964, p.46), “adoro a liberdade”, mas detesto “a submissão”, e para Arendt (2008, p.347), “quem não se mobiliza quando a liberdade está sob ameaça jamais se mobilizará por coisa alguma”.

### **Considerações finais**

É preciso destacar que apesar dos dois autores atacarem o sistema representativo de governo em nome da defesa da liberdade humana que, para ambos, não pode estar separada da participação política efetiva dos cidadãos, é

fundamental sublinhar, ainda que seja de forma resumida, que existem divergências nos argumentos utilizados por Rousseau e Arendt a favor dessa defesa da liberdade dos indivíduos no seio de uma comunidade politicamente organizada, ou seja, os dois autores não se coincidem no modo como pensam os fundamentos políticos da “verdadeira” república na qual a prática política garantiria a verdadeira liberdade aos cidadãos. Para Rousseau, é preciso unir os cidadãos em uma única “vontade geral”, pois para ele, como disse Böckenförde (2000, p.49), “a liberdade dos indivíduos se realiza através da sua plena participação na vontade coletiva soberana”, e qualquer tentativa no sentido de preferir a sua vontade particular ou o seu interesse próprio, seria prejudicial à comunidade política; para Arendt, é preciso considerar a pluralidade humana como base de toda a política e criar espaços públicos onde os cidadãos possam agir em conjunto, isto é, conselhos onde eles possam agir entre iguais, discutindo, fazendo propostas e intervenções, pois apenas desse modo é possível a manifestação da liberdade do indivíduo.

## Referências

- ARENDT, H. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- BÖCKENFÖRDE, E. *Estudios sobre el Estado de derecho y la democracia*. Trad. Rafael de Agapito Serrano Madrid, Trotta, 2000.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Arendt, Rousseau, and human plurality in politics*. *The Journal of Politics*, v. 45, nº02, p.286-302, may, 1983.
- CARRACEDO, J. *Democracia o Representación?: Poder y Legitimidad em Rousseau*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionale, 1990.
- DAHL, R. *Sobre a democracia*. Trad. Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- FORTI, S. *Vida del espíritu y tiempo de La polis: Hannah Arendt entre filosofia y política*. Trad. Irene Romera pintor y Miguel Àngel Veja Cernuda. Madrid: Cátedra, 2001.
- GUNSTEREN, H. *A theory of citizenship: organizing plurality in contemporary democracies*. Boulder, CO: Westview, 1998.
- HARRISON, L.; LITTLE, A. and LOCK, E. *Politics: the key concepts*. New York: Routledge, 2015.
- LAFER, C. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- LEDUC-FAYETTE, D. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: Vrin, 1974.
- MANIN, B. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- MBONDA, E-M. *Justice ethnique: Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*. Québec: Presses de l'Université de Laval, 2009.
- O'FLYNN, I. *Deliberative democracy and divided societies*. George Square, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2006.
- PITKIN, H. Representação: palavras, instituições e ideias. Trad. Wagner Pralon Marcuso; Pablo Ortellado. *Lua Nova*. São Paulo, v.67, p.15-47, 2006.
- RAMASWAMY, S. *Political theory: ideas and concepts*. New Delhi: Macmillan, 2003.
- ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Da economia política*. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Globo, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Discursos sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugalia, 1964.
- VARDOULAKIS, D. *Sovereignty and its other: toward the dejustification of violence*. New York: Fordham University Press, 2013.
- VILLA, D. *Public freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Why Arendt matters*. New Haven: Yale University Press, 2006.

Submissão: 15.08.2017 / Aceite: 15. 11. 2017

## **Breve análise dos conceitos de alienação, liberdade e emancipação humana em Marx e Rousseau**

### **Brief analysis of the concepts of alienation, freedom and human emancipation in Marx and Rousseau**

KATRIEL LUIZ KOCHER<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo buscamos apresentar brevemente possíveis aproximações e distanciamentos entre Marx e Rousseau, abordando conceitos fundamentais em suas obras tais como, liberdade e emancipação. Fazemos uma relação entre os autores e da liberdade para com o conceito de natureza humana em cada autor, assim como buscamos demonstrar o projeto de emancipação humana para cada um. Com todos estes conceitos relacionados vemos como cada autor traça o caminho para se atingir a emancipação humana e como seria esta emancipação para Marx e Rousseau, no que suas obras coincidem e divergem, assim como possíveis complementações entre ambos. Tendo de forma mais clara a conceptualização dos conceitos, ao final é visto o nosso contexto contemporâneo e como Marx e Rousseau se enquadrariam neste. Optamos também por apresentar de que forma Marx possivelmente contribuiria mais para a contemporaneidade, oferecendo os meios adequados para a compreensão do momento atual.

**Palavras-chaves:** Rousseau. Marx. Emancipação.

**Abstract:** In this article we seek to present briefly the possible approaches and distances between Marx and Rousseau, addressing the fundamental concepts in their works such as freedom and emancipation. We make a relationship between the authors and the freedom to with the concept of human nature in each author, as well as we seek to demonstrate the project of human emancipation for each one. With all these related concepts, we see how each author traces the way to achieve human emancipation and how would this emancipation, for Marx and Rousseau, in their works coincide and diverge, as well as possible complementation between both. Having a more clear conceptualization of concepts, the end is seen in our contemporary context, and as Marx and Rousseau if frame, we've also chosen to show how Marx possibly contribute more to the contemporary, offering adequate means for the understanding of the present moment.

**Keywords:** Rousseau. Marx. Emancipation.

## **Introdução**

Nos textos de Rousseau e Marx podemos encontrar profundas reflexões acerca do indivíduo inserido na sociedade e as formas que ocorre nesta relação. Ambos os autores, além de buscar elucidar tal tema, também propõem soluções para os conflitos existentes e a melhor forma de poder se ter esta relação do indivíduo para com o coletivo. Separados por quase um século, Rousseau e Marx apresentam propostas em certa medida próximas.

---

<sup>1</sup> Acadêmico de Filosofia - Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Representante discente do curso de Filosofia - UFMS. Bolsista do Projeto Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID. E-mail: katrielluiz@gmail.com.



Buscaremos apresentar os conceitos de Liberdade e Alienação existentes nos dois autores, como cada uma é trabalhada conforme seu contexto e assim de que forma é dada a relação para com a natureza humana e como seria o caminho que cada um aponta para uma emancipação humana. Estes três conceitos são fundamentais nas obras de ambos, servem como uma base sólida onde devemos nos apoiar para poder compreender as demais ideias apresentadas. Em toda esta temática, Rousseau e Marx tem pontos próximos e distintos e ao longo deste trabalho será pautado essa relação entre as filosofias propostas.

De início é relevante constar que para Rousseau o conceito de alienação se dá na formação do Estado, sendo a base do contrato social. Marx trabalha a alienação enquanto dimensão fundada pelas relações econômicas, como isto afeta o indivíduo e como também é dada a relação do trabalhador para com o produto que este produziu. Nos dois autores a alienação trata deste reconhecimento que o indivíduo possa ter de si e de uma busca para se obter a liberdade, uma liberdade possível quando se supera a alienação, em Marx, tanto também coexistindo com a alienação positiva, em Rousseau.

Sobre o conceito de alienação, como ponto de partida podemos recorrer ao dicionário filosófico de Abbagnano, em Marx ele apresenta a alienação como “o processo pelo qual o homem se torna *alheio a si*, a ponto de não mais se reconhecer” (1998, p.26). Esta alienação presente nas obras de Marx se daria pelo trabalho, de modo que diante da revolução industrial e o avanço do modo capitalista, o trabalhador não mais se reconheceria no fruto do seu trabalho, este objeto que ele mesmo produziu seria estranho para o trabalhador. Ele não mais o elaboraria e nem faria parte de seu processo de fabricação por inteiro, na maioria das vezes ficando responsável por apenas uma parte do todo necessário para a produção. Fora isto, o trabalhador também não teria condições de adquirir o produto que ajudou a produzir, o trabalhador ganha pelo seu trabalho naquela etapa, o mínimo para sobreviver, não podendo mais se exteriorizar.

[...] a alienação é o dano ou condenação maior da sociedade capitalista. A propriedade privada produz a alienação do operário tanto porque cinde a relação deste com o produto do seu trabalho que pertence ao capitalista, porque o trabalho permanece exterior ao operário, não pertence à sua personalidade (ABBAGNANO, 1998, p.26).

Em relação a Rousseau, Abbagnano apresenta que “Esse termo foi empregado por Rousseau para indicar a cessão dos direitos naturais à comunidade, efetuada com o contrato social.” (1998, p. 26). Em *O Contrato Social* podemos encontrar a seguinte afirmação do autor: “As cláusulas deste contrato reduzem-se a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade”(1962, p. 6). Para os conceitos de alienação podemos

apontar então as perspectivas de direito político enquanto constituição do Estado em Rousseau e da economia política presente em Marx.

### **Desenvolvimento de: Rousseau e Marx**

Em contradição ao jurista Grotius, o qual diz que ao se tornar escravo o indivíduo aliena sua liberdade ao senhor que o escraviza, Rousseau irá argumentar dizendo que isto não se trata de alienação e seria uma contradição o indivíduo abdicar de sua liberdade, algo que dele é natural.

Alienar é dar ou vender. Ora, um homem que se faz escravo de outro não se dá, vende-se, pelo menos em troca de sua subsistência; mas um povo, por que se vende? Longe de prover à subsistência de seus súditos, o rei apenas tira a sua deles, e, segundo Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos, por conseguinte, dão suas próprias pessoas sob a condição de que se tomem também os seus bens? Não vejo o que lhes resta para conservar (ROUSSEAU, 1996, p.14).

Alienação, portanto, não se daria no uso do poder de um indivíduo sobre outro, de modo a tomar dele sua liberdade, como que por escolha este indivíduo pudesse de alguma forma ter escolhido ser alienado numa “troca” minimamente injusta para o escravizado, em um contexto diferente, mais adiante poderemos ver que esse uso do poder de um indivíduo sobre o outro, para Marx, será determinante para a alienação, tendo assim visões distintas acerca deste ponto para os dois autores.

Sendo esta possível alienação proposta por Grotius oposta a liberdade, Rousseau irá argumentar ainda que a liberdade é fundamental para a criação e manutenção da sociedade e mais, para que possa fazer parte da constituição do Estado, do corpo político, é preciso que o indivíduo desfrute de sua liberdade, esta liberdade que deve ser tal qual a liberdade do homem em seu estado de natureza.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações (ROUSSEAU, 1996, p.15).

Antes de poder se dar a um rei, diz Rousseau, o povo já é povo, no contrato social ao buscar este princípio, ele entende então que a alienação é positiva quando faz parte da fundação de uma sociedade, pois como já dito, é com base nesta alienação positiva que a sociedade se constitui e se mantém de forma justa. Ao continuar o texto, surge então a questão principal que Rousseau buscará apontar o caminho para a solução.

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social (ROUSSEAU, 1996, p.20-21).

Podemos questionar se então o jovem Marx poderia estar de acordo com este objetivo final proposto por Rousseau. Compreendemos os anos de diferença e o cenário distinto em que cada um dos autores está inserido e a visão que trabalham, mas ambos concordam que o caminho para que os homens vivam de forma adequada em comunidade e se atinja então a emancipação humana, se dá pela cooperação de todos os indivíduos. “A essência humana é a verdadeira comunidade humana” (MARX, 2010, p. 75).

Em Rousseau vemos um objetivo de se obter a liberdade, tal qual era a liberdade que o homem natural possuía. Diferente do que podemos encontrar em Kant, que escreve obras como a *ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* e *A paz perpétua* onde sugere que o fim último seria a paz entre todos, e é sobre isto, esta ideia presente em alguns filósofos, de uma paz como objetivo final que o conceito de liberdade para Rousseau ira se destacar, visto que ele sugere que somente a paz não é suficiente, um indivíduo que se encontra preso, privado de direitos, de sua liberdade, ainda assim poderia estar em paz.

95

Mas para isto, é preciso que cada indivíduo se aliene e obtenha o valor justo desta alienação em contrapartida, para que assim todos estejam de forma igual entre si, sem que nenhum possa sobressair aos demais, exercendo poder sobre os outros e tomando sua liberdade, algo semelhante ao que encontramos na crítica ao capitalismo apresentado por Marx.

Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torna-la onerosa para os demais (ROUSSEAU, 1996, p.21).

Esta alienação de todos para com todos seria o que Rousseau sugeriu como sendo a alienação o ato fundador do estado político, para a criação e manutenção desta associação entre os indivíduos. Para compreender melhor então como seria esta sociedade onde teria por base a alienação total de todos, Rousseau escreve:

Imediatamente, em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, assim formada pela união de todas

as demais, tomava outrora o nome de Cidade, e hoje o de República ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo e Potência quando comparado aos seus semelhantes. Quanto aos associados, eles recebem coletivamente o nome de povo e se chamam, em particular cidadãos, enquanto participantes da autoridade soberana, e súditos, enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, porém, confundem-se amiúde e são tomados um pelo outro; basta saber distingui-los quando empregados em toda a sua precisão (ROUSSEAU, 1996, p.22-23).

O contrato social tem então por base a alienação total de todos para se constituir, assim, mesmo que no estado natural o indivíduo fosse livre, para que hoje ele pudesse obter novamente essa liberdade ele precisaria necessariamente da alienação. Só através da alienação total de todos se teria a liberdade.

A sociabilidade dos indivíduos não é algo simples e que ocorre de forma perfeita, para Rousseau ela traz consigo problemas e principalmente a desigualdade, desta forma, a alienação teria um papel fundamental em dar conta destes problemas na sociabilidade. Podemos então ver a alienação em Rousseau tomar um outro aspecto, sendo interpretada como um mal necessário para a sociedade.

Esta alienação seria um afastamento do estado original da natureza e se formaria junto a constituição da sociabilidade, mas parece-nos que ao seguir o desenvolvimento, esta alienação culminaria na apropriação de terras, na propriedade privada, onde os indivíduos teriam as trocas entre si como Rousseau sugere. Porém, em dado momento o valor recebido pelo que é alienado não seria mais o justo, o que então Marx chamaria dos meios de produção, quem os detém exerce o poder sobre os trabalhadores que então se tornam alienados, sem volta. O que Rousseau apresenta é que o contrato social seja seguido de forma eficiente e esta alienação sendo obrigatoriamente relacionada à vontade geral e soberania não poderia se transformar numa desigualdade, mas sim, impedir que a mesma impere sobre os indivíduos da sociedade para se manter as relações entre iguais.

Ainda que possamos apresentar proximidades entre Rousseau e Marx, a perspectiva que cada um aborda é distinta, em Rousseau temos uma abordagem de categorias políticas e morais para a constituição social, já em Marx, podemos observar uma análise da história por meio dos modos de produção.

Em Marx o conceito de alienação assumiria então uma dimensão histórica e econômica visto os aspectos que a modernidade apresenta.

A alienação do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu

objeto, mais bárbaro o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalhador, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (MARX, 2008, p. 82).

A alienação se dá na relação do trabalhador para com o objeto, onde esta relação é unicamente de estranhamento, o indivíduo não mais se reconhece no que faz; não se exterioriza; não se vê no objeto; não faz parte de toda a produção, o trabalhador não mais se efetiva no seu trabalho. Esta alienação surge na expropriação do trabalho do indivíduo que está sujeito ao meio de produção capitalista.

Como podemos observar na passagem do *Manuscritos econômicos e filosóficos*, o trabalhador é fundamental para o sistema, mas isto não resulta em melhores condições, quanto mais valioso for o que produz, menos valor ele terá, mas inserido neste meio capitalista que Marx nos apresenta e critica, o trabalhador refém desta forma que o trabalho se estrutura é alienado e acaba por concordar com a sua própria exploração. O trabalhador não se reconhece e também existe um afastamento de si, como diz o autor, se torna um servo da natureza, à medida que tudo que faz é em função de satisfazer as vontades naturais para subsistir.

Para compreender melhor é preciso perceber que esta alienação não se dá somente em relação ao trabalhador para com o objeto. Segundo Marx, o estranhamento também se daria “no ato da produção, dentro da própria *atividade produtiva*. Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio ao produto de sua atividade se no ato mesmo da produção ele não estranhasse a si mesmo?” (2008, p.82).

Desde o início da atividade do homem, do trabalho, ele vem transformando a natureza e assim ele constitui a si mesmo, mas agora, o meio capitalista, faz com que o trabalhador e o trabalho que este realiza, virem meras mercadorias, desta forma, o sistema impede que o homem consiga constituir a si mesmo, neste modo o indivíduo fica impossibilitado de se realizar.

Temos assim, um estranhamento entre o trabalhador e o objeto que produziu e em outro aspecto a alienação sendo a separação do trabalhador e da atividade que efetua. Desta forma a alienação apresentaria duas perdas: do objeto em relação ao trabalhador e do trabalhador em relação a ele mesmo. Diferente de Rousseau, a alienação em Marx é vista de forma negativa para com a sociedade.

Examinemos o ato do estranhamento da atividade humana prática, o trabalho, sob dois aspectos: 1) A relação do trabalhador com o *produto do trabalho* com um objeto estranho e poderoso sobre ele. Essa relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetivos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente. 2) A relação do trabalho como o *ato de produção* no interior do trabalho. Esta relação é a relação do

trabalhador com sua própria atividade humana como uma atividade estranha e não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. A energia espiritual e física *própria do trabalhador*, sua vida pessoal – pois o que é a vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertence a ele. O estranhamento de si, tal qual acima o estranhamento da coisa (MARX, 2008, p. 83).

Nesta relação em que não se reconhece, em que não se efetiva, existe também a relação do indivíduo para com os demais indivíduos, é notado assim a exploração do homem pelo homem, de forma hierárquica a exploração vem de cima e atinge com mais ênfase aqueles que estão na base, os trabalhadores. Esses por seu lado, ficam impossibilitados de atingir de qualquer forma, qualquer um que seja, que esteja acima deles, se não unicamente pela revolução. Esta alienação não permite a volta e este conceito, dentro das obras de Marx, permite-nos ter contato com demais conceitos apresentados pelo autor e de fator determinante no meio capitalista, como a própria exploração e a mais-valia.

No pensamento de Rousseau a alienação é vista por um caráter de formação, ela está presente na formação do povo, assim como também do corpo político e é aceita por todos os indivíduos que façam parte do contrato social, dessa forma, estaria garantida a liberdade individual para todos. Já em Marx a alienação demarca o momento de sua crítica ao sistema, por meio do qual demonstra o estranhamento do homem para com o objeto que ele produz e sobre a constituição de si, onde o indivíduo não se reconhece e de mesma forma não se efetiva. Assim como em Marx podemos ver a alienação como base, servindo para entender os conceitos de propriedade privada, mais-valia entre outros, de um ponto de vista da economia política, em Rousseau a alienação nos ajuda a compreender conceitos como a liberdade e a igualdade, tendo estes conceitos, tanto os de Marx, quanto os de Rousseau, relação direta entre si e com a alienação que cada um trabalha.

98

### **A Emancipação do Homem**

Para os dois autores a união de todos é o que possibilitaria a liberdade, como um objetivo final, a emancipação do homem, com a colaboração de todos. Contudo, Marx salienta que tal emancipação só seria possível após se instaurar a revolução e por meio dela romper com as correntes que exploram o trabalhador e fazem com que este não mais possa constituir a si mesmo de forma independente. Mas esta revolução deve ser social e não política, já que somente a revolução social levaria a emancipação do homem, onde a revolução política sugere apenas uma emancipação política, uma emancipação da burguesia. “A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana” (MARX, 2010, p.38).

[...] o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da religião do Estado, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação humana (MARX, 2010, p. 38).

Esta emancipação política, referente ao Estado, não extinguiria a religião, tampouco a desigualdade, dela não seria fruto os preceitos fundamentais para a emancipação humana como liberdade e igualdade. Marx diz que ela se daria unicamente ao Estado em relação a religião. Por isso seria necessário a revolução social, já que, como afirma Marx “Estado Livre sem que o homem seja um homem livre” (2010, p.39). Isto não contemplaria as demais classes.

Bem, a respeito da revolução, de sua importância para a emancipação humana, Marx ainda justifica dizendo que “A essência humana é a verdadeira comunidade humana” (2010, p.75). Podemos demarcar aqui o ponto mais próximo a Rousseau que encontramos, esta comunidade humana como essência em cada indivíduo, já que para este, a revolução não é insinuada, a emancipação viria aparentemente de forma pacífica, onde todos concordariam com todos e ao obedecer a decisão de todos estaria a obedecer unicamente a sua decisão e aquele que não estivesse de acordo com o contrato e o violasse seria excluído desta sociedade dos contratantes.

Em ambos tivemos a interpretação da alienação, cada um à sua maneira, posteriormente podemos perceber como esta nos privava da liberdade ou como só ela poderia nos permitir ser livres. Então é visto o caminho indicado por ambos os autores que deveria a sociedade seguir para ser possível a emancipação do homem e assim se ter acesso e poder desfrutar de sua liberdade.

Este homem natural que se molda conforme a sociedade só alcançará sua emancipação após conseguir moldar a sociedade a seu favor.

Ao analisar brevemente a obra dos dois autores é possível constatar que os conceitos não se excluem, pelo contrário, podem se adequar para coexistirem, com exceção claro do problema de linguagem ao abordar de forma diferente mesmos termos. Seria imprudente afirmar categoricamente e com certeza nem seria possível, entretanto, acredito que Rousseau e Marx em uma hipotética conversa entrariam em acordo em vários aspectos.

### **Conclusão: Marx no cenário atual**

Para concluir, utilizaremos os dois autores como referência nesta hipotética conversa e da mesma forma os colocaremos em nosso atual contexto.

É inegável que ambos tem muito para contribuir com a política atual, porém, levando em consideração a visão de cada um para com os indivíduos nos seus mais íntimos aspectos, Marx talvez seria, entre os dois, o que ficaria menos surpreso com o estado em que nossa sociedade se encontra, da mesma forma que ao abordarem os temas propostos, Marx parece reconhecer mais veementemente a malícia dos indivíduos, principalmente ao constatar que o homem explora o homem, enquanto Rousseau aparenta ter uma certa confiança excessiva nos indivíduos, o mesmo afirma que a sociedade corrompe o homem, entretanto, nos parece pretencioso de mais acreditar que seria possível se estabelecer o contrato social atualmente, da mesma forma a dificuldade que teria em lidar com isto, seja pelas dimensões dos países, quanto as relações que esta sociedade teria.

Ao cogitar uma emancipação, a revolução proposta por Marx nos parece muito mais próxima de uma realidade possível e também consideravelmente mais eficiente, em mesmo peso também se trataria de uma difícil empreitada. Devemos levar em consideração a dissolução do proletariado e a divisão entre os trabalhadores, a qual os fazem brigar entre eles mesmo, uma classe dividida, dar conta disto não é uma tarefa fácil, porém, o primeiro passo para isso parece ser dado justamente por Marx, ao identificar de forma precisa o problema e propor um caminho para a solução, mesmo que dificultoso, nos parece possível.

Os problemas que Marx apontou em sua obra parecem hoje para nós quase que palpáveis de tão reais que se apresentam. A solução não foi atingida e os problemas se agravaram, para diversos lados, os quais Marx também reconhece e aborda. É pautado desde as formas que o Estado age para usurpar da nossa liberdade, não muito diferente do que hoje acontece, de como a economia funciona de modo a legitimar o sistema e nos fazer sempre mais reféns dele, os problemas sociais, familiares inclusive, do não reconhecimento, da não humanização, do indivíduo acabar, portanto, como animal e a grande problemática trabalhista que sustenta tudo isto.

Ainda que a sociedade possa ter mudado em diversas facetas, o problema enraizado parece ser o mesmo criticado por Marx e talvez, o melhor caminho possível na resolução destes conflitos seja a instauração da revolução social, a qual só será possível quando a parte interessada e mais atingida da sociedade tomar conhecimento da solução proposta por Marx e ver este como o caminho mais indicado. Toda a obra marxiana serviria, desta forma, de base para que hoje seja possível romper com o sistema.

As obras de Marx nos ajudam a compreender o mundo em que vivemos e para mudanças ocorrerem só será possível podendo compreender nossa realidade. “Marx não regressará como uma inspiração política para a esquerda até que se compreenda que seus escritos não devem ser tratados como programas políticos, mas sim como



um caminho para entender a natureza do desenvolvimento capitalista” (HOBSBAWM, 2008p.?).

## Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 3. Ed. São Paulo. Martins Fontes. 1998. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/4776000/Dicionario-de-Filosofia-Nicola-Abbagnano>. Acesso em: março de 2017.

HOBSBAWM, E. *A crise do capitalismo e a importância atual de Marx*. Depoimento, set. 2008. Carta Maior. Entrevista concedida a Marcello Musto <http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/A-crise-do-capitalismo-e-a-importancia-atual-de-Marx/4/14529>. Acesso em: março de 2017.

MARX, K. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

OLIVEIRA, A. *O problema da liberdade no pensamento de Karl Marx*. Perspectiva. Florianópolis, v.16, n.29, p.175-195, jan/jun. 1998 <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/viewFile/10638/10171> acesso em: março 2017.

OSMAR, S; DOMINGUES, A. *Emancipação política e humana em Marx: alguns apontamentos*. Arma crítica. n.4, dez.2012 [http://www.armadacritica.ufc.br/phocadownload/artigo4\\_20131.pdf](http://www.armadacritica.ufc.br/phocadownload/artigo4_20131.pdf). Acesso em: março de 2017.

PRADO, C. *Liberdade e não-liberdade em O Capital de Marx*. Theoria. v3. n7. 2011 [http://www.theoria.com.br/edicao0711/liberdade\\_capital.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao0711/liberdade_capital.pdf). Acesso em: março de 2017.

ROUSSEAU, J. J. *Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VILALBA, H. *O contrato social de Jean-Jacques Rousseau: uma análise para além dos conceitos*. Filogênese. Marília, v. 6, n. 2, 2013. <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/heliovilalba.pdf>. Acesso em: março de 2017.

Submissão: 26. 04. 2017 / Aceite: 08. 08. 2017

## Sobre a leitura heideggeriana de Nietzsche e a possibilidade de se pensar o sujeito a partir da *vontade de poder*

### On the Heideggerian reading of Nietzsche and the possibility of thinking the subject from the *will to power*

JOÃO EVANGELISTA FERNANDES<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo tem o objetivo de explorar a interpretação que Heidegger faz da *vontade de poder* no pensamento de Nietzsche. Tendo em mente o fato de Heidegger desconsiderar o aspecto genealógico do tema em função de uma abordagem metafísica, vislumbra-se a possibilidade de, a partir da interpretação que Heidegger faz dos aforismos 485 e 489 do texto *A vontade de poder*, postular uma noção de *sujeito de sentimento*, o qual não seria o *ego volo*, tal como Heidegger propõe, pois consistiria numa unidade momentânea e não numa substância corpórea. Ainda que Müller-Lauter mencione uma unidade momentânea de vontades de poder dominantes, a *hipótese das forças*, com a qual Nietzsche pretende superar a metafísica, não permite unidade alguma que não seja uma ficção. O artigo termina com impossibilidade de pensar um sujeito que não seja ficção, pois até o *sujeito de sentimento* enquanto sentimento da realidade consiste numa ficção.

**Palavras-chave:** Vontade de poder. Hipótese das forças. Sujeito de sentimento.

**Abstract:** The article aims to explore Heidegger's interpretation of the *will to power* in Nietzsche's thinking. Bearing in mind the fact that Heidegger disregards the genealogical aspect of the theme in function of a metaphysical approach, one can glimpse the possibility, based on Heidegger's interpretation of aphorisms 485 and 489 of *The Power Will*, to postulate a notion of *subject of feeling*, which would not be the *ego volo*, as Heidegger proposes, for it would consist of a momentary unity rather than a bodily substance. Although Müller-lauter mentions a momentary unity of dominant wills of power, the *hypothesis of forces*, with which Nietzsche intends to overcome metaphysics, allows no unity other than a fiction. The article ends with the impossibility of thinking a subject that is not fiction, because even the *subject of feeling* as a feeling of reality consists in a fiction.

**Keywords:** Will to power. Hypothesis of forces. Subject of feeling.

## Introdução

Para uma investigação sobre a leitura que Heidegger faz de Nietzsche é necessário, antes de tudo, ter em conta os pontos em que possivelmente são próximos e onde se separam. Por um lado, pode-se dizer que ambos, cada um a seu modo, empreendem uma crítica à metafísica moderna, sobretudo à noção de sujeito. Por outro, não têm muito em comum no que diz respeito à moral, uma vez que este tema não tem relevância nos escritos de Heidegger, enquanto que para o pensamento de Nietzsche, pode-se dizer que a crítica à moral apresenta-se como o fio condutor.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UEM e doutorando em Filosofia pela UFPR. E-mail: je\_fernandes10@hotmail.com.

No § 10 de *Ser e Tempo*, ao definir em que consistirá a analítica existencial, Heidegger menciona Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum* como ponto de partida da investigação filosófica moderna. No entanto, ressalta que Descartes se limita à investigação do *cogitare* do *ego*, de modo que o *sum*, embora pressuposto de maneira tão originária quanto o *ego*, fica totalmente indiscutido. Neste caso, a analítica do ser-aí coloca a questão ontológica, do ser do *sum*, a partir do qual se pode falar em *cogitationes* (cf. HEIDEGGER, 2015, p.90, itálico do autor). Já no texto *A época das imagens de mundo*, Heidegger diz que o que Descartes fez com sua metafísica foi “criar o solo metafísico da libertação do homem para a liberdade – entendida como autodeterminação segura de si” (HEIDEGGER, 2016, p.15). O *ego cogito (ergo) sum* como o que fundamenta o *subjectum* é o que garante este solo metafísico. Homem e pensamento humano se dão ao mesmo tempo. “Pensar é re-presentar, é relação representante com o representado (*idea* enquanto *peceptio*)” (HEIDEGGER, 2016, p.15, itálico do autor). Isto é, o ser do homem consiste numa totalidade que engloba simultaneamente o pensamento e a percepção.

Toda relação com alguma coisa, seja querendo-a, tomando posição frente a ela ou sentindo-a já são, de antemão, representacionais: são *cogitans*, o que geralmente se traduz por “pensantes”. Eis porque Descartes pode incluir sob o nome de *cogitationes*, à primeira vista estranho, todas as formas de *voluntas* e dos *affectus*. No *cogito ergo sum* o *cogitare* é compreendido neste sentido novo e essencial (HEIDEGGER, 2016, p.15, itálico do autor).

103

Toda a metafísica cartesiana funda-se no sujeito que enquanto substância pensante se distingue pela capacidade de representar. Destaca-se, no excerto acima, o fato Heidegger mencionar os afetos e a vontade como característicos da representação, muito embora sua crítica à metafísica cartesiana da subjetividade tenha como alvo principal a prioridade do aspecto puramente racional e metafísico da representação.

No que tange à sua leitura de Nietzsche, mais especificamente a exposta no seu texto *Nietzsche II*, o ponto crítico parece tratar-se do fato de Nietzsche afirmar, no aforismo 533 de seu texto *A vontade de poder*<sup>2</sup>, que o *ego cogito ergo sum* trata-se meramente de uma hipótese assumida por Descartes, pois foi ela que entregou a ele o máximo de sentimento de poder e segurança (cf. HEIDEGGER, 2007, p.137, itálico do autor). Heidegger aponta uma mudança na posição de Nietzsche em relação à

<sup>2</sup>Mário Ferreira dos Santos e Scarllet Marton traduzem o termo *Wille zur Macht* por “vontade de potência”. Já Oswaldo Giacoia e Marco Antônio Casanova preferem o termo “vontade de poder”. Giacoia argumenta que a tradução para “vontade de poder” tem o objetivo de evitar a ressonância metafísica da distinção entre ato e potência, que segundo ele iria contra o propósito de Nietzsche (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 51-52, nota. 1).

sentença cartesiana, que passa inadvertidamente de uma dedução lógica para uma hipótese. Além do mais, segundo Heidegger, há um desvio do conteúdo substancial para o conteúdo psicológico da sentença, de modo que Nietzsche a compreende como “uma espécie de auto-asseguramento do homem, um auto-asseguramento que emerge da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007, p.137). E, como para o autor de *Ser e Tempo*, a vontade de poder corresponde à essência da totalidade dos entes, o filósofo de Sils-Maria, a despeito de seus avanços, continua em uma postura metafísica.

Alguns dos intérpretes de Nietzsche<sup>3</sup> têm reservas em relação à leitura que Heidegger fez de sua obra, onde o denomina de o “último metafísico” alegando que a partir do que Nietzsche considera ser a vontade de poder, há uma mudança do *ego cogito* para o *ego volo*, e que Nietzsche interpreta o termo *velle* [vontade] como querer no âmbito da vontade de poder e, em alguma medida mantém-se na posição metafísica de Descartes (cf. HEIDEGGER, 2007, pp.135-6). Ora, se a ideia de sujeito tal como era concebida na modernidade é a princípio descartada por Nietzsche, encontra-se aqui um ponto que merece atenção; uma vez que, não obstante a crítica nietzschiana à ideia de sujeito enquanto substância<sup>4</sup>, pode-se dizer que há uma pressuposição do sujeito em sua crítica. É partindo dessa pressuposição que se faz necessária uma elucidação da noção de sujeito enquanto *sujeito de sentimento* (*Subjekt-Gefühle*), a partir do qual podem ser inferidos os conceitos de realidade e ser. No entanto, a interpretação heideggeriana do *sujeito de sentimento* parte de uma abordagem metafísica de sujeito, desconsiderando seu aspecto eminentemente genealógico (cf. ONATE, 2000, p.47). Ou seja, o propósito de Nietzsche é uma genealogia, onde se colocaria a descoberto as raízes “instintivas” da moral, da religião e da filosofia (cf. VATTIMO, 2010, p.114). Para tal tarefa, a noção de sujeito enquanto unidade estável ou substância é de início descartada, embora isso não exclua de todo a possibilidade de uma noção de sujeito no pensamento de Nietzsche.

Ainda que Nietzsche considere a noção de sujeito como uma “ficção”, necessária, porém como expressão de uma multiplicidade de afetos e instintos em constante luta, de modo que “cada qual é para si o mais estranho!” (NIETZSCHE, 2013, p.24), a interpretação heideggeriana a princípio levanta a questão de que a

---

<sup>3</sup>Michel Haar, por exemplo, diz que ao desconsiderar o realismo físico das forças e reduzir a vontade de poder à essência, Heidegger fecha os olhos justamente à crítica nietzschiana aos conceitos tradicionais de essência, substância, sujeito e identidade. Para Nietzsche, não há uma essência substancial implícita ou derivada da vontade de poder, esta deve, de fato, sempre ser dita no plural: as vontades de poder; uma pluralidade de forças que não pode ser totalizada ou substancialmente unificada, pois se trata de forças engajadas em complexos e relações de luta, de mando e de obediência (cf. HAAR, 1992, p.294-5).

<sup>4</sup>Segundo Alberto Onate, é na terceira fase do pensamento de Nietzsche que a questão do sujeito torna-se cada vez mais relevante (cf. ONATE, 2000, p.19). Isto é, nos escritos dos anos (1882-1888), de acordo com a divisão proposta por Scarlett Marton (cf. MARTON, 1990, p.25).

noção de *sujeito de sentimento* encontra-se a meio caminho entre a hipótese das forças e a “ficção”. Entretanto, segundo Nietzsche, as forças apresentam-se como abismo inexprimível que subjaz e escapa a toda tentativa de expressá-lo como unidade absoluta. Sendo assim, a interpretação de Heidegger parece controversa e desconsidera o pensar não metafísico de Nietzsche, de maneira que o que Heidegger considera como *ego volo* já é uma ficção. Embora a interpretação heideggeriana de Nietzsche tenha suas lacunas, pretende-se, nas páginas seguintes, partir dela para afirmar ou negar a possibilidade de se postular um *sujeito de sentimento* como precedente ou simultâneo ao sujeito enquanto ficção em Nietzsche.

### A crítica de Nietzsche à ideia de sujeito

Uma breve exposição da crítica de Nietzsche à ideia de sujeito pode ser feita atendo-se basicamente em alguns escritos da terceira fase, donde, como acima exposto, tal problematização torna-se mais aguda no seu pensamento. Sendo assim, na *Genealogia da moral* e em *Além do bem e do mal*, é possível encontrar elementos da crítica nietzschiana à ideia moderna de sujeito, bem como uma menção à vontade de poder.

No aforismo 13 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, a crítica de Nietzsche à ideia de sujeito aparece, como o título sugere, juntamente com a crítica à moral. Toda tentativa de estabelecer uma causa a um efeito, segundo Nietzsche, é consequência dos “sedutores erros da linguagem”. O “sujeito” não passa de uma criação da linguagem para estabelecer uma causa a um efeito. Não há distinção entre a força e os efeitos da força, “não há tal *substratum*, não há um ser por detrás do fazer, do ato, do devir, ‘autor’ é apenas inventado: o ato é tudo” (NIETZSCHE, 2013, p.48, *itálico do autor*). Esta crítica é direcionada, por um lado à “plebe”, que é incapaz de perceber um ato sem transformá-lo num fenômeno de causa e efeito; por outro lado aos físicos, que, segundo Nietzsche, ao atribuir à força uma ideia de causa, encontram-se também enredados nas malhas da linguagem. Partindo da negação da noção metafísica de causalidade, juntamente com a negação da ideia de *livre-arbítrio* que torna a fraqueza uma virtude, o que Nietzsche pretende na verdade é negar a ideia de alma e sujeito, mediante as quais, segundo ele, se dá uma negação da vida; esta, por sua vez, consiste em força, instinto e ação.

Nos aforismos 16, 17 e 19 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche argumenta contra a ideia de sujeito nos planos metafísico, lógico, fisiológico e psicológico. No aforismo 16, os principais alvos são Descartes e Schopenhauer, em relação ao primeiro faz a crítica ao “eu penso” enquanto substância; em relação ao segundo critica o “eu quero” que, a despeito dos esforços de Schopenhauer, se mantém como puramente especulativo, “filosófico”. O interessante é que Nietzsche parece concordar com a posição de Kant no que diz respeito à impossibilidade de se “apreender puro e nu o objeto enquanto coisa *in se* e cuja visão não esteja falseada nem por parte do sujeito

nem por parte do próprio objeto” (NIETZSCHE, 2014, p.25, *itálico do autor*). No entanto, logo em seguida Kant torna-se, juntamente com Descartes, alvo do martelo genealógico de Nietzsche que, além de negar a possibilidade da “certeza imediata”, do “conhecimento absoluto” e da coisa *in se*, nega a possibilidade de demonstrar “que sou *eu* quem pensa, que em geral deva existir algo pensante, que o pensar seja uma atividade e efeito de um ser pensante como causa, que exista por último um *eu* o qual já saiba o que seja o pensar, que *saiba* que coisa é o pensar” (NIETZSCHE, 2014, p.25, *itálico do autor*). O “eu penso” pressupõe um conhecimento prévio de estados anteriores já vivenciados por quem pensa, o que torna a “certeza imediata” uma fonte de problemas metafísicos, fazendo com que Nietzsche, ao seu modo, genealógico, busque a origem do que seja o *pensar*. Ele objeta: “Se eu não tivesse já decidido comigo mesmo, como poderia eu calcular que o que acaba de acontecer não seja talvez um ‘querer’ ou um ‘sentir’?” (NIETZSCHE, 2014, p.25). Pode-se perceber neste aforismo a crítica explícita de Nietzsche à ideia de sujeito, seja como substância em Descartes, seja como sujeito de vontade em Schopenhauer e por fim como sujeito lógico em Kant. Entretanto, destaca-se o fato de Nietzsche, ao objetar contra o eu penso, propor um “sentir” como uma possibilidade diferente em relação ao eu penso. Esta possibilidade do “sentir” equiparada ao “querer” e ao “pensar”, dá margem para que se considere o *sujeito de sentimento* como uma possível solução para o problema da ideia de sujeito nos modos do “eu penso” e do “eu quero”, se bem que para o filósofo de Sils-Maria a ideia de sujeito como fundamento do pensar, do querer e do sentir é recusada, de sorte que a ideia de sujeito é oriunda destes estados, que por sua vez são simultâneos. Assim, a consideração do “sentir” como oposto ao pensar e ao querer e até mesmo como seu condicionante, dá margem para a interpretação metafísica do pensamento de Nietzsche.

No que diz respeito à crítica aos lógicos, exposta no aforismo 17 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche parece colocar o “fato” como anterior à relação entre “eu” e “penso”; segundo ele, a “superstição dos lógicos” consiste em acreditar que um pensamento vem quando “eu” quero, desconsiderando a autonomia do pensamento em relação àquele que pensa. Ou seja, na afirmação “eu penso” ou “ele pensa”, está implícita uma “*interpretação* do processo de pensar, e não pertence porém ao processo em si” (NIETZSCHE, 2014, p.26, *itálico do autor*). Acreditar que o pensar seja uma atividade e que pressupõe algo ativo, nada mais é que um resquício do atomismo, que busca um resíduo causal do qual emana a força, ao que a hipótese das forças se opõe, pois na mesma não há causa e sim uma luta constante de afetos, instintos e pensamentos donde se originam as ideias.

Por fim, ainda no escrito *Além do bem e do mal*, no aforismo 19, no qual Nietzsche empreende um argumento fisiológico e psicológico contra o conceito de “vontade” Schopenhaueriano, que, segundo Nietzsche, traz em si uma compreensão do “querer” um tanto “filosófico”, ou seja, não genealógico. “O querer me parece

como algo *complicado*, algo que só tem unidade na palavra” (NIETZSCHE, 2014, p.27, *itálico do autor*). O que Nietzsche quer dizer é que há um entrelaçamento entre vontade e sensações que estão no âmbito fisiológico, ou seja, sentimento e pensamento constituem a vontade. Há um nexos entre a vontade, o sentimento e o pensamento de modo que em um ato de vontade há um pensamento dominante que tem sua origem no querer e este, por sua vez, é indissociável do pensamento e ambos são oriundos de uma luta entre afetos, sentimentos e emoções que estão longe de serem dominados pelo sujeito. “Um homem que *quer* manda a alguma coisa dentro de si mesmo, a qual obedece, ou ao menos ele acredita que ela obedece” (NIETZSCHE, 2014, p.28, *itálico do autor*). A vontade é múltipla, portanto, passar por cima dessa multiplicidade, dessa luta de afetos, sintetizando-a em um “eu” <sup>5</sup>, consiste em um erro no qual se acredita que a vontade basta para a ação, quando na verdade, vontade e ação são condicionadas pela multiplicidade de vontades que, como abismo insondável e incondicionado, antecede à ação e à “vontade”. Nietzsche pretende mostrar que a vontade como reflexo dessa luta de sentimentos e afetos é muito mais complexa do que a “vontade” até então designada pelo vulgo em uma só palavra. Ao recusar a vontade como unificadora, tal como é concebida pelos filósofos, Nietzsche apresenta, mediante a hipótese das forças, uma concepção de vontade como eminentemente fisiológica e ao fazê-lo também apresenta uma concepção de alma estritamente relacionada com a hipótese das forças afirmando que: “Desta maneira o que *quer* confunde as sensações agradáveis de quem manda com as de quem executa, com as de tantas subvontades ou subalmas que estão a seu serviço, já que nosso corpo não é mais que um sistema social de muitas almas” (NIETZSCHE, 2014, p.28, *itálico do autor*).

107

Com o que se denomina vontade de poder, Nietzsche pretende mostrar toda força agente que possibilita olharmos o mundo desde nosso interior, “o mundo determinado e definido em seu ‘caráter inteligível’, seria justamente ‘a vontade de potência’, e nada mais” (NIETZSCHE, 2014, p.48). Dada a impossibilidade, segundo Nietzsche, de se dizer algo sobre o substrato do mundo, este somente é interpretado como vontade de poder e não como coisa em si. O interessante é que, justamente a partir da vontade de poder como aquilo mediante o que Nietzsche tenta se afastar da metafísica e da moral tradicional, Heidegger o acusa de metafísico. Entretanto, ainda que Nietzsche seja contrário à ideia de unidade absoluta, uma leitura apressada é tentada a acreditar que sua “hipótese das forças”, pode ser expressa/vivenciada primeiramente pelo *sujeito de sentimento*, que parece ser condição de possibilidade para o eu penso como “ficção”. Neste caso, o *sujeito de sentimento* se caracterizaria não como uma unidade ou substância fixa e sim como uma unidade fugaz, momentânea, mas que, em todo caso, expressa primariamente a multiplicidade de afetos e em certa medida antecede a ideia de sujeito como ficção.

<sup>5</sup>No *Crepúsculo dos ídolos*, III, aforismo 6, Nietzsche diz que a ideia de um “eu” como substância e da vontade como uma faculdade, nada mais é que metafísica da linguagem (cf. NIETZSCHE, 2006, p.28).

O problema é que, segundo a hipótese das forças, tudo indica que o *sujeito de sentimento* e a ficção são simultâneos, o que põe em questão a interpretação heideggeriana e a possibilidade de uma metafísica no pensamento de Nietzsche.

### **É possível pensar o sujeito em Nietzsche a partir da *vontade de poder*?**

Como acima exposto, apesar de Nietzsche ser contrário à ideia de sujeito no sentido moderno do termo, não se pode negar a pressuposição de um “sujeito” em seu pensamento. A interpretação heideggeriana é a de que, com sua hipótese vontade de poder, Nietzsche se apresenta na história da metafísica como o último metafísico, aquele que esgotou as possibilidades de se pensar a *totalidade do ente*. Segundo Heidegger, Nietzsche parte, silenciosamente, do âmbito da verdade do *ente enquanto tal* <sup>6</sup>, de modo que seu pensamento se configura como metafísico. “A vontade de poder’, ‘o niilismo’, ‘o eterno retorno do mesmo’, ‘o além-do-homem’ e a ‘justiça’ são as cinco expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2007, p.197) <sup>7</sup>. Ora, Heidegger faz uma leitura de Nietzsche sob a perspectiva da história da metafísica, portanto, seu objetivo é acima de tudo mostrar onde Nietzsche se encontra na história da metafísica, qual sua contribuição, assim como seus pontos falhos.

Tal como já expusemos, a genealogia nietzschiana tem o propósito de ser uma “crítica’ dos valores morais e antes de tudo deve discutir-se o ‘valor destes valores” (NIETZSCHE, 2013, p.28), de modo que os “instintos” constituam essa crítica da moral, da filosofia e da religião, o que se daria por meio de uma crítica à tradição e sua ênfase na razão. De acordo com a hipótese das forças, tudo tem sua origem nos sentimentos, instintos e vontades, de modo que todo pensamento mantém um nexos com a vontade e o sentimento. Ou seja, o pensamento não tem autonomia frente a

---

<sup>6</sup>É importante destacar que o período da redação dos seus textos *Nietzsche I e II*, que se segue ao denominado “período metafísico” de Heidegger, do final dos anos 20 e início dos anos 30, ele já fala em superação da metafísica (cf. CROWELL, 2002). Por isso, quando o autor de *Ser e Tempo* diz que Nietzsche parte “silenciosamente” da verdade do “ente enquanto tal”, está implícita aqui a questão central do período metafísico heideggeriano, qual seja, a de estabelecer uma unidade entre o “ente enquanto tal” (ente supremo, suposto fundamento dos entes em geral, ao qual Heidegger recusa o caráter e um motor imóvel ou causa primeira, bem como o caráter teológico cristão assumido na Idade Média) e o “ente em sua totalidade” (os entes em geral, que se fundam em um suposto ente supremo). Segundo Heidegger, esse duplo caráter do ente, causando uma bifurcação da metafísica de Aristóteles, foi desconsiderado pela metafísica tradicional, a qual ele denomina de *onto-teologia* (cf. JARAN, 2006, p.77). Nesse caso, segundo Heidegger, na medida em que parte “silenciosamente do ente enquanto tal”, Nietzsche desconhece essa problemática da *onto-teologia*.

<sup>7</sup>De acordo com alguns estudiosos de Nietzsche, o problema dessa “síntese” que Heidegger busca operar na obra de Nietzsche, baseando-se nos conceitos de “niilismo”, “vontade de poder”, “além-do-homem”, “eterno retorno do mesmo” e “justiça” é que, com exceção da “vontade de poder”, que aparece em *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral*, os demais conceitos aparecem apenas na obra *A vontade de poder* e, como a legitimidade desta obra é contestada, devido ao fato de possivelmente ter sido alterada pela irmã de Nietzsche, a interpretação heideggeriana desses conceitos como o centro da metafísica nietzschiana não pode ser seguramente fundamentada no pensamento de Nietzsche.



esta luta de múltiplos impulsos e sentimentos, tampouco se pode inferir uma unidade ou uma causalidade; tudo é vontade, sentimento e afeto e estes jamais se condensam em uma unidade absoluta como alma ou substância. Sendo assim, a ideia de sujeito não passa de uma ficção, cuja função é expressar algo dessa multiplicidade de impulsos que constitui o homem. Entretanto, pretende-se aqui, a partir da vontade de poder, mostrar como há a possibilidade de se postular um *sujeito de sentimento*, o qual não é uma unidade ou substância, contudo, consiste numa realidade, ainda que momentaneamente. Isto é, não há, segundo Nietzsche, uma oposição radical entre realidade e ficção, de forma que reconhecer o sujeito como ficção não é negar sua concretude e sim uma tentativa de escapar do preconceito em que se transpõe a unidade que encontramos no sujeito para a realidade. Segundo Gianni Vattimo, Nietzsche tece uma crítica à certeza subjetiva, à evidência e à verdade, as quais fazem parte do mundo da ficção. O pano de fundo do raciocínio nietzschiano é que não há mais relação de causa e efeito, tudo é ficção. É justamente neste ponto que Vattimo aponta o que considera ser uma lacuna, pois “se tudo é ficção, então é preciso haver um autor dessa ficção” (VATTIMO, 2010, pp.119-120). Ora, Nietzsche não parece negar que haja um autor para a ficção, nega sim a existência de um mundo da causalidade, da unidade e da substância, isso sim é uma ficção criada pelo ser humano, de modo que possa sobreviver. Neste caso, o *sujeito de sentimento*, tal como compreendido a partir da leitura heideggeriana, pode ser esse intermediário entre a multiplicidade de vontades e sentimentos constituída de forças que lutam entre si e a ficção. Mas esta questão depara-se com o fato de Nietzsche não negar o *sujeito de sentimento*, apenas o considera como uma ficção, isto é, não se pode afirmar uma relação de causa e efeito entre *sujeito de sentimento* (autor) e ficção, pois são simultâneos.

A exploração da noção de *sujeito de sentimento* proposta aqui, não tem o objetivo de argumentar em favor da leitura heideggeriana da filosofia de Nietzsche. Trata-se de mostrar como, na posição de alguns comentadores de Nietzsche, encontram-se elementos que corroboram a possibilidade de uma concepção de *sujeito de sentimento* oriunda da vontade de poder. Müller-Lauter, por exemplo, não nega que Nietzsche seja metafísico, principalmente quando se entende a metafísica de modo abrangente, como uma pergunta pelo ente em sua totalidade, porém, deixa claro que para Nietzsche a metafísica é a dedução de uma multiplicidade a partir de um princípio primeiro e simples, que pode ser uma causa primeira ou substância. Neste caso, o pensar “não metafísico” de Nietzsche dá-se por imanência e apresenta sinais de dissolução da metafísica, de forma que o todo só é dado ainda como caos, e o ente enquanto tal não é mais fixo. A crítica que Müller-Lauter faz a Heidegger é basicamente a feita por Michel Haar, ou seja, o problema está na maneira como ele se serve dos conceitos metafísicos de essência e existência para interpretar a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, pp.71-73, nota. 34). Não obstante a pertinência desta crítica, Gianni Vattimo faz uma colocação

interessante em relação a esta leitura. Primeiro ele estabelece uma equiparação entre os dois filósofos no que diz respeito à maneira como ambos tratam a questão do ser, como não sendo mais um fundamento (*Grund*) e sim como um evento. Em seguida diz que:

Instaura-se assim entre os dois pensadores – não no plano da historiografia filosófica entendida em sentido *historisch*, mas no plano de uma resposta *geschichtlich* ao seu apelo – um entrelaçamento complicado. Heidegger é determinante para atribuir sentido ao pensamento de Nietzsche – um sentido que precisamente no plano *historisch*, da reconstrução dos textos e de suas conexões, a historiografia filosófica dificilmente consegue identificar, especialmente se se consideram as quase irreparáveis contradições que nascem em torno de conceitos como eterno retorno, vontade de potência, *Übermensch*, niilismo ativo e reativo. (VATTIMO, 2010, pp.333-334, itálico do autor).

Mesmo que a leitura de Heidegger desconsidere a hipótese das forças em favor de uma abordagem metafísica, sua leitura tem o mérito de tentar uma unificação dos conceitos principais de Nietzsche, ainda que esta se apresente como problemática. O afã de Heidegger pela questão da história do esquecimento do ser, obnubilou sua visão para o aspecto não metafísico da vontade de poder, isso talvez se deva à sua insistência na comparação entre Descartes e Nietzsche, de modo a inscrevê-los na mesma posição metafísica, ou seja, na mesma época. Para Heidegger, Nietzsche desconhece a essência de uma posição metafísica fundamental, de modo que considera “a posição fundamental moderna da metafísica como incondicionadamente assegurada, colocando tudo no interior do primado do homem enquanto sujeito. Com certeza, o sujeito é agora concebido como vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007, p.136). Esta caracterização da vontade de poder como um sujeito ou como outro fundante metafísico qualquer é, em certa medida também defendida por W. Weischedel e Jaspers (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p.70).

Heidegger diz que ao contestar a subjetividade enquanto eguidade da consciência, Nietzsche sucumbe à subjetividade no sentido metafísico de *subjectum*, que passa agora a ser o *corpo vital*, o que não altera em nada a posição metafísica fundamental de Descartes, apenas a radicalizando e a consumando. Para chegar a esta conclusão, Heidegger parte dos aforismos 489, 491 e 532 do texto que se acredita ser de Nietzsche sobre *A vontade de poder* (cf. HEIDEGGER, 2007, pp.139-140). Alberto Onate faz uma objeção à leitura de Heidegger, porém ele parte da leitura que Heidegger faz do fragmento 485, dizendo que o termo *sujeito* empregado nesse texto extrapola a concepção cartesiana e a kantiana, trata-se de expressar o grau de sentimento de vida e potência e “da crença numa unidade entre diferentes momentos do supremo sentimento de realidade” (ONATE, 2000, pp.46-47). Alberto Onate argumenta que a desconsideração do aspecto genealógico da vontade de poder, por parte de Heidegger, impediu que ele compreendesse o propósito de

Nietzsche, que, ao estabelecer o *corpo vital* como expressão dessa multiplicidade de sentimentos e afetos, pretende justamente superar a subjetividade no sentido representacional. Esta colocação de Alberto Onate, em certa medida endossa a possibilidade da noção de *sujeito de sentimento* a partir da vontade de poder. Esta objeção é interessante para o que se intenta aqui, contudo, se faz necessário dar a palavra a Nietzsche, ou ao que se considera ser de Nietzsche:

Nosso grau de *sentimento de vida e de poder* (lógica e contexto do vivido) dá-nos a medida do ‘ser’, da ‘realidade’ [*Realität*], do não aparente.

*Sujeito*: essa é a terminologia de nossa crença em uma unidade subjacente a todos os diferentes momentos do supremo sentimento de realidade [*Realität*]: entendemos essa crença como *efeito* de uma causa – acreditamos em nossa crença à medida que, por causa dela imaginamos a ‘verdade’, a ‘realidade’ [*Wirklichkeit*], a ‘substancialidade’ em geral. – ‘Sujeito’ é a ficção: como se, em nós, muitos estados *iguais* fossem o efeito de um substrato: mas *nós* primeiro *criamos* a ‘igualdade’ desses estados; o equalizar, o *dispor* essa igualdade é o *fato*, *não* a igualdade (- esta deve antes *ser* negada) (NIETZSCHE, 2008, p.261, *itálico do autor*).

Pode-se perceber que Nietzsche estabelece, estrategicamente, dois modos de descrever a noção de sujeito. Primeiro ele utiliza o *sujeito* enquanto terminologia para expressar a crença em uma unidade que subjaz ao “supremo sentimento de realidade”. Isto é, tal concepção de sujeito é a metafísica, pois de acordo com a vontade de poder é impossível que haja tal noção de sujeito. Em seguida ele utiliza o “Sujeito” como simultâneo a esse sentimento de realidade e, portanto como ficção. Ou seja, ainda que dê a ideia de um substrato, “nós primeiro criamos a igualdade desses estados”, o que nega que haja algo antes destes estados. Aqui se expressa uma interdependência e simultaneidade entre “autor” e “ficção”. De acordo com o que Nietzsche pretende com a vontade de poder, a noção de sujeito surge dela, mas de forma alguma pode ser utilizada de volta à vontade de poder no sentido de defini-la. A questão que primeiramente surge a quem ainda se encontra enredado no pensar metafísico tradicional é: quem é que sente primeiramente esta luta de sentimentos para depois ficcioná-los? Não caberia aí, no lugar do “autor” dessa igualdade, um *sujeito de sentimento*? Não, de acordo com Nietzsche. O que torna a hipótese das forças algo vertiginoso é o fato de “autor” e “ficção” serem praticamente o mesmo. É neste ponto que Heidegger sucumbe às malhas da metafísica ao interpretar Nietzsche. A respeito disso, é importante dar a palavra a Nietzsche em outro texto citado por Heidegger para descrevê-lo como tributário da metafísica cartesiana e, portanto como o “último metafísico”. Trata-se do aforismo 489, onde Nietzsche diz:

Tudo o que entra na consciência como ‘unidade’ é já imensamente uma *aparência de unidade*. O fenômeno do *corpo* é o fenômeno mais

rico, mais claro, mais compreensível: deve ser posto metodicamente em primazia, sem que descubramos algo sobre seu significado último (NIETZSCHE, 2008, p. 263, *itálico do autor*).

O corpo como uma multiplicidade de almas, cuja luta constante impede uma unidade contínua, apresenta-se como o ponto de partida para a genealogia sem que o seu significado último possa vir a lume, uma vez que se trata do caos. Neste caso, o sentimento de realidade, parece anteceder a ideia de unidade que entra na consciência como uma ficção. Entretanto, a concepção nietzschiana da ficção como oriunda da luta de afetos e sentimentos e por isso como simultânea ao sentimento de realidade, torna o sentimento de realidade um fenômeno complexo, de modo que enquanto é simultâneo à ficção, pode ser ele mesmo uma ficção. Isto torna inconsistente a defesa de um *sujeito de sentimento* como o que possa anteceder a noção de sujeito enquanto ficção, pois se trata do mesmo. Sendo assim, a interpretação de Heidegger acerca do *corpo vital* como inversão do *ego cogito* operada por Nietzsche, o que a princípio poderia levar à possibilidade de uma noção de *sujeito de sentimento* como não metafísico e, contudo apresentando-se como uma unidade momentânea, que estaria entre o abismo que é a luta constante de sentimentos e a ficção como um “produto” desta luta, torna-se cada vez mais problemática. Confirma-se assim a falha de Heidegger ao não abordar a vontade de poder no sentido genealógico, enfatizando a dimensão especificamente metafísica do pensamento nietzschiano. A utilização que Nietzsche faz do “corpo vital” é estratégica e tem como objetivo defender a teoria das forças, que pode ser primeiramente vivenciada de maneira fisiológica, o que não quer dizer que o corpo e o sentimento sejam o fundamento último da realidade, pois o que aparentemente é realidade, para Nietzsche já é ficção.

Para Descartes, o homem é sujeito no sentido da egocidade representadora. Para Nietzsche, o homem é sujeito no sentido dos impulsos e afetos que se apresentam como ‘fato derradeiro’, o que significa em última instância no sentido do *corpo vital*. É em um tal recurso ao corpo vital como fio condutor metafísico que se realiza toda interpretação do mundo (HEIDEGGER, 2007, p.142, *itálico do autor*).

De acordo com a interpretação heideggeriana das *cogitationes*, exposta no texto sobre *A época das imagens de mundo*, Descartes concebe o *cogito* como constituído de todas as formas de *voluntas* e *affectus*. Sendo assim, a insistência de Heidegger em comprar o pensamento de Nietzsche à metafísica de Descartes, unida ao fato de Nietzsche ter lançado mão do *corpo vital* como “o fenômeno mais rico, mais claro e mais compreensível”, fez com que Heidegger o interpretasse como um consumidor da metafísica moderna, apenas invertendo o primado da representação pelo primado dos afetos. Entretanto, ao afirmar que “para Nietzsche, o homem é sujeito no sentido dos impulsos e afetos que se apresentam como fato derradeiro”,

Heidegger desconsidera que Nietzsche parte metodicamente do corpo como o com que nos orientamos no mundo, contudo, o corpo enquanto constituído de uma multiplicidade de afetos que não pode ser um fundamento último, o que torna a afirmação de Heidegger incompatível com o pensamento não metafísico e genealógico de Nietzsche.

Ao considerar o *corpo vital* enquanto constituído de impulsos e afetos como fato derradeiro, Heidegger desconsidera o “caos” que subjaz ao *corpo vital* e que consiste na vontade de poder. Ou seja, não se pode dizer, de acordo com Nietzsche, que há “a” vontade de poder e sim as vontades, que nada têm de algo substancial ou essencial. Além do corpo vital como fundamento último, outra fragilidade da interpretação heideggeriana está, segundo Müller-Lauter, na sua interpretação do que Nietzsche compreende por mundo.

O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, *da* unidade. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75, *italico do autor*).

A concepção do mundo como vontade de poder, tal como Nietzsche a expõe, tem o objetivo de suprimir a ideia de causalidade e substância, portanto, interpretá-la sob a perspectiva metafísica, como o fez Heidegger, significa incorrer em “violência hermenêutica”. A despeito disso, o trecho do texto de Müller-Lauter, segundo o qual só se pode falar em unidades continuamente mutáveis, em curto prazo, ou seja, tanto o mundo quanto o “sujeito” são expressões dessa dinâmica de jogo e contrajogo. A unidade apresenta-se aqui como fugaz, de modo que se pode, mediante a vontade de poder, postular um *sujeito de sentimento*, que se constitui de um sentimento dessa realidade, mas que devido à dinâmica da vontade de poder, é momentâneo, “é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes”, de sorte que o *sujeito de sentimento* já é uma ficção.

### Considerações finais

O que pretendíamos com esse trabalho era compreender a leitura heideggeriana de Nietzsche e a partir dela encontrar a possibilidade de uma noção de *sujeito de sentimento* na qual se “fundasse” a noção de “sujeito” enquanto ficção. Estamos cientes de que o apresentado acima se trata de um recorte de alguns poucos textos de Nietzsche, no entanto, foi o suficiente para dissuadir-nos de tal empreitada e termos uma vaga compreensão desse tópico complexo do pensamento de Nietzsche que é a vontade de poder. O que denominamos no decorrer do texto de a “hipótese das forças”, se compreendida tal como intentada por Nietzsche, trata-se de uma crítica e tentativa de superação da metafísica tradicional, de modo que

buscar uma noção de sujeito enquanto unidade, ainda que momentânea, como acreditávamos ser possível, significa não compreender o verdadeiro objetivo das rumações de nietzschianas.

Ainda assim, se a leitura heideggeriana em alguma medida incorre em erro ao denominar Nietzsche de o último metafísico, ela tem o mérito de levantar a questão da possibilidade de um “sujeito” na filosofia nietzschiana. Mesmo que desconsidere a intenção de Nietzsche de, através da vontade de poder, implodir a metafísica moderna, negando a possibilidade de uma unidade absoluta, ao apontar a filosofia nietzschiana como fundada no *ego volo*, Heidegger problematiza o pensamento de Nietzsche quanto a sua superação do sujeito moderno. Salvo a ênfase no aspecto metafísico e não ao genealógico, a interpretação heideggeriana de Nietzsche como consumidor da metafísica, deu margem para que Foucault, por exemplo, a partir da interpretação de Nietzsche, anunciasse a morte do sujeito e a possibilidade de se pensar em “sujeitos”. “Podemos admitir sujeitos, ou podemos admitir que o sujeito não existe” (FOUCAULT, 2002, p. 20).

## Referências

- CROWELL, S. G. “Metaphysics, Metontology, and the End of *Being and Time*”. In: DREYFUS, H; WRATHALL, M. *Heidegger Reexamined*, Routledge, Vol. I, p.345-370, 2002.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- HAAR, M. “Critical remarks on the Heideggerian Reading of Nietzsche”. In: MACANN, C. *Martin Heidegger: critical assessments*. New York: Routledge, Vol. II, p.290-302, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *A época das imagens de mundo*. Trad. Claudia Drucker. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf> Acesso em 16/09/2017, 16h10min.
- ITAPARICA, A.L.M. “Crítica à modernidade e o conceito de subjetividade em Nietzsche.” In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, Vol.2, n.1, p.59-78, jan/jun, 2011.
- JARAN, F. *La métaphysique du Dasein dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Repenser l'essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine*. Montreal-Canadá - Université de Montréal: Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences, 2006, 324p. [Tese de Doutorado].
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. 2.ed. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

ONATE, A.M. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora UNIJUÍ, 2000.

VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Submissão: 17.09.2017 / Aceite: 17. 10. 2017

## **Análise sobre As novas formas de controle no Estudo da Ideologia da Sociedade Industrial de Herbert Marcuse**

### **Analysis on The new forms of control in the Study of the Ideology of the Industrial Society of Herbert Marcuse**

THIAGO ROQUE DE SOUZA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho consiste na realização de algumas considerações referentes à análise do Capítulo 01 - *As novas formas de controle*, da obra *O homem unidimensional: Estudo da Ideologia da sociedade industrial*, do filósofo alemão Herbert Marcuse. Capítulo no qual o teórico crítico aborda questões como a extinção da individualidade na mecanização de performances socialmente necessárias, ou seja, os ditos “empreendimentos individuais”, onde se inserem os indivíduos na regulação da “livre” competição entre sujeitos econômicos desigualmente equiparados, ordenados pelo progresso técnico, envolvidos por uma coordenação política e intelectual que pode ser compreendida como uma evolução lamentável, fruto da dinâmica da civilização industrial avançada, organizada e dirigida agora pelo aparato produtivo que age como forma de controle. Sendo estas formas obsoletas superimpostas na unidimensionalidade social dos indivíduos.

**Palavras-chave:** Mecanização. Civilização Industrial. Formas de controle.

**Abstract:** This work consists in the realization of some considerations referring to Chapter 01 - *The new forms of control*, from the book *One-Dimensional man: Studies in the Ideology of the Advanced Industrial Society*, of the german philosopher Herbert Marcuse. Chapter in which the critical theorist addresses issues such as the extinction of individuality in the mechanization of socially necessary performances, that is, the so-called "individual enterprises", where individuals are inserted in the regulation of "free" competition among unequally equated economic subjects ordered by Technical progress, involved in a political and intellectual coordination that can be understood as an unfortunate development, fruit of the dynamics of advanced industrial civilization, organized and now directed by the productive apparatus that acts as a form of control. These obsolete forms are superimposed on the social unidimensionality of individuals.

**Keywords:** Mechanization. Industrial Society. Forms of Control.

#### **1 Supressão da individualidade e a perda da razão, dos direitos e liberdades, por meio da institucionalização e mecanização dos sujeitos na civilização industrial avançada**

Herbert Marcuse (1898 - 1979) abordou em sua obra *O homem unidimensional: Estudo da Ideologia da sociedade industrial*<sup>2</sup>, questões como a extinção da individualidade no processo de mecanização de performances socialmente necessárias, compreendidas como “empreendimentos individuais”, que inserem os indivíduos na regulação da livre competição entre sujeitos economicamente desiguais, equiparados e ordenados pelo progresso técnico, culminando na supressão

---

<sup>1</sup>Acadêmico do Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: prof.thiagoroque@gmail.com.

<sup>2</sup>*One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society* – 1964.



da individualidade e na perda da razão dos direitos e liberdades, por meio da instrumentalização da razão e como uma nova forma de controle na civilização industrial avançada, pois, ao transcorrer pela ideia de *Institucionalização de Direitos e Liberdades*, o filósofo percebe que os direitos e liberdades perdem sua razão e seu conteúdo tradicional, haja visto que uma vez institucionalizados, o destino da sociedade da qual eles tinham se tornado uma parte integral como fatores vitais, deixam de existir na nova forma de comportamento assessorado pelos aparatos produtivos da sociedade industrial, que servem como novas formas de controles.

### **1.1 A não-liberdade confortável, racional e democrática, que se apresenta como um progresso técnico na civilização industrial avançada, através da mecanização de performances socialmente necessárias**

Na civilização industrial avançada fica perceptível a não-liberdade que pode ser compreendida como confortável, muito agradável, racional e aparentemente democrática. Esta poderia ser mais do que o resultado da ação de eliminar a individualidade na mecanização de performances socialmente necessárias, pois a concentração de empreendimentos individuais em corporações compreendidas como mais eficientes, ou seja, mais produtivas, visto que nesse contexto, eficiência se equipara à máxima capacidade de produção dos modelos capitalistas modernos, que acabam regulando a livre competição entre os sujeitos, que se colocam como desigualmente equiparados, iludidos por uma falsa ideia de liberdade, seja econômica como individual, desconsiderando o homem como sujeito em si, segundo Marcuse.

117

Uma não-liberdade confortável, muito agradável, racional e democrática prevalece na civilização industrial avançada, um sinal do progresso técnico. Na verdade, o que poderia ser mais racional que a supressão da individualidade na mecanização de performances socialmente necessárias, mas penosas; que a concentração de empreendimentos individuais em corporações mais eficientes, mais produtivas; que a regulação da livre competição entre sujeitos econômicos desigualmente equiparados; que a restrição de prerrogativas e soberanias nacionais que impedem a organização internacional dos recursos? Que este ordenamento tecnológico envolva também uma coordenação política e intelectual pode ser uma evolução lamentável mais ainda promissora (MARCUSE, 2015, p.41).

A concentração de empreendimentos individuais em corporações mais eficientes e produtivas que regulam a livre competição entre os sujeitos econômicos desigualmente equiparados, se mostra como resultado da supressão (eliminação ou extinção) da individualidade na mecanização de performances socialmente necessárias. Sendo assim, a própria restrição de prerrogativas e soberanias nacionais que podem impedir a ordenação internacional de recursos, envolvendo este

ordenamento tecnológico, a uma coordenação política e intelectual, pode ser entendida como uma possível evolução lamentável, porém, muito promissora.

Torna-se claro que o ordenamento que advém do desenvolvimento tecnológico, sendo o próprio promovido e gerenciado pela sociedade industrial, envolve uma espécie de coordenação política e ao mesmo tempo intelectual, que se estabelece mais como uma evolução deplorável e lamentável, do que necessariamente racional ou promissora aos homens. Esse é o resultado da eliminação da individualidade dentro das performances de mecanização dos sujeitos, pois, esta agora, passa a ser visto apenas como sujeitos subordinados a lógica da produção (sujeitos produtivos), prevalecendo sua extinção como fator vital, em decorrência ou em provimento da mecanização dos aspectos individuais e dos seus empreendimentos que prevalecem na sociedade industrial avançada.

A não – liberdade confortável, racional e democrática, que se apresenta como um progresso técnico na civilização industrial avançada, acontece no momento em que a individualidade é suprimida pela mecanização de performances socialmente necessárias. Influenciando diretamente no que se refere aos direitos e liberdades nos panoramas da sociedade industrial, haja visto que os direitos e liberdades, acabam perdendo sua razão em seu conteúdo tradicional, se rendendo ao estágio dito “superior”, do modelo de sociedade industrial avançada.

118

### **1.2 Os direitos e liberdades que se rendem ao estágio superior na perspectiva da sociedade industrial avançada, na perda de sua razão e de seu conteúdo tradicional**

Os direitos e liberdades na conjuntura da sociedade industrial, inicialmente eram compreendidos como fatores vitais nas origens e nos estágios da sociedade industrial. Porém, esses direitos e liberdades, acabam se entregando ao estágio superior dessa mesma sociedade. Os direitos e liberdades perdem sua razão e seu conteúdo tradicional, pois a liberdade de pensamento, consciência e palavra, como também a livre iniciativa que essa liberdade promovia e até mesmo protegia, eram percebidas como ideias essencialmente críticas, designadas para substituir uma cultura material e intelectual obsoleta por mais uma produtiva, visto de forma equivocada como racional dentro desse viés. Segundo Marcuse:

Os direitos e liberdades em que eram os fatores vitais na origens e nos estágios iniciais da sociedade industrial se renderam ao estágio superior dessa mesma sociedade; esses direitos e liberdades estão perdendo sua razão e seu conteúdo tradicionais. Liberdade de pensamento, palavra e consciência é – assim como a livre iniciativa, que ela promoveu e protegeu – essencialmente ideias *críticas*, designadas para substituir uma cultura material e intelectual obsoleta por uma mais produtiva e racional (MARCUSE, 2015, p. 41).

Esse processo acaba institucionalizando os direitos e liberdades que deveriam ser algo que pertencesse genuinamente aos indivíduos. Porém, uma vez institucionalizados esses direitos e liberdades, no contexto abordado, torna-se o destino dessa sociedade, sem condições de libertar-se das necessidades criadas pela estrutura da sociedade industrial, que podem ser compreendidas por meio da regulação da livre competição entre os sujeitos econômicos desigualmente equiparados. Contribuindo para a perda dos reais valores vitais dos direitos e liberdades dos indivíduos.

No momento que esses direitos e liberdades são institucionalizados, eles passam a compartilhar o destino, ou o desejo, da sociedade da qual se tornam parte integral. Entretanto, na medida que libertar-se da substância concreta de toda liberdade, torna-se uma possibilidade possível de pertencerem a um estado de baixa produtividade, perdendo seu conteúdo original (independência de pensamento, autonomia e o direito de oposição política). As liberdades que pertencem a esse estado de baixa produtividade, priva funções essencialmente crítica em uma sociedade que mais parece capaz de satisfazer as necessidades dos indivíduos por meio da forma como se organiza.

Essa organização, retira conteúdos originais como: o direito de oposição política, autonomia e as formas de pensamentos independentes, pois a sociedade industrial exige a aceitação de seus princípios e instituições que buscam reduzir a promoção e discussão de alternativas políticas dentro do *status quo*, porque acaba não fazendo tanta diferença se a crescente satisfação das necessidades é realizada por um sistema autoritário ou não. Os direitos e liberdades perdem seus direitos de oposição política e sua autonomia na inserção do aparato produtivo nesse modelo de sociedade.

### **1.3 A institucionalização dos direitos e liberdades que se encontram em campo de baixa produtividade ao perder sua autonomia e os direitos de oposição política no contexto de inserção do aparato produtivo**

A institucionalização dos direitos e liberdades compartilham o destino da sociedade da qual eles tinham se tornado uma parte integral, posto que, eram fatores vitais nas origens da sociedade industrial. Nesse sentido, tanto os direitos como as liberdades perdem sua razão em seu conteúdo tradicional, tornando-se sua cultura material e intelectual como uma forma de cultura arcaica (obsoleta), que acaba sendo substituída por uma forma produtiva “racional”, dentro do caráter da civilização industrial avançada.

[...] Uma vez institucionalizados, esses direitos e liberdades compartilham o destino da sociedade da qual tinham se tornado uma parte integral. A realização cancela as premissas.

À medida que se libertar-se da necessidade, que é a substância concreta de toda liberdade, está se tornando uma possibilidade real, as liberdades que pertencem a um estado de baixa produtividade estão perdendo seu conteúdo original. Independência de pensamento, autonomia e o direito de oposição política estão sendo privados de sua função essencialmente crítica em uma sociedade que parece crescentemente capaz de satisfazer as necessidades dos indivíduos por meio da forma como está organizada (MARCUSE, 2015, p.41 – 42).

As liberdades que se encontram em campo de baixa produtividade, acabam perdendo sua “singularidade”, pois está sendo privado a independência de pensamento, autonomia e o direito de oposição política frente as máximas impostas por esse paradigma de sociedade, extinguindo sua função essencialmente crítica em uma forma que mais parece ser crescentemente capaz de satisfazer as necessidades dos indivíduos por meio da forma como está sendo organizado a sociedade industrial. Sendo assim, a cultura material e intelectual se tornam obsoletas no encadeamento da institucionalização dos direitos e liberdades na sociedade industrial.

O encadeamento da institucionalização dos direitos e liberdades que tornam a cultura material e intelectual em formas obsoletas, acabam substituindo esses direitos e liberdades em uma forma produtiva “racional” que contribui para o desenvolvimento do aparato produtivo e das formas de controles sociais, bem típicas da conduta vigente nesse corpo social que é a sociedade industrial avançada. Diante de um crescente padrão de vida socialmente inútil, que acarreta desvantagens econômicas e políticas concretas que ameaçam o bom funcionamento do todo.

Enquanto as necessidades da vida estiverem inseridas em uma crescente forma de padrão de vida, assessorada pelo aparato produtivo, parece não haver razão para que a produção e a distribuição de bens e serviços prosseguissem por meio da concorrência competitiva entre as liberdades individuais. Pois, a livre iniciativa não foi, desde o início, uma vantagem enquanto liberdade para trabalhar ou morrer de fome, ou seja, a labuta, o medo e a insegurança para uma grande maioria da população.

## **2. O aparato produtivo que caracterizam as formas predominantes de controle social na civilização industrial**

### **2.1 A livre iniciativa enquanto “liberdade” (A falsa liberdade), que se vincula ao aparato produtivo, para satisfação de necessidades vitais na sociedade industrial**

A liberdade enquanto significar labuta, insegurança e medo para uma grande parcela da população, ela sempre vai se apresentar como uma desvantagem, pois, o indivíduo é forçado a ser bem-sucedido no mercado, como um sujeito economicamente livre. Porém, caso o indivíduo não fosse mais forçado a ser bem-sucedido no mercado, o desaparecimento desse modelo de liberdade seria uma das

maiores realizações da civilização. Nesse formato de sociedade, um crescente padrão de vida parece não ter muito discernimento se o crescimento dos mecanismos são para satisfazer suas próprias necessidades.

A livre iniciativa não foi, desde o início, uma vantagem. Enquanto liberdade para trabalhar ou morrer de fome, isso significou labuta, insegurança e medo para uma grande maioria da população. Se o indivíduo já não fosse mais forçado a ser bem-sucedido no mercado, como um sujeito economicamente livre, o desaparecimento desse tipo de liberdade seria uma das maiores realizações da civilização. Os processos tecnológicos de automação e standardização podem liberar energia individual para um reino ainda desconhecido de liberdade, situado para além da necessidade (MARCUSE, 2015, p.42).

O crescimento dos mecanismos do aparato produtivo e suas exigências econômicas e políticas realizada por um sistema autoritário ou por uma conformidade parece ser também socialmente inútil, acarretando desvantagens econômicas e políticas concretas, que ameaçam a funcionalidade do todo, culminada, por meio da concorrência competitiva entre liberdades individuais, agora fortalecidas e gerenciadas por uma mera ilusão chamada de “livre iniciativa”, porque o aparato produtivo impõe suas exigências econômicas e políticas de defesa e expansão sobre o tempo trabalhado e o tempo livre.

Quando comentamos sobre a concorrência competitiva entre liberdades individuais, conseqüentemente, temos que pontuar sobre a questão da livre iniciativa, esta que não foi desde o início uma vantagem para os indivíduos. Pelo contrário, tudo isso passou a fortalecer uma forma árdua de trabalho, pois o indivíduo acaba entrando em uma situação que ele possui uma falsa liberdade para trabalhar ou em ter que escolher passar fome. Essa insegurança traz medo para boa parte das pessoas, pois, esse comportamento acaba forçando os indivíduos a buscarem se inserir de qualquer forma e a todo custo no mercado, para se tornarem indivíduos “bem-sucedidos” e sujeitos economicamente livres.

Vale lembrar que, a livre iniciativa não se coloca necessariamente como uma vantagem aos indivíduos em nenhum momento, nesse sentido, podemos pontuar também que a ideia de “liberdade interior” tem aqui sua realidade, que se designa no espaço privado no qual o homem se torna e permanece “ele mesmo”, dentro da perspectiva do aparato produtivo, para satisfação de necessidades vitais das formas predominantes de controles sociais, bastante pertinentes na cultura industrial, resultando no desaparecimento da própria liberdade em si, na qual o indivíduo é livre para exercer a autonomia sobre uma vida que seria propriamente sua.

## **2.2 O sujeito economicamente livre que impede a autonomia individual, quando a liberdade desaparece no advento do aparato produtivo**

O sujeito economicamente livre e bem sucedido na sociedade industrial pode ter aparentemente “tudo”, menos sua liberdade. Pois, o objetivo nessa dinâmica social seria exatamente possibilitar o desaparecimento de qualquer forma real de liberdade, ou seja, liberdade impossibilitada, se tornando, um fato ou uma realização dessa civilização, que conta também com os processos tecnológicos de automação e “estandarização” que liberam forças individuais para um “reino” desconhecido de liberdade, se situando para além de suas necessidades falaciosas nas perspectivas industriais.

A própria estrutura da existência humana seria alterada; o indivíduo seria liberado do mundo do trabalho que impõe a ele necessidades e possibilidades que lhe são estranhas. O indivíduo seria livre para exercer a autonomia sobre uma vida que seria propriamente sua. Se o aparato produtivo pode ser organizado e dirigido para a satisfação das necessidades vitais, seu controle pode muito bem ser centralizado; tal controle não impediria a autonomia individual, mas a tornaria possível (MARCUSE, 2015, p.42).

Marcuse observa que a própria estrutura da existência humana seria alterada. O indivíduo seria isento do mundo do trabalho que condiciona a ele “necessidades” e possibilidades estranhas, para exercer sua autonomia. O indivíduo deveria ser livre e sua vida tinha que pertencer a si mesmo, assim o indivíduo seria livre para exercer a autonomia sobre uma vida que seria propriamente sua, evitando ficar submisso a qualquer aparato que alterasse a estrutura da existência humana, como acontece no advento do aparato produtivo.

Se o aparato produtivo pode ser organizado e dirigido para a satisfação das necessidades vitais de seus interesses, seu controle pode muito bem ser centralizado, porém, esse controle não era para impedir a autonomia individual, mas deveria torná-la possível. Entretanto, o que acontece é exatamente o contrário, porque acaba sendo uma meta contida nas capacidades da civilização industrial avançada, o “fim” da racionalidade tecnológica.

A racionalidade tecnológica na realidade, serve ao aparato produtivo que impõe suas exigências políticas e econômicas sobre a cultura material e intelectual, influenciando na relação do tempo de trabalho e tempo livre. Dessa forma essa racionalidade se organiza tendo como base técnico-econômica de manipulação das necessidades e interesses, as formas de controles sociais, que se manifestam também por meio do aparato produtivo da sociedade industrial.

### **2.3 A manifestação das formas de controles sociais, que por meio do aparato produtivo, nos direcionam a uma estrutura de pensamento unidimensional**

Sabendo que o aparato produtivo pode ser organizado para satisfazer as necessidades vitais, seu controle pode muito bem ser centralizado; tal controle não impediria a autonomia individual, mas a tornaria possível. Porém, o aparato impõe

suas exigências econômicas e políticas de defesa e expansão sobre o tempo de trabalho e o tempo livre, sobre a cultura material e intelectual. Isso deve-se a forma em que este se organiza, pois, a sociedade industrial contemporânea tende a ser totalitária e não apenas só em uma coordenação política terrorista da sociedade, mas de uma coordenação política técnico-econômica, de um sistema específico de produção e distribuição compatível com o “pluralismo” e aos “poderes compensatórios”. Como percebemos na seguinte passagem:

Esta é uma meta contida nas capacidades da civilização industrial avançada, o “fim” da racionalidade tecnológica. Entretanto, na realidade atual, opera a tendência oposta: o aparato impõe suas exigências econômicas e políticas de defesa e expansão sobre o tempo de trabalho e o termo livre, sobre a cultura material e intelectual. Em virtude da maneira que ela organizou sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a ser totalitária. Pois “totalitária” não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista que opera através de manipulação das necessidades por interesses escusos (MARCUSE, 2015, p.42).

Quando pontuamos aqui que a sociedade industrial tende a ser totalitária, vale lembrar que o termo “totalitário” se apresenta no sentido de uma coordenação técnico-econômica e não terrorista que opera através da manipulação das necessidades (um sistema específico de produção – os poderes compensatórios) por interesses escusos, ou seja, que pode gerar algum tipo de desconfiança. A máquina aqui se apresenta como o mais efetivo instrumento político, pois, a dominação política se afirma por meio de seu poder político, sobre os processos mecânicos em qualquer sociedade, sua organização básica se mostra na organização técnica do aparato e do processo maquinal.

Marcuse comenta que o governo das sociedades industriais avançadas em desenvolvimento, só podem se manter e se garantir quando contém êxito em mobilizar, organizar e explorar a produtividade técnica, científica e mecânica, disponíveis na civilização industrial. Em linhas gerais, o aparato produtivo está associado diretamente às formas de controle, que é organizado e dirigido para as satisfações de suas necessidades vitais, ou seja, mantendo o controle centralizado (controle x autonomia / possível x impossível), pois, essa produtividade mobiliza a civilização industrial por inteira.

Portanto, as formas predominantes de controles sociais por meio do instrumento prolífico (o poder da máquina enquanto produtivo), são tecnológicas em um novo sentido: *da estrutura técnica e da eficácia do aparato produtivo* busca condicionar os indivíduos à divisão social do trabalho pré-determinado e nos padrões desse modelo social, na medida em que essa relação (do mundo do trabalho), seja concebida como uma máquina que mecaniza a base potencial de uma nova liberdade

para os indivíduos, outrossim, o poder da máquina seria o próprio poder do homem projetado e armazenado nos padrões desse modelo social, que nos direcionam a um pensamento unidimensional por meio do aparato produtivo e suas formas de controle social.

### **3 O pensamento e o comportamento unidimensional que influencia na forma de controle dos indivíduos, na perspectiva da sociedade industrial como estabelecadora de relações específicas de produção (processo maquinal)**

#### **3.1 Os poderes compensatórios que se apresentam como forma de sistema específico na sociedade industrial, cuja organização básica se encontra em seu processo maquinal**

No pensamento e comportamento unidimensional, o poder da máquina se apresenta como um poder do homem armazenado e projetado. Pois, o fato brutal de que o poder físico da máquina transcende ao que pertence ao indivíduo, de qualquer grupo particular de indivíduos, que fazem da máquina o mais efetivo instrumento político em qualquer estrutura social em que consiste sua sustentação básica, o processo maquinal.

[...] O fator brutal de que o poder físico (*somente físico?*) da máquina ultrapassa aquele do indivíduo, e de qualquer grupo particular de indivíduos, faz da máquina o mais eficiente instrumento político em qualquer sociedade cuja organização básica seja aquela do processo maquinal. Mas a tendência política pode ser revertida; essencialmente, o poder da máquina é apenas o poder do homem armazenado e projetado. À medida que o mundo do trabalho é concebido como uma máquina e mecanizado dessa forma ele se torna a base *potencial* de uma nova liberdade para o homem (MARCUSE, 2015, p.43, grifo do autor).

124

Marcuse observa que a civilização industrial contemporânea demonstra que alcançou o estágio no qual “a livre sociedade” não pode mais ser adequadamente definida nos termos tradicionais das liberdades econômicas, intelectuais e políticas, porque elas são demasiadamente significativas para serem abordadas dentro de formas tradicionais. Pois, essas sociedades se tornaram insignificantes, mas porque elas são exatamente demasiadamente significativas e confinadas dentro de formas tradicionais (por tais motivos, percebe-se de forma necessária, novos procedimentos de realizações, que correspondam às novas capacidades da sociedade).

De forma semelhante, na ideia da liberdade intelectual, quando se fala no sistema específico de produção, notamos que há uma estirpe que se mostra como uma restauração do pensamento particular (a restauração do pensamento individual. p.43) que passa a ser absorvido pelas formas de doutrinações que buscam representar o próprio fim da “opinião pública”, junto aos seus autores do vigor das forças que impedem sua realização. A máquina e todo seu aparato, se unifica, buscando sentido



“uno” nas relações específicas de produção, visto que a máquina e por consequência, as formas específicas de produção na civilização industrial, criam soluções para possíveis problemas ou necessidades que as mesmas criaram.

Essa é a organização básica do processo maquinal, que busca tornar impossível muitas vezes, a superação de qualquer caráter utópico das forças produtivas e de controle. Prevalecendo os poderes compensatórios, sendo observado na “inculcação” de necessidades materiais e intelectuais que se perenizam em preservar e gerar as formas obsoletas de luta pela existência no moldes dessa estrutura. Devido a essas questões, os poderes compensatórios se apresenta como forma de sistema específico na sociedade industrial, cuja sua organização se encontra no processo maquinal.

### **3.2 As formas obsoletas de existência e as necessidades superimpostas aos indivíduos na unidimensionalidade social**

As formas obsoletas de existência intercalam na intensidade e satisfação das “necessidades” humanas. A possibilidade de fazer algo ou de se deixar fazê-lo, de desfrutar ou de destruir, de possuir ou rejeitar algo, é tomada como uma “necessidade” (Visto que em última análise, a questão sobre as quais necessidades são verdadeiras ou falsas deve ser respondida pelos próprios indivíduos).

[...] A mais efetiva e duradoura das guerras contra a libertação é inculcação de necessidades materiais e intelectuais que perpetuam formas obsoletas de luta pela existência. [...] Nós podemos distinguir entre necessidades verdadeiras e falsas. “Falsas” são aquelas que são superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares para reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Sua satisfação pode ser mais gratificante para o indivíduo, mas essa felicidade não é uma condição que deva ser mantida e protegida se ela serve para impedir o desenvolvimento da capacidade (sua própria e dos outros) de reconhecer a enfermidade de todo e de perceber as chances de curá-la (MARCUSE, 2015, p. 44).

125

Entretanto, isso deve depender da potencialidade das necessidades de poderem ou não serem vistas como algo desejável e indispensável para as instituições que a sociedade industrial regimentam. De certo modo, elas exigem como forma de desenvolvimento, este que por sua vez, se torna repressivo. Na verdade, se conduzindo por suas próprias demandas e seus padrões críticos, dominantes de uma configuração unidimensional da sociedade.

Quando abordamos as formas obsoletas de existência e as necessidades superimpostas aos indivíduos na unidimensionalidade social, consequentemente temos a obrigação de levantarmos problemáticas no que se refere as necessidades ditas verdadeiras e falsas. De imediato, nós podemos entender que as necessidades falsas compreendem aquelas que são superimpostas aos indivíduos por interesses particulares para reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta (o trabalho

árido e penoso). A agressividade, a injustiça e por consequência, o estado deplorável onde a felicidade não se condiz ao homem, pois essa necessidade impede o desenvolvimento da capacidade de reconhecer a debilidade do todo e de reconhecer as chances de repará-las, revertendo toda situação superimpostas agregadas aos mecanismos de controles sociais e industriais.

As necessidades vitais já poderiam ser recompostas devido ao estágio em que o desenvolvimento técnico já alcançou, mas a sociedade industrial por meio das suas formas obsoletas, acaba nos guiando à outros interesses, outras formas de satisfação que podem ser entendidas como um pré-requisito para a realização de todas as necessidades pré-determinadas, tanto das não-sublimadas quanto das sublimadas, pois, para toda consciência e toda experiência que não aceitem o interesse social predominante como a suprema lei do pensamento e comportamento unidimensional.

Para Marcuse, a “verdade” e a “falsidade” das necessidades designam condições objetivas no sentido de que a satisfação universal das imprescindibilidades vitais se encontrem de forma natural entre os indivíduos inseridos neste contexto. Porém, o alívio progressivo do trabalho árduo e do estado deplorável, são critérios válidos universalmente porque os controles sociais estão ligados diretamente a essas questões e exigem a necessidade “irresistível” da produção e consumo na civilização industrial, levando-nos ao processo que Marcuse denomina de *imbecilização*<sup>3</sup>, ficando a cargo de ser respondida pelos próprios indivíduos se essas necessidades são obrigatoriamente verdadeiras ou falsas.

126

### **3.3 O impacto do progresso que transforma a razão em submissão aos fatos da vida e sua contradição como elemento irracional em sua racionalidade na sociedade industrial**

Na sociedade industrial, a liberdade se desvincula do seu real sentido a uma falsa ideia, se apresentando como instrumento de dominação (forma de controle), pelo fato de ser observado que quanto mais racional, produtiva, técnica e total se torna a administração repressiva da sociedade, mas inimagináveis se tornam os meios e os modos pelos quais os indivíduos administrados poderiam quebrar sua servidão e tomar sua libertação em suas próprias mãos.

As mais avançadas áreas da sociedade industrial exibem completamente estes dois traços: uma tendência para a consumação da racionalidade tecnológica e os esforços intensivos para conter essa tendência dentro das instituições estabelecidas. Eis aí a contradição interna dessa civilização; o elementos irracional em sua

---

<sup>3</sup>“Os controles sociais exigem a necessidade irresistível de produção e consumo de supérfluos; a necessidade de trabalho imbecilizante onde isso não é mais necessário; a necessidade de modos de relaxamento que aliviam e prolongam essa imbecilização; a necessidade de manter liberdades enganosas como a livre concorrência com preços administrados, uma imprensa livre que se autocensura, a livre escolha entre marcas idênticas e acessórios inúteis” (MARCUSE 2015, p. 46).

racionalidade. É a evidência de suas realizações. A sociedade industrial, que faz da tecnologia e da ciência suas propriedades, está organizada para a dominação cada vez mais efetiva do homem e da natureza, para a utilização cada vez mais efetiva de seus recursos (MARCUSE, 2015, p.54).

Marcuse comenta que o traço símbolo da sociedade industrial avançada seria sua capacidade efetiva de sufocar aquelas necessidades que demandam libertação. Esta seria de algo tolerável, confortável e ao mesmo tempo gratificante, que sustenta e absorve o poder destrutivo e a função repressiva da sociedade confluyente. Aqui, de forma notória, retornamos ao ponto no qual trabalhamos sobre os controles sociais, visto que estes, criam irresistíveis necessidades de consumo e produção aos indivíduos, mesmo que essas fascinantes necessidades sejam supérfluas.

As necessidades irresistíveis de consumo e produção, cria uma “indispensabilidade” de trabalho imbecilizante. Porém, mantém liberdades enganosas como a livre concorrência, a livre escolha e a livre imprensa, esta última que ironicamente até se autocensura ao criar necessidades inúteis sobre a forma de dominação da sociedade industrial, a livre escolha (no contexto da forma de dominação da sociedade industrial) não significa liberdade e progresso, mas uma necessidade superimpostas que não estabelece, nem possibilita a construção de uma autonomia. Sendo exposta claramente apenas como eficácias das formas de controles sociais e seus impactos na submissão aos fatos da vida na capacidade dinâmica de produzir e reconhecer o sistema e seu poder repressivo.

É importante ressaltarmos o impacto do progresso que transforma a “razão” em submissão aos fatos da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais. Nesse sentido, o filósofo atribui o conceito de alienação como algo questionável no momento em que os indivíduos se identificam com a existência que lhes é imposta e acabam “enxergando” nela seu próprio desenvolvimento de satisfação e identificação, nunca percebendo sua existência alienada, levando-os a “falsa consciência” de sua racionalidade. Essa razão prática e teórica se percebe na sociedade avançada que converte o progresso científico e técnico em um instrumento de dominação, que pode ser compreendido como o “Progresso”<sup>4</sup>.

Este progresso não é um termo pacífico ou isolado, pelo contrário, ele sai da inércia para fins específicos que são definidos pelas possibilidades de melhoria da condição humana. Nesse momento, a sociedade industrial busca se aproximar do estágio em que o progresso contínuo exigiria a subversão radical da direção da organização preeminentes do progresso, pois, as mais avançadas áreas da sociedade industrial, se exibem integralmente por dois traços, sendo a primeira uma tendência

---

<sup>4</sup>“Progresso” não é um termo neutro; ele se move para fins específicos e esses fins são definidos pelas possibilidades de melhoria da condição humana. A sociedade industrial avançada está se aproximando do estágio em que o progresso contínuo exigiria a subversão radical da direção e da organização predominantes do progresso. (MARCUSE 2015, p.53).

de consumação da racionalidade tecnológica e a segunda os esforços intensivos para conter essa tendência dentro das instituições estabelecidas.

A sociedade industrial avançada é organizada pela dominação efetiva do homem, para utilizar cada vez mais e de forma efetiva seus recursos. Isso mostra que ela além de ser contraditória, ela se apresenta de forma irracional. O sucesso desses esforços, abrem novas dimensões para a realização humana, porque, toda liberdade depende da conquista de necessidades de outra natureza segundo Marcuse.

A realização da liberdade depende das técnicas dessas conquistas, pois, quando esse ponto for “conquistado”, ou seja, o rompimento com a disfarçada ideia de liberdade superimposta pela sociedade estabelecida, que por meio de seu aparato produtivo e de suas formas de controle, controla a indústria avançada, os indivíduos deixariam de agir conforme o pensamento unidimensional, contrariando a lógica do universo estabelecido do discurso e da ação.

Portanto, compreender que os aparatos produtivos da realidade estabelecida domina a sociedade industrial avançada, as ações e as necessidades dos indivíduos inseridos em tal contexto, está sendo assessorada por uma racionalidade técnica que se mantém no estado de defesa desse universo de dominação, seria um dos primeiros passos para superação<sup>5</sup> do comportamento unidimensional, haja visto que, a sociedade industrial avançada é dominada pelo aparato lógico-produtivo do capitalismo e gerenciada por uma razão instrumentalizada e operacionalizada pelos seus agentes de controle.

128

## Conclusão

Marcuse em sua obra, descreve práticas que apresentam as estruturas preexistentes, as normas e os comportamentos, em contraste com a manifestação estrutural, multidimensional que focaliza, possibilidades que transcendem o estado de coisas estabelecidas na sociedade industrial. Ao analisar as formas de controles dentro da perspectiva da sociedade industrial avançada, podemos compreender como se estabelece a relação: indivíduo x sociedade. Essa relação nos oportuniza buscar compreender a racionalidade individual em contraposição a irracionalidade e a dominação do indivíduo dentro do contexto desse modelo de sociedade.

A ausência de liberdade que prevalece na civilização industrial avançada é o que gerencia as novas formas de controle, institucionalizando direitos e liberdades na perda de seu sentido (ou razão) em seu âmbito, sendo substituída por uma forma produtiva racional dentro do contexto dessa sociedade que se apresenta mais como irracional (a “racionalidade” industrial) do que racional, muitas vezes passando

---

<sup>5</sup>Pois tal realidade estabelecida não deixa de se mostrar como um modelo de sociedade contraditória em seu elemento “racional”, que é redefinido pela racionalidade instrumentalizada pelos aparatos produtivos e pelos poderes compensatórios.

despercebida pelos indivíduos ao acreditarem em uma falaciosa ideia de liberdade, ou seja, a de produção e consumo, como necessidades vitais.

A livre iniciativa aqui não se põe como vantagem, mas como algo extremamente associado ao aparato produtivo que se organiza e converge para atender as necessidades vitais, para a dominação de seu controle. Impedindo qualquer autonomia individual, pois a sociedade industrial tende a ser totalitária no sentido técnico-econômico, favorecendo um sistema específico de produção compreendido como: poderes compensatórios, pois o aparato impõe suas exigências econômicas e políticas de defesa e expansão sobre o tempo de trabalho e o tempo livre sobre a cultura material e imaterial. Isso em virtude da maneira que se organiza sua base tecnológica.

As formas de controles sociais se subdividem nas necessidades irresistíveis de produção e consumo que culmina segundo o filósofo no processo de imbecilização. A falsa ideia de “liberdade” como instrumento de dominação, tende ir contra a “pacificação da existência” (a crescente produtividade), haja visto que o sistema específico de produção, poderes compensatórios, guia-nos enquanto indivíduos inseridos no contexto da sociedade industrial, às formas obsoletas de existência e às necessidades “verdadeiras” e “falsas” que de fato, são superimpostas pela sociedade industrial avançada.

Marcuse percebe divergências entre as necessidades “verdadeiras” e “falsas”, sendo “falsas”, aquelas que são superimpostas aos indivíduos por interesses sociais particulares para reprimi-lo (as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça). Pois, a sociedade industrial avançada nos propõe esforços e tendências para a consumação da racionalidade tecnológica dentro de suas instituições preestabelecidas, mostrando de forma clara seu aspecto contraditório, a perceptível contradição interna dessa civilização que nos leva a crer em necessidades falsas, fazendo com que o homem pense em ser livre, mesmo que na verdade não seja. O mesmo não consegue ter consciência de sua situação dentro da sociedade industrial avançada, nem mesmo de se opor contra esse aparato que continua dominando os indivíduos.

Os controles sociais se fundamentam nas necessidades irresistíveis da produção e do consumo de itens supérfluos, nos modos de relaxamento que aliviam e prolongam o processo de *imbecilização* da livre vontade de escolha entre, acessórios e marcas inúteis por meio da dominação de um todo repressivo que transforma, a liberdade em um instrumento poderoso de controle e dominação.

O padrão de pensamento e comportamento unidimensional surge de ideias, aspirações e objetivos que, transcendem o universo do discurso estabelecido e da ação. Repelidos ou reduzidos aos termos desse universo, eles acabam sendo redefinidos pela racionalidade do sistema em sua extensão quantitativa. Porque, o

pensamento unidimensional é sistematicamente promovido pelos técnicos da política e seus dadores de informação de massa. Seu universo do discurso segundo Marcuse, é povoado por hipóteses que se autoavaliam e que torna-se definições hipnóticas.

Logo, a sociedade industrial se torna irracional quando o sucesso de seus esforços abrem novas dimensões para a realização humana, porém, em termos práticos, ela se organiza para uma dominação mais efetiva do homem e da natureza. Toda liberdade depende da conquista de necessidades e da realização de liberdade que depende das técnicas de conquistas, pois, a racionalidade tecnológica acaba revelando seu caráter político quando se torna um grande meio de dominação, criando um universo totalitário, com a perpetuação do trabalho. Organizado e dirigido pelo aparato produtivo que age como forma de controle dos indivíduos, dentro de sua racionalidade e padrão de pensamento e comportamento unidimensional.

## Referências

FLORENNE, Y. *L'homme unidimensionnel*, de H. Marcuse. *Le Monde Diplomatique*. Paris, jun. 1968.

MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christiana Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: EDIPRO. 2015.

\_\_\_\_\_. *A ideologia da sociedade industrial – O homem unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1982.

## A cosmologia realista de Popper e sua contribuição para a discussão racional em Física

### Popper's realistic cosmology and its contribution to rational discussion in Physics

WILLIAM CARLOS KUHN<sup>1</sup>

REMI SCHORN<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo mostra que o realismo constitui a principal tese metafísica presente na filosofia de Popper e que esteve presente, de forma relevante, desde a *Lógica da Pesquisa Científica* até o *Pós-escrito*. Apesar de ter sido revista, passando de uma noção negativa para positiva, ampliou o universo de articulação teórico da sua filosofia e organizou sua proposta epistemológica. A defesa Popperiana do realismo está vinculada a uma concepção ética de fundo e uma concepção cosmológica que abrange uma ontologia da mudança e uma epistemologia falibilista. Sua concepção filosófica comporta desde um plano universal do pensamento metafísico, cosmológico, até um plano específico, das regras metodológicas, adequado ao estudo da ciência. O filósofo pensou que a tarefa da filosofia não se resume na análise de enunciados, mas se trata da elaboração de uma visão de totalidade da realidade capaz de constituir soluções a problemas teóricos reais do universo do conhecimento. Ele unificou sua concepção filosófica ao propor a teoria das *Propensões* e a mostrou como uma articulação das suas noções de objetivismo, realismo e de indeterminismo. Como forma de mostrar a relevância de sua cosmologia para o estudo da ciência, ele propôs dois experimentos em física e confrontou a sua concepção objetivista, realista e indeterminista com a rival teoria quântica, então subjetivista e antirrealista. O primeiro teste recebeu correções de Einstein através de uma carta, publicada em anexo à *Lógica da Pesquisa Científica* (L.Sc.D). O segundo teste, proposto em *A Teoria dos Quanta e o Cisma na Física* (Q.T.S.P), foi realizado em 1999 por Kim e Shih e, o resultado mostrou inconformidade com a previsão de Popper. Ambos, entretanto, contribuíram, ainda que de modo discreto, para a crítica racional no universo científico.

**Palavras-chave:** Realismo. Metafísica. Crítica.

**Abstract:** This article shows that realism is the main metaphysical thesis in Popper's philosophy and that has been present in a relevant way, since *Logic of Scientific Discovery* to *Postscript*. Although it was revised, changing from a negative to a positive notion, it expanded the universe of theoretical articulation of his philosophy and organized his epistemological proposal. The Popperian defense of realism is linked to an ethical background and a cosmological conception that convers an ontology of change and a fallibilist epistemology. His philosophical conception comports an universal plane of metaphysical, cosmological thought to the specific plane of methodological rules, appropriate to the study of science. The philosopher thought that the task of philosophy is not limited to the analysis of statements but it is the elaboration of a vision of totality of reality capable of providing solutions to real theoretical problems of the universe of knowledge. He unified his philosophical conception by proposing the theory of Propensity and showed it as an articulation of objectivism, realism, and his indeterminism notions. As

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela UFSC (2012), Especialista na área de Ontologia e Epistemologia também pela UFSC. Mestre em Filosofia na área de Metafísica e Conhecimento pela UNIOESTE. Atualmente Leciona na rede privada de ensino. E-mail: willianckuhn@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia e Professor nos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia (*Stricto Sensu*) da UNIOESTE. E-mail: remirs@hotmail.com.

a way of showing the relevance of his cosmology to the study of science, he proposed two experiments in physics and confronted his objectivist, realistic and indeterministic conceptions with the rival quantum theory, that it was subjectivist and antirealist. The first test received corrections from Einstein through a letter, attached to the *Logic of Scientific Discovery* (L.Sc.D). The second test, proposed in *Quantum Theory and the Schism in Physics* (Q.T.S.P) was carried out in 1999 by Kim and Shih, and the result showed nonconformity with Popper's prediction. Both, however, contributed, albeit discreetly, to rational criticism in the scientific universe.

**Keywords:** Realism. Metaphysics. Critics.

## O realismo e a decisão pela defesa de uma tese metafísica

O tratamento de Popper relativamente ao realismo metafísico mudou desde a *Lógica da Pesquisa Científica* (que entender-se-á por *L.Sc.D*) até o pós-escrito. Na primeira fase de desenvolvimento de sua filosofia, o filósofo combateu o positivismo lógico ao criticar a pretensão de eliminação da metafísica pela via de análise da linguagem, mas, ao mesmo tempo, não sustentou explicitamente um realismo em sua *Lógica da Pesquisa Científica*, ainda que já se tivesse percebido o caráter metafísico dessa tese e a tivesse aceito implicitamente como uma fé.<sup>3</sup>

Mais tarde, ao rever suas concepções no pós-escrito, procurou mostrar que a obra antes desenvolvida, não era incompatível com essa tese metafísica ao afirmar que, mesmo não sendo um pressuposto nesta obra “constitui uma espécie de pano de fundo que dá corpo à nossa busca da verdade (POPPER, 1987, p. 106). Esse pano de fundo, em *O Realismo e o objetivo da ciência* (doravante *R.A.S*) se vincula com o objetivo da ciência e leva Popper a se comprometer com a homogeneidade estrutural do mundo e com a noção de verdade correspondencial de tal forma que, parecem surgir, a partir daí, inconsistências em sua filosofia, especificamente com a noção de conhecimento como invenção humana.<sup>4</sup> Além disso, essa aparente fragilidade em sua filosofia parece resultar de uma motivação psicológica e concomitantemente por ter procurado no pós-escrito vincular investigação científica como a busca da verdade, algo que não se fez notar em *L.Sc.D*.<sup>5</sup>

Nota-se, com isso, que o realismo popperiano é problemático em sua filosofia. Nesse sentido, surge a proposta de Caponi (1996), alicerçada em Putnam de uma alternativa internalista do conceito de verdade para o falseacionismo.<sup>6</sup> Por outro lado, é possível aceitar que a noção de realismo metafísico de Popper, mesmo que tenha suscitado problemas, impulsionou Popper a ampliar a sua filosofia, levando-o

---

<sup>3</sup> Cf. POPPER, 2013, p. 36.

<sup>4</sup> Cf. CAPONI, 1992, p.170.

<sup>5</sup> Cf. CAPONI, 1996, pp.20-21.

<sup>6</sup> CAPONI, 1996, pp.30-31.



a uma compreensão mais global, uma cosmologia propensitiva<sup>7</sup> capaz de enriquecer o debate e a compreensão sobre o mundo.

Popper foi um pensador que defendeu a crítica, ou a busca por objetividade como uma atividade produtiva para o conhecimento. As críticas que recebeu o levaram a reformular suas teses, ampliando sua compreensão. Após algumas dessas discussões Popper passa a defender o realismo e procura justificar os motivos de não tê-lo feito na obra que antecedeu ao Pós-escrito:

Paralelamente à correção de minha teoria do conhecimento, um dos meus objetivos no *Postscript* foi mostrar que o realismo da minha *Logik der Forschung* foi uma posição criticável ou discutível. Eu defendi que a *Logik der Forschung* foi uma obra de um realista, mas naquele momento eu não ousaria dizer muito sobre o realismo. O motivo foi que eu não tinha me dado conta que a posição metafísica, embora não testável, pode ser racionalmente criticável ou discutível. Eu tinha confessado ser um realista, mas eu havia pensado que isso não era mais do que uma confissão de fé. Desse modo, eu tinha escrito sobre um de meus argumentos realistas que "exprime a fé metafísica na existência de regularidades em nosso mundo" (a fé que eu compartilho, e sem ação prática é dificilmente concebível) (POPPER, 1974, p. 173).

O realismo mostra-se como a tese metafísica principal de Popper e uma evidência disso é o reconhecimento do filósofo de que sua obra magna, *L.Sc.D* baseia-se nessa conjectura, ainda que durante a época de escrita tenha se mantido como um pano de fundo, uma ideia reguladora para uma metodologia falseacionista em face de uma epistemologia falibilista.

É nítida a diferença de Popper no tratamento com o realismo em *L.Sc.D* e *R.A.S.* Essa mudança permitiu o filósofo a organizar sua epistemologia de modo a permitir uma discussão em torno da verdade e isso mostrou-se como um distanciamento evidente da metodologia meramente analítica do positivismo lógico, antes combatido por ele. A metafísica passou a ser aceita como significativa, ainda que o critério da objetividade de suas teses tenha se reservado ao modo de defesa crítica ou não, se balizada pela abertura à crítica racional. Assim sendo, a filosofia popperiana, após alguns desenvolvimentos, passou a admitir o realismo enquanto

<sup>7</sup> O termo "propensão" pode ser entendido de modo amplo e sem perda de afinidade com a teoria propensitiva de Popper sendo entendido como um termo de aplicação na biologia, na psicologia, bem como em física e em economia (POPPER, 1989, p.210). De fato, a teoria das propensões de Popper tem uma grande amplitude na sua filosofia e estreita as fronteiras entre as disciplinas, ao se pretender uma cosmologia unificadora do pensamento. Assim, as propensões de Popper significam na teoria da probabilidade da física, por exemplo, "possibilidades" tanto quanto "distribuição de propriedades". As Propensões podem também ser entendidas de modo geral como "potencialidades para realizar algo". (*Ibidem*, p.199). São "relacionais" (*Ibidem*, p.210). Por fim, o que se pode entender de modo geral sobre essa teoria de Popper é que seu programa propensitivo, além de abarcar todos os sentidos acima citados, "é metafísico", "não-testável", "irrefutável" e "baseia-se na ideia metafísica de indeterminismo" (*Ibidem*, p.201).

tese metafísica mediante a crença em regularidades e na existência de um mundo real, independente de um sujeito:

Em discussões com ele [Gomperz] foi que eu comecei a defender meu realismo, minha convicção de que há um mundo real, e que o problema do conhecimento é o problema de como descobrir este mundo. Eu me tornei convicto de que, se queremos discutir sobre isto, não devemos partir das nossas experiências dos sentidos (ou até mesmo nossos sentimentos, como a sua teoria demandava) sem cair nas armadilhas do psicologismo, idealismo, positivismo, fenomenalismo, até do solipsismo – todas as perspectivas que eu recusei considerar de modo sério. Meu senso de responsabilidade social me disse que tomar tais problemas seriamente era um tipo de traição intelectual – e um mau uso do tempo que nós deveríamos estar usando com problemas reais (POPPER, 1974, p.84).

Popper considera os problemas como fundamentais e os verdadeiros motivadores de discussão e investigação. Dentre os vários problemas de interesse para o filósofo está o problema da origem do conhecimento. Popper parece relacioná-lo aqui, com a ideia de descoberta, e esta, por sua vez, parece supor algo de externo ao sujeito, e isso corresponde ao realismo, ou pelo menos de uma das formulações de realismo.

### O realismo de senso comum, metafísico e científico e seus problemas

134

Poucos foram os pensadores que levaram o ceticismo ao extremo, a ponto de duvidar da existência externa ao sujeito, como o caso de Pirro, que conta-se ter sido salvo por um de seus discípulos. Parece que a admissão da existência externa funciona como um pressuposto, mas sem nenhuma prova. Nesse sentido, Kant havia dito que “permanece um escândalo à filosofia e à razão humana que a existência de coisas fora de nós (...) devam ser aceitas somente pela fé”.<sup>8</sup> Popper chama a aceitação da existência independente e exterior ao sujeito de formulação do *senso comum*.<sup>9</sup> Essa concepção parece carregar consigo outro pressuposto: ao assumir que há algo externo, admite-se que, para perceber esse algo, e, conseqüentemente, para dizer algo a respeito dele, deve-se admitir alguma correspondência entre os enunciados acerca dele e os seus estados de coisas propriamente ditos, ou seja, admite-se a verdade como correspondência. Popper parece, às vezes recuar ao supor a versão mais simplificada do realismo:

(...) em ocasiões, Popper parece entender por “realismo” algo distinto da postulação da concepção clássica de verdade. Com efeito, há momentos em que Popper parece pensar que o realismo se esgota na já referida assumpção (empírica e conjecturalmente

---

<sup>8</sup> Apud FERNANDES, 1981, p.203.

<sup>9</sup> POPPER, 1972, p. 44.

baseada) de que existem coisas tais como corpos físicos, mentes ou instituições; (...) (CAPONI, 1992, pp. 170-171).

Mas o que merece atenção é que trouxe consequência mais sérias à sua filosofia é a versão expandida do realismo, que assume, além da mera existência externa a aceitação de *leis da natureza*, ou seja, uma regularidade ou homogeneidade na estrutura do mundo, isto é, a formulação do *realismo metafísico*. Ora, essa concepção parece, a princípio, estar em sintonia com o processo de investigação científica, então, por qual motivo não chama-lo de *realismo científico*?

Podemos asseverar que quase todas, senão todas, as teorias físicas, químicas ou biológicas implicam realismo, no sentido de que, se forem verdadeiras, também o realismo deve ser verdadeiro. Esta é uma das razões pelas quais certas pessoas falam de “realismo científico”. E é uma razão muito boa. Em vista de sua (aparente falta de testabilidade, acontece que eu mesmo prefiro chamar ao realismo “metafísico” em vez de “científico”) (POPPER, 1999, pp. 47-48).

Popper é reconhecido por superar a concepção positivista de que a metafísica deva ser eliminada do rol da ciência porque seus enunciados não podem ser reduzidos a sentenças protocolares, isto é, sentenças básicas de observação. O que o filósofo falibilista fez nesse sentido foi admitir a metafísica como constituída de enunciados não testáveis, mas, nem por isso destituída de significado, por conta de ser possível criticá-las no plano racional. Assim, a testabilidade parece ser uma distinção entre aspectos científicos e metafísicos. Com efeito, caberia chamar o realismo de científico por conta de as teorias serem corroboradas?

Só é possível a corroboração onde é possível a falseamento, e, por isso, o êxito de algumas teorias científicas só poderia considerar-se como uma corroboração do realismo se o fracasso das mesmas tivesse podido ser considerado como um falseamento. Mas isso não é possível; e, portanto, não cabe falar de “realismo científico”, mas de “realismo metafísico” (CAPONI, 1996, p.15).

Caponi (1996) traz motivos para se pensar que não é possível, visto que aceitar unicamente as teorias não refutadas como corroborações do realismo e ignorar as teorias falsificadas como sendo falsificação do realismo pareceria uma atitude controversa. Assim sendo, parece que somos inclinados a aceitar a princípio duas formulações de realismo em Popper: *senso comum* e *metafísico*. Entretanto, aquela que mais nos interessa é a segunda versão, é sobre ela que trabalharemos mais extensamente.

Popper foi um dos filósofos que aceitou o desafio de levar a defesa do realismo metafísico às suas últimas consequências, apesar de ter admitido o realismo (ainda antes de dar uma formulação clara) como uma profissão de fé na *Lógica da Pesquisa*

*Científica*.<sup>10</sup> Popper procurou tornar explícitos os motivos de não ter defendido explicitamente o realismo e indica que, apesar disso, já o aceitava intuitivamente. Um dos problemas mais importantes para o realismo popperiano não parece ser a mudança de atitude, mas que, ao assumir uma defesa, Popper se deu conta de apenas um problema: a aceitação da homogeneidade estrutural:

Newton foi levado, pela sua teoria da ação à distância, à crença de que o espaço era o *sensorium* de Deus. O argumento é, de certo modo, fantástico, sem dúvida; mas é mais sério do que parece à primeira vista. É que a dificuldade é muito concreta. As distâncias do universo são imensas. A ação à distância significaria que os efeitos gravitacionais eram, como a Divindade, onnipresentes no mundo inteiro. Newton, tal como Einstein, sentiu-se incapaz de aceitar a ação à distância como sendo uma propriedade da mecânica da natureza. Sentiu o mistério dela e atribui-a a Deus (POPPER, 1987, p.167).

A atitude de mostrar dificuldades na tese do realismo metafísico, que se propõe a defender, parece de uma honestidade intelectual louvável. De fato, Popper, enquanto defensor do falibilismo e do falseacionismo é, de certa forma, impelido a defender suas teses sem se evadir de possíveis contra evidências. Mas, além desse problema admitido, não percebeu que havia outro problema, talvez ainda maior para sua filosofia.

136

(...) Esta é uma tese que Popper acrescentou à sua teoria do método sem ter prestado a devida atenção ao fato de que a mesma entra em conflito com certa caracterização do conhecimento que está na base de tal teoria. Em particular, nos parece que a concepção de verdade como correspondência entre teoria e realidade em si em desacordo com a caracterização do conhecimento como invenção cultural e social; isto é: como produto humano (...) (CAPONI, 1992, p.170).

Depois da *L.Sc.D*, Popper, ao desenvolver sua teoria falseacionista do método, aceitou a tese da verdade como correspondência. Isso, por um lado possibilitou, conforme Caponi (1996), a discussão racional acerca da verdade. O motivo principal de ter entrado em tal discussão – inédita se comparada com a discussão da *Lógica da Pesquisa Científica* – parece ter sido o motivo de entender que tal concepção correspondencial, por ser desprovida de um critério (como a verificabilidade, por exemplo) era a única opção compatível com a falseabilidade e seu realismo metafísico. O problema, conforme conjectura Caponi (1992), é que Popper parece criar um problema de incoerência na aceitação concomitante das seguintes teses: a) a verdade se dá na correspondência entre teoria e realidade; b) o conhecimento é produto humano. Ora, se o conhecimento implica verdade, e esta se dá pela correspondência com algo externo ao sujeito, não parece evidente que esse

---

<sup>10</sup> Cf. POPPER, 2005, p. 173.

conhecimento, que exige a noção de verdade, seja fruto de uma correspondência com uma realidade externa ao sujeito, e ao mesmo tempo criação do sujeito. Parece, assim, que Popper assume problemas maiores que previa ao defender o realismo.

### Defesa indireta e direta do realismo

Segundo (GHINS, 2009) é uma prática comum em filosofia opor um realismo ao idealismo, bem como diferenciar ontologia de epistemologia. Segundo essa categorização, pode-se apresentar as seguintes questões que sintetizariam essas oposições:

- a) Quais tipos de entidades existem? (Ontologia)
- b) Como é o meio pelo qual temos o conhecimento? (Epistemologia)

Parece evidente que tais questões estão separadas por um critério apenas didático, pois uma parece estar relacionada à outra. De fato, conhecer é conhecer algo que existe, e, uma vez que aceitamos que existem tais e tais entidades, assumimos, com isso também a possibilidade cognitiva destas últimas. Nesse sentido, adotar uma postura epistemológica implica a aceitação de uma base ontológica e vice-versa. Assim, podemos conceber a antítese realismo-idealismo do seguinte modo: c) Existem entidades independentes do sujeito e de suas ideias. (realismo); d) Somente existem ideias ou também algo dependente delas. (idealismo).

A defesa popperiana do realismo pode ser dividida em duas etapas: a) defesa indireta, através do ataque à tese contrária (idealismo); b) defesa direta, pela suposição de uma estreita ligação entre o realismo e o objetivo da ciência. Popper critica o idealismo mas confessa que é uma tese metafísica tanto quanto o realismo:

A doutrina de que o Mundo é o meu sonho – isto é, a doutrina do idealismo – é irrefutável. Pode lidar com qualquer refutação interpretando-a como um sonho (tal como a psicanálise pode lidar com qualquer crítica psicanalizando-a). Mas a crença muito difundida de que a irrefutabilidade de uma teoria é um ponto a seu favor está errada. A irrefutabilidade não é uma virtude, mas sim um vício. Isso é igualmente válido para o realismo, infelizmente: é que o realismo também é irrefutável (POPPER, 1987, p. 108).

O *realismo* não é posto em causa na concepção de senso comum e Popper chega a afirmar que discutir tal concepção é uma “trivialidade”<sup>11</sup>. Com efeito, o termo “real” é usado indiscriminadamente e se refere àquilo de que o fato ocorre, e não é apenas imaginativo ou abstrato, ou ainda, relativo apenas à experiência subjetiva. Assim, o idealismo parece supor que o uso do termo “real” se restrinja àquilo que pode ser concebido como uma ideia, e, mais que isso, a concepção mais

<sup>11</sup> *Idem*.

radical a que chega é a concepção de que, já que somente as ideias são seguras, o mundo deve ser concebido como sendo o meu próprio sonho. Para Popper essa consequência é inaceitável, sobretudo pela consideração de todo o sofrimento real, causado pelas duas guerras mundiais. O sofrimento humano, portanto, está ligado a uma postura ética, a qual o filósofo não pretende abrir mão, e, assim sendo, decide combater o idealismo:

O meu argumento é o seguinte. Eu sei que não criei a música de Bach, nem a de Mozart; que não criei os quadros de Rembrant, nem os de Boticelli. Tenho toda a certeza de que nunca conseguiria fazer nada disso: são coisas que não estão em mim (POPPER, 1987, p. 109).

O argumento Popperiano parece, assim, se basear na ideia de complexidade como impossibilidade de criação de uma única mente. Mas, além disso, o argumento parece apresentar caráter primariamente subjetivo e não objetivo, como se esperaria de um argumento racional. O que parece mover o filósofo é por ter percebido no realismo uma importância considerável, visto que ele parece suportar uma concepção ética e não somente isso, mas também parece funcionar como uma concepção fundamental para a efetividade da ciência empírica. Isso fica claro quando se percebe que a característica da observação que ciência preserva está intimamente relacionada à existência de um mundo fixo e através do qual é possível constatar ou não a veracidade das teorias. Entretanto, a defesa indireta do realismo não é convincente, e, admitidamente parcialmente não racional:

Em várias ocasiões argumentei a favor do realismo. Os meus argumentos são em parte racionais e em parte *ad hominem*, e, até mesmo, em parte éticos. Parece-me que o ataque ao realismo, ainda que intelectualmente interessante e importante, não é de modo algum aceitável, sobretudo depois de duas guerras mundiais e do sofrimento real – e evitável – que estas injustificadamente provocaram (POPPER, 1987, p. 106).

Então, o motivo mais forte para essa defesa parece ser o contorno a consequências práticas da adoção de uma determinada postura, a qual, no caso do *solipsismo* seria a postura de negar a existência do sofrimento humano, já que no fundo seria apenas uma ilusão das minhas ideias. Parece que a forma como Popper defende indiretamente o realismo não se pretende convincente, senão a um nível de satisfação individual do próprio formulador do argumento. Pareceu, portanto, haver necessidade de um argumento mais sólido: o realismo como estando relacionado com o objetivo da ciência. Nesse sentido, Newton-Smith contribui:

(...) proponho-me a distinguir entre o *objetivo manifesto* da ciência e seu *objetivo latente*. Por objetivo manifesto entendo o fenômeno do qual parti – capacidade preditiva e manipulativa no nível observacional (o que Bacon tinha em mente com “poder sobre a

natureza”). Há um consenso em que a ciência alcança isso. Para alguns filósofos, os instrumentalistas, tudo se resume a isso. Para outros, especialmente os realistas, o progresso em direção ao objetivo manifesto é um sinal, ainda que não infalível, do progresso em direção ao objetivo latente da ciência, que poderia ser a Verdade, ou, com Popper, a meta mais modesta de se aumentar a verossimilhança” (W.H. NEWTON-SMITH, 1997, p.24).

O maior problema que essa associação entre realismo e objetivo da ciência parece ter trazido é que assume a verdade correspondencial entre enunciados e estados de coisa. Nesse sentido, Caponi (1996) mostra a debilidade dupla de Popper ao vincular o falseacionismo ao realismo metafísico por: a) identificar “investigação científica” com a “busca da verdade” ausente em *L.Sc.D.* b) pretender justificar a presunção metafísica das leis da natureza baseado na motivação psicológica de que a discussão racional deva ser balizada na busca da verdade objetiva.<sup>12</sup>

Mas essa concepção de verdade nos parece, conforme Caponi (1996) também assinalou, poderia ser contornada, ao pensarmos esta como uma idealização da aceitação racional.<sup>13</sup> Assim, se nota que a razão pela qual Popper assume o realismo, e o que o motiva a defendê-lo é dupla: a) porque há uma concepção ética desfavorável na sua rejeição; b) o realismo parece funcionar como um pressuposto, tanto para ciência, quanto para a concepção de senso comum, pois com frequência se faz asserções sobre a realidade dos corpos físicos e isso implica que há uma realidade externa e independente.

Assim, foi possível observar até aqui que o realismo passou a ser defendido firmemente pelo Popper da maturidade e os alicerces dessa defesa, pode-se entender como sendo uma base ética e uma crença em regularidades na natureza, que pode ser expressa sob leis e, também pelo caso de essas regularidades se referirem à própria estrutura do mundo, o realismo pode ser entendido como metafísico. Há, portanto, uma metafísica na filosofia popperiana, atrelada ao seu método e relacionada com sua epistemologia falibilista. Cabe agora examinarmos qual o fundamento de sua perspectiva metafísica, ou daquilo que se pode entender por sua própria visão de mundo, ou, *cosmologia*.

### **Cosmologia propensitiva e as propostas experimentais de popper**

Popper assevera que os problemas em ciência podem resultar da relação entre a teoria e um *Programa Metafísico de Investigação*. Com isso pretende mostrar que o

<sup>12</sup> Cf. CAPONI, 1996, pp.20-21.

<sup>13</sup> Isto é, quando supomos que estamos mais próximos da verdade por conta de uma teoria ter sido corroborada, ou, pelo menos nos afastado dos erros, por termos falseado uma teoria, na verdade estamos aceitando racionalmente algumas proposições tendo em vista que tudo o que era possível avaliar foi executado. Portanto, esta parece ser uma alternativa internalista mais compatível com o falseacionismo e, ao mesmo tempo, como um contorno das dificuldades decorrentes dos compromissos.

processo de criação de uma teoria está diretamente relacionado com uma perspectiva metafísica de mundo que, de certa forma exerce influência direta, isto é, parte dos seguintes pressupostos: a) os cientistas muitas vezes são guiados em suas pesquisas por um *Programa Metafísico de Investigação*; b) tais concepções metafísicas apresentam um caráter programático, isto é, determinam de antemão a pesquisa posterior; c) os programas têm um caráter inicialmente não testável, ou seja, possuem um elemento subjetivo não falsificável pela experiência em uma primeira instância.<sup>14</sup> Ele assim assevera:

Ao empregar esse termo [programa metafísico de investigação], pretendo chamar a atenção para o fato de que em quase todas as fases do desenvolvimento das ciências estamos sob influência de ideias metafísicas, isto é, ideias não testáveis, ideias que não só determinam os problemas de explicação que vamos escolher, como também os tipos de resposta que vamos considerar corretos, satisfatórios ou aceitáveis e como melhoramentos ou progressos relativamente a respostas anteriores (POPPER, 1989, p. 169).

Ele pretende chamar a atenção para o fato de que as concepções metafísicas dos cientistas os orientam em sua pesquisa, e isso influencia no processo de escolha de respostas aos problemas. Popper não está isento de uma influência metafísica. Ele elabora e desenvolve a sua teoria das propensões em um momento posterior à escrita da *Lógica da Pesquisa Científica*, que pode ser caracterizada por uma concepção tríplice: objetivista – indeterminista – realista. Assim sendo, quando ele analisa a história da ciência também está assumindo para si uma perspectiva metafísica, mas comenta o que entende sobre esse termo:

Chamo *metafísica* a tais programas de investigação também porque eles resultam de perspectivas gerais sobre a estrutura do mundo e, ao mesmo tempo, de perspectivas gerais sobre a situação problemática da cosmologia física. Chamo-lhes *programas de investigação* porque, juntamente com uma ideia sobre quais são os problemas mais prementes, compreendem uma ideia geral sobre o aspecto que teria uma solução satisfatória para os problemas em causa (POPPER, 1989, p. 169).

Do mesmo modo que o seu programa metafísico, os outros programas procuram resumir a explicação da realidade em teses bastante sintéticas e ricas em conteúdos. Isso significa dizer que são proposições que contêm, em si mesmas, considerável poder explicativo para certos eventos do mundo. Todos os *programas metafísicos*, no seu entender, estão em disputa, na medida em que visam maior nível de abstração e abarcamento do mundo possível em termos argumentativos. Assim sendo, um programa metafísico tem a pretensão de abarcar a realidade através de poucas proposições, ricas em teor explicativo e de conteúdo. Com efeito, Popper

---

<sup>14</sup> POPPER, 1989, p. 169.



(1989, p. 170-171) apresenta dez exemplos desses programas, desde os filósofos pré-socráticos até a física moderna. Os itens da sua lista são:

- 1) *O Universo-bloco de Parmênides*
- 2) *O Atomismo de Demócrito e Leucipo*
- 3) *a Geometrização de Pitágoras e seguido por Platão*
- 4) *O Potencialismo de Aristóteles*
- 5) *A física renascentista de Copérnico, Bruno, Kepler e Descartes*
- 6) *A Teoria Mecanicista do Mundo de Hobbes, Descartes, Boyle*
- 7) *O Dinamismo de Newton*
- 8) *Os campos de força de Faraday e Maxwell*
- 9) *A Teoria Unificada de Campo de Riemann, Einstein, Schrödinger*
- 10) *A Interpretação Estatística da Teoria dos Quanta de Max Born.*

Na perspectiva popperiana, os programas metafísicos partilham da característica de serem inicialmente não testáveis, isto é, não se pode comprová-los nem falsificá-los em primeira instância, e também operam segundo uma programação de pesquisa, na medida em que veem a nortear os trabalhos dos cientistas. O que Popper faz, mais adiante, e que é de grande relevância para a racionalidade metafísico-científica é que propõe “um novo programa de pesquisa, assentado na ideia da realidade das disposições e na interpretação da probabilidade em termos de propensões.” (POPPER, 1974, p. 160).

Mas antes mesmo da elaboração dessa teoria cosmológica, na sessão 77 da *Lógica da Pesquisa Científica*, intitulada “experimentos decisórios”, Popper propôs um experimento procurando testar a alegada completude da teoria quântica. Tal experimento sofreu críticas do próprio Einstein, e levou Popper a considera-lo como um erro digno de arrependimento. Ainda assim, de acordo com Jammer (1974) não é impossível de se aceitar a possibilidade de que esse erro grosseiro popperiano tenha influenciado Einstein na elaboração do experimento imaginário EPR (Einstein-Podolsky-Rosen) o qual pareceu supor que, ao se aceitar os pressupostos da mecânica quântica teríamos de aceitar a ação à distância.

Já no terceiro volume do pós-escrito à *Lógica da Pesquisa Científica*, intitulado *A Teoria dos Quanta e o Cisma na Física* Karl Popper faz uma segunda proposta experimental no qual pretendeu averiguar se é nosso conhecimento acerca de um caso que causa incerteza ou se a realidade física produz dispersão estatística. Durante bom tempo a proposta popperiana foi discutida, mas, somente em 1999 Kim e Shih procuraram realizar tal experimento. As conclusões que Qureshi comenta terem surgido a partir de tal proposta e das suas próprias interpretações são as seguintes:

Atualmente estamos em condições de parar e refletir sobre o porquê de o experimento popperiano ter gerado tanta controvérsia. O problema foi que Popper e a maioria de seus críticos chegaram a uma conclusão errada sobre quais resultados o experimento produziria. Isso ocorreu porque ninguém se importou em realizar uma análise rigorosa, mas usaram algumas noções comumente entendidas sobre medição que os levaram a uma conclusão errada. Com muito trabalho teórico e experimental em sistemas quânticos em nossa bagagem, agora estamos mais sábios e nos damos conta que a mecânica quântica é cheia de tais armadilhas. O experimento do Popper se provou útil em entender o que são correlações quânticas, e mais importante, o que elas não são (QURESHI, 2012, p.30).

Nota-se, portanto, que Popper contribuiu para a discussão em torno da física do século XX, ainda que de modo sutil. Mesmo que os resultados de seu experimento não tenham conduzido os resultados esperados, como comenta Qureshi (2012). Popper procurou sempre combater qualquer forma de dogmatismo e anti-racionalismo e isso ficou evidente na crítica ao idealismo e à ideia de completude da teoria quântica. Isso por si bastaria para considerarmos o valor de sua filosofia, e, ainda que os resultados de seus experimentos não tenham sido como ele desejava, a crítica racional produzida por ele é certamente um ganho para a ciência. Além disso, a sua visão de mundo oferecida pela teoria das *propensões*, enquanto conjectura de um universo aberto, isto é, pleno de possibilidades ou propensões para algo parece permitir uma compreensão abrangente da realidade. Com efeito, a sua teoria metafísica ou cosmológica das *propensões* abre possibilidades para uma compreensão indeterminista e crítica, aplicável não só à física, no sentido de estabelecimento um conjunto de probabilidades, mas também à biologia, à economia e à psicologia.

142

### Considerações finais

Popper parece ter escrito a *Lógica da Pesquisa* sob um pano de fundo realista, mas, somente no pós-escrito encontrou uma forma de defender essa concepção metafísica de forma crítica. O realismo mostrou-se como tendo duas formulações: senso comum e metafísico. A primeira formulação parece mais facilmente conciliável com boa parte das teorias científicas, e de certa forma, indubitável, sobretudo para quem admite a plausibilidade de uma ética. Já a segunda formulação, por um lado parece ter trazido aparentes inconsistências à sua filosofia. Por outro lado, parece ter levado a uma melhor organização de sua epistemologia e metodologia. Além disso, a sua concepção de ciência como cosmologia possibilitou um apanhado mais geral sobre a estrutura da realidade, e isso parece estar diretamente relacionado com as suas propostas de correspondência com a realidade referida.

Ainda que no presente trabalho não haja espaço para as minúcias de um exame dos resultados comentados por Qureshi (2012) sobre a segunda proposta de experimento (em *Q.T.S.P.*), é importante notar que Popper não só procurou compreender as implicações das teorias que estavam em desenvolvimento em seu tempo como também formulou uma teoria cosmológica com teor universal e, a partir dela sugeriu uma nova visão de mundo. Portanto, parte do interesse de Popper em sugerir experimentos em física parece residir na busca por testes para a sua própria perspectiva e isso não exclui a possibilidade do surgimento de novos problemas, até para sua filosofia. Mesmo assim o filósofo não desiste de se posicionar com relação a uma ética, uma ontologia e uma epistemologia, sugerindo testes em física. Isso pode se considerar uma postura não de pequeno pensador, mas de um filósofo de grande valia para a história da filosofia contemporânea.

## Referências

- CAPONI, G. *Pautas para uma crítica da ciência realmente existente: o legado epistemológico de Karl Popper*. Campinas, 1992. 417f. Tese (Doutorado em Lógica e Filosofia da Ciência) – UNICAMP, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Necesidad y posibilidad de una fundamentación internalista para el falsacionismo*. Revista venezolana de Filosofía, Caracas, n. 34, pp.7-32, 1996.
- FERNANDES, S. L. De C. *Foundations of Objective Knowledge*. Revisão de Tese (doutorado). Boston studies in the philosophy, University of London, v. 86, 1981.
- GHINS, M. “Realism”, 2009. Disponível em: <<http://www.inters.org/realism>>. Acesso em: 9 de jun.2017.
- JAMMER, M. *The Philosophy of Quantum Mechanics – The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*. New York: John Wiley & Sons, 1974.
- KIM Y-H, S. Y. Experimental realization of Popper’s experiment: violation of the uncertainty principle? *Foundations of Physics* 1999; 29 (12): pp.1849-1861.
- NEWTON-SMITH, W. H. *Popper, ciência e racionalidade*. In: O’HEAR, A. (Org.); *Karl Popper: Filosofia e Problemas*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Fundação Editora da UNESP/Cambridge, 1997. p. 147-176.
- POPPER, K. R. *A Teoria dos Quanta e o Cisma na Física. – Pós escrito à Lógica da Pesquisa Científica, Volume III*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989 [1982].
- \_\_\_\_\_. *A Lógica da Pesquisa Científica*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013 [1959].
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento Objetivo: Uma abordagem Evolucionária*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia/SP: Edusp, 1999 [1972].
- \_\_\_\_\_. *O Realismo e o Objectivo da Ciência. – Pós escrito à Lógica da Pesquisa Científica, Volume I*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987 [1982].
- \_\_\_\_\_. *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London: Routledge, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Autobiografia Intelectual*. Tradução Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix / Ed. USP, 1974.
- QURESHI, T. *Popper’s Experiment: A Modern Perspective*. New Delhi/India: Centre for Theoretical Physics, 2012.

Submissão: 08.07.2017 / Aceite: 11. 10. 2017

## Mulheres na Ciência: Maria Gaetana Agnesi<sup>1</sup>

## Women in Science: Maria Gaetana Agnesi

RAQUEL ANNA SAPUNARU<sup>2</sup>

GABRIELA ALVES MARINHO<sup>3</sup>

### Introdução

Maria Gaetana Agnesi<sup>4</sup> nasceu em 1718, em Milão. Por ser uma católica fervorosa, doou sua vida e sua fortuna em prol dos pobres e doentes. Ela foi a primeira mulher a publicar trabalhos matemáticos voltados não só para a matemática em si, mas também para o ensino dessa disciplina, segundo os historiadores Olsen (1999), Eves (2004), Katz (2010) e Mazzotti (2001). Assim, no fim do século XVIII, tornou-se não só um símbolo da fé católica, como também uma celebrada protagonista do iluminismo italiano, encantando os salões milaneses com sua sabedoria e destreza.

Após o declínio do pontífice Benedito XIV, a tradição encontrou um dos seus redutos em Milão. E nem o catolicismo tradicional, nem o iluminismo radical ofereciam oportunidades iguais às mulheres e aos homens em seu reconhecimento científico, visto que a tradição privilegiava a cultura masculina, principalmente no que tangia às ciências. Contrariando todas as regras, em 1748, Agnesi publicou dois volumes intitulados *Instituições Analíticas para o Uso da Juventude Italiana*, que continham os principais métodos de álgebra, geometria cartesiana e cálculos. Os livros foram, para Eves (2004) e Mazzotti (2001), Moura e Saito (2014) os primeiros a apresentarem uma pesquisa matemática introdutória completa.

### Vida Religiosa e Intelectual

Retornando brevemente na linha do tempo da história de Agnesi, na primeira metade do século XVIII, muitos intelectuais católicos estavam procurando um modo de reformar a estrutura da igreja e a do conhecimento da ortodoxia católica. Nesse complexo contexto, a história de Agnesi acontece, já que ela tornou-se uma referência da metamorfose da tradição católica italiana. Cabe ressaltar que Agnesi e

---

<sup>1</sup> Note-se que deseja-se aqui apenas fazer um trabalho de compilação, isto é, um texto que reúna dados relevantes sobre o assunto. Entende-se também, que um trabalho de compilação pode ser visto como um texto de referência. Daí, a escassez de análises reflexivas sobre as referências selecionadas, pois essa seria a função de um trabalho de historiografia, o que não se aplica às metas previamente estabelecidas.

<sup>2</sup> Professora de Filosofia, Sociologia e História da Ciência do Instituto de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. E-mail: raquel.sapunaru@ict.ufvjm.edu.br.

<sup>3</sup> Bacharelada em Ciência e Tecnologia do Instituto de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. E-mail: gabrielasalvesmarinhos@gmail.com.

<sup>4</sup> No presente trabalho, refere-se a Maria Gaetana Agnesi como, somente, “Agnesi”.

outros autores reformistas elaboraram respostas sofisticadas às mudanças religiosas, culturais e sociais do século XVIII. De acordo com Mazzotti (2001) entre os tutores e correspondentes de Agnesi, encontravam-se eclesiásticos autoritários com interesses em práticas científicas modernas, como, por exemplo, o padre Francesco Manara e o monge Ramiro Rampinelli.<sup>5</sup>

Nota-se, por parte de Agnesi, um interesse especial nos ensaios didáticos e pedagógicos relativos à ciência moderna. Esse interesse estava em conformidade com o movimento reformista em curso, conhecido como iluminismo católico. Os católicos iluminados surgiram pela necessidade de uma reforma no ensino e pela inclusão de materiais e métodos mais abrangentes e precisos na ciência moderna. Eves (2004), Katz (2010) e Mazzotti (2001) argumentam que a aritmética e geometria desfrutavam de uma posição epistemológica e metodológica bem definida no currículo tradicional. Portanto, a tarefa dos reformistas foi introduzir os conceitos e técnicas da análise modernas, sem alterar as características gerais das ciências, objetivando preservar a integridade das fronteiras disciplinares tradicionais. Na ideia Mazzotti (2001), a atividade desses católicos iluministas, filósofos naturais e matemáticos, deve ser entendida no âmbito de um movimento mais amplo para a reforma institucional e cultural do catolicismo, que encontrou um de seus líderes mais importantes no historiador erudito Antonio Ludovico Muratori. Ele defendeu a criação de novas escolas e missões dedicadas ao ensino da doutrina cristã para o povo e para uma liturgia mais sóbria na qual o latim seria substituído por vernáculo.

Sobre o iluminismo católico, este encontrou um terreno favorável na Bologna, onde o arcebispo Próspero Lambertini, futuro papa Benedito XIV, estava dando suporte à modernização do ensino universitário. Um dos mais representativos reformistas em Milão foi o Arcebispo Giuseppe Pozzobonelli e sua atividade pastoral. Além de amigo e suporte eclesiástico de Benedito XIV, Pozzobonelli era um dos patronos de Agnesi. A ele deve-se a introdução das ciências modernas na Lombardia como forma criativa de apropriação de práticas experimentais da matemática por homens e mulheres que atuavam dentro de instituições tradicionais, destinadas a defender uma estrutura tradicional de conhecimento (OLSEN, 1999).

Eves (2004) e Mazzotti (2001) apontam que para entender melhor as posturas de Agnesi diante do iluminismo católico, vale a pena explorar um pouco mais sua infância de criança prodígio e sua religiosidade. Pietro Agnesi,<sup>6</sup> seu pai, foi crucial para sua educação. Enquanto comerciante de seda, acumulou certa fortuna, mas,

<sup>5</sup> Ramiro Rampinelli foi tutor de matemática de Agnesi que o lembrou com gratidão no prefácio de sua *Instituições Analíticas* (OLSEN, 1999).

<sup>6</sup> No presente trabalho, nos referimos a Pietro Agnesi, o pai de Maria Gaetana Agnesi, como, somente, o “pai de Agnesi”.

infelizmente, não conseguiu mantê-la.<sup>7</sup> Mesmo assim, o pai de Agnesi tinha interesse em literatura, na cultura científica e patrocinava as artes. Por isso, é possível entender o extremo cuidado com a educação, atitude incomum para sua época. A exemplo de outras famílias nobres, o pai de Agnesi abria o seu palácio para salões culturais. Por essa razão, Agnesi logo começou a receber e divertir os convidados com seu francês fluente. Ela e sua irmã, Maria Thereza, logo cedo, entretinham os convidados, como se segue: Agnesi conversando em diversas línguas e Maria Teresa tocando harpa. Em 1727, com apenas 9 anos de idade, Agnesi declamou uma longa oração em latim, certamente preparada pelo seu tutor, e encantou a todos. Assim, sua fama de privilegiada poliglota foi estabelecida nos salões milaneses de cultura e arredores.

Contudo, Agnesi também ficou conhecida por sua extrema religiosidade que não a distanciava de seus interesses matemáticos e científicos. Mazzotti (2001) ressalta que ela manifestou uma distinta inclinação para a meditação desde a tenra idade e suas práticas espirituais se tornaram mais intensas após 1739, caminhando conjuntamente com seus estudos matemáticos. Na metade dos anos de 1740, Agnesi dependia de seus conhecimentos teológicos para continuar frequentando os salões e desenvolvendo sua matemática. Nessa ocasião, ela conheceu o novo arcebispo de Milão, o cardinal Giuseppe Pozzobonelli. Por surpreender-se com a vasta cultura de Agnesi, o cardinal pediu-lhe para que lhe desse uma opinião sobre um livro intitulado *Política, Direito e Religião para pensar bem, e escolher entre o verdadeiro e o falso*, recém publicado, que acabou entrando no *Índice de livros proibidos*. Agnesi atestou em notas para o cardinal que Giuseppe Corio tratou de muitas verdades sobre a fé católica de maneira efetiva.

É importante deixar claro que Agnesi, além de olhar pela educação dos jovens e dos pobres, também olhava efetivamente pela inclusão das ciências modernas na pedagogia católica e pela inclusão da mulher no processo educacional. Segundo Mazzotti (2001) ela também escreveu sobre Cristo, suas virtudes e sofrimentos, e propôs um casamento místico com Deus. Desse modo, iniciou o conhecimento racional de Deus, através do amor de Cristo, e uma mística experiência com a Santíssima Trindade. Esse conhecimento racional de Deus a levou a descrever a vida espiritual sendo constituída pela faculdade intelectual e pela vontade. Os estudos filosóficos de Agnesi influenciaram os rumos de sua vida religiosa. Durante os anos 1730, enquanto sua irmã se tornava uma conhecida harpista e compositora, Agnesi debatia tópicos de filosofia natural e matemática com os convidados de seu pai. Eves (2004) e Katz (2010) mencionam um manuscrito que se encontra na Biblioteca Ambrosiana que informa sobre o campo de estudo de Agnesi durante esses anos. Nele, encontra-se uma lista de termos em latim e suas traduções em grego e

<sup>7</sup> Para Eves (2004), o pai de Agnesi era um professor de matemática da Universidade de Bologna. Contudo, Mazzotti (2001) afirma que essa informação é equivocada.

hebraico. Porém, não existem traços de gramática ou regras, o que sugere que a didática era baseada em exercícios práticos e na leitura direta de autores clássicos. Esse recurso poderia ser efetivo quando usado para defender a supremacia da religião sobre o conhecimento natural. Ainda sobre o manuscrito de Agnesi, existem esboços sobre física e ensaios sobre ética. O primeiro, era dividido em dois ramos, física geral e física particular, de acordo com o modelo jesuíta tradicional. Já o segundo, articulava um vigoroso ataque contra qualquer ameaça aos fundamentos morais do conhecimento teológico.

De acordo Olsen (1999), Mazzotti (2001), Moura e Saito (2014), em 1738, já com vinte anos, Agnesi completou seus estudos, publicando uma lista de teses filosóficas, a maioria defendendo os debates que tinha no palácio de seu pai. Essas teses deram origem a um livro escrito em latim, *Proposições Filosóficas*. As cento e noventa e uma teses foram apresentadas na ordem tradicional dos jesuítas, a saber: a) lógica; b) ontologia;<sup>8</sup> c) pneumatologia;<sup>9</sup> d) física geral; e) física particular. O prólogo dessa obra reitera a doutrina da sabedoria religiosa pré-grega e afirma a aptidão das mulheres para estudar as belas artes e as ciências. Quando se trata da natureza do conhecimento humano, Agnesi evidenciou os termos cartesianos de “clareza e distinção”, então tidos como critérios absolutos para a verdade de uma ideia. Assim, quando estivesse faltando evidência e não haveria indicação alguma de clareza baseada na autoridade suprema das escrituras, seria somente uma opinião. O conhecimento alcançável, nessa circunstância, poderia ser provado e semelhante à verdade. Esse é o caso do conhecimento filosófico, que inclui a filosofia natural, as leis fundamentais da lógica aristotélica e os métodos argumentativos.

Portanto, somente no domínio da matemática que o conhecimento verdadeiro podia derivar. Na seção de pneumatologia, que trata da relação entre o corpo e a alma, Agnesi professou ter encontrado a doutrina do ocasionalismo,<sup>10</sup> elaborada pelo orador francês Nicolas Malebranche,<sup>11</sup> como a mais razoável e a melhor razão

<sup>8</sup> Ontologia: “Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros.” (ABBAGNANO, 2003, p.660).

<sup>9</sup> Pneumatologia: “Leibniz introduziu o termo P. para indicar ‘o conhecimento de Deus, das almas e das substâncias simples em geral’.” (ABBAGNANO, 2003, p.766).

<sup>10</sup> Ocasionalismo: “Doutrina segundo a qual a única causa de todas as coisas é Deus e que as chamadas causas (segundas ou finitas) são apenas ocasiões de que Deus se vale para levar a cabo de seus decretos.” (ABBAGNANO, 2003, p.726-727).

<sup>11</sup> Nicolas Malebranche foi um “Filósofo francês nascido em Paris, que procurou reconciliar a metafísica de Descartes com o Neoplatonismo e a filosofia de Santo Agostinho. Após a leitura da obra de Descartes *Tratado do Homem*, dedicou-se ao estudo sistemático de física, matemática e as teorias cartesianas, além de aprofundar-se nos diversos aspectos das doutrinas do mestre. Seu principal trabalho foi *Sobre a Busca da Verdade* (1674-1675), basicamente uma interpretação da filosofia de Descartes sob o ponto de vista do ocasionalismo, teoria interativa divina entre corpo e mente, uma filosofia racionalista de contornos místicos. Em função das críticas às suas teorias, publicou o *Tratado da Natureza e da Graça* (1680), explicando e ampliando suas teses. Com *Meditações Cristãs e Metafísicas* (1683) e outras obras, acrescentou às suas teses o livre-arbítrio. Suas pesquisas científicas lhe valeram o ingresso na Academia de Ciências (1699) e morreu em Paris.” (MONTUCLA, 1721).



de reconciliação com a fé. A apreciação de Agnesi pelas sínteses de Malebranche também surgiu em sua tese sobre a aquisição do conhecimento, que foi descrito como um processo essencialmente passivo no qual a mente humana não agiria, mas apenas perceberia. A grande possibilidade de cognição foi definida em termos da voluntariosa doutrina de que Deus era um mediador seria claramente derivada da teoria de Malebranche da “visão de Deus”. Agnesi aplaudiu a descoberta das leis do movimento e ilustrou algumas de suas aplicações em balística, hidrostática e geostática. O sistema newtoniano também foi elogiado em sua tese sobre a história natural dos corpos celestes e a natureza da luz e das cores. Para Eves (2004), Katz (2010), dois pontos que foram cruciais no futuro trabalho matemático de Agnesi, emergiram de proposições filosóficas. Primeiro, como Malebranche, Agnesi dedicava-se às investigações científicas com o objetivo de defender de forma argumentativa que a fé pode ser comprovada pela razão. Segundo, ela concedeu uma posição privilegiada para a matemática: o termo *ciência* é empregado exclusivamente para a geometria e a aritmética. Na verdade, enquanto Agnesi apresentava todos os tipos de conhecimento empírico como essencialmente falíveis e abertos ao debate, ela insistia que a matemática, melhor dizendo, a geometria, podia descobrir e contemplar verdades absolutas.

Moura e Saito (2014) revelam que quando as *Proposições Filosóficas* de Agnesi foram impressas, em 1738, os salões de cultura milaneses haviam entrado em um período de estagnação, que só acabaria nas próximas duas décadas. Em 1734, quando a Lombardia se envolveu na guerra da sucessão polonesa, e durante todo o fim da guerra da sucessão austríaca, muitos salões e academias interromperam suas atividades científicas. Ainda em 1739, o palácio de Agnesi continuava sendo o centro da vida social milanesa graças às performances brilhantes da filósofa. Agnesi foi efetivamente solicitada por seu pai para participar de um número crescente de recepções. Uma dessas foi particularmente notável, destaca Mazzotti (2001), pois o herdeiro do trono da Polônia estava visitando Milão e foi convidado a assistir eventos nos palácios das grandes famílias aristocráticas. Em dezembro, o príncipe acompanhado de nobres eruditos, visitou o palácio Agnesi.

Mazzotti (2001) conta que alguns meses antes, Charles de Brosses havia participado de uma reunião semelhante e, a convite Carlo Belloni,<sup>12</sup> ele também visitou o palácio de Agnesi. A filósofa discutiu com Belloni sobre vários assuntos de física. Em seguida, de Brosses foi convidado a levantar questões de sua própria escolha, discutindo com Agnesi por cerca de uma hora sobre temas como a relação entre corpo e alma, a percepção, a propagação da luz e a natureza das cores. Contudo, foi depois dos magníficos saraus de 1739 que Agnesi deixou explícito seu desejo de abandonar sua vida na sociedade para o silêncio da clausura, de se vestir

<sup>12</sup> Carlo Belloni foi o único tutor de Agnesi que não era clérigo. Ele a preparou nas técnicas de *debate* e apresentou-lhe as obras de Newton. (FINDLEN, 2010, p.251).

de forma simples e de frequentar a igreja de *São Nazaro* sem maiores formalidades, abandonando os bailes, o teatro e outros divertimentos mundanos. Ela também pediu autorização para ser voluntária no *Hospital Maior*, em Milão, cuidando de mulheres pobres e enfermas. Ocasionalmente, para agradar seu pai, participaria dos saraus no palácio. O pai de Agnesi, se abalou muito com essa notícia e não dissimulou seu sofrimento com a ideia de ser abandonado pela filha. Agnesi estava sofrendo devido à circunstâncias excepcionais em sua vida. Esse fato, já tinha sido assinalado por uma "estranha doença" que a atingiu entre 1730 e 1732, no auge da sua carreira de criança prodígio. Esse período foi marcado por intensos estudos e pela morte de sua mãe. Entretanto, o brilho de sua carreira pública estava no fim. Durante o mesmo período, Agnesi se voltou cada vez mais para a matemática, pois isso lhe trazia paz. Assim, decidiu abandonar o estudo da filosofia natural e concentrar-se na álgebra e na geometria, a fim de contemplar suas verdades e se satisfazer intelectualmente, como ressaltam Eves (2004), Katz (2010) e Mazzotti (2001).

Considerando o modo com que Agnesi trabalhou a matemática, a cultura e o contexto religioso no qual ela escreveu seu livro sobre cálculo, é possível agora lançar um olhar mais crítico rumo à uma explicação coerente sobre sua forma e seu conteúdo incomuns. Tanto Eves (2004), quanto Katz (2010) e Mazzotti (2001) afirmam que Agnesi foi estudar o tratado analítico póstumo de Guillaume de L'Hospital sobre as curvas geométricas, sob a tutela de seu amigo Carlo Belloni. Ela escreveu um comentário sobre L'Hospital no qual tentou esclarecer algumas passagens obscuras e incompletas desse tratado. Esses comentários permaneceram inéditos, mas, em 1740, estudando com Rampinelli, Agnesi começou a pensar em um trabalho mais ambicioso: uma introdução unitária e, naturalmente, estruturada para álgebra, geometria analítica e cálculo. Com isso, ela contatou os matemáticos italianos que trabalhavam nos tópicos avançados sobre os cálculos diferencial e integral, em particular Conde Jacopo Riccati.<sup>13</sup> Entretanto, nota-se que Agnesi não demonstrou muito interesse sobre a pesquisa de Riccati, tampouco sobre a de Guido Grandi e a do professor Rampinelli. Ao contrário, ela estava preocupada com a dimensão didática da geometria e dos métodos analíticos.

Para Eves (2004), Katz (2010) e Mazzotti (2001), o fundamento do interesse didático de Agnesi a guiou na escolha de materiais e na definição de um estilo e terminologia apropriados. As verdades da geometria foram exemplares em sua certeza e, mais especificamente, assumem uma relevância metafísica fundamental no âmbito da teoria de Malebranche sobre o conhecimento que ela abraçou. Agnesi observou que, embora a aprendizagem da análise era uma necessidade clara, eram poucos os professores capazes de apresentar aos alunos suas técnicas. Além disso, os

<sup>13</sup> "Jacopo Riccati estava sempre em contato com Agnesi e muitos outros intelectuais italianos. Ele também entrou em contato com vários matemáticos europeus, como Jacob Hermann e alguns membros da família Bernoulli influentes." (BITTANTI, 1996, p.1-2).

materiais relevantes estavam espalhados nos livros de vários autores e, particularmente, nas *Acta Eruditorum* de Leipzig, *Memórias da Academia Real das Ciências*<sup>14</sup> de Paris, e em muitos outros jornais. Agnesi decidiu sistematizar esses materiais, eliminando o que era supérfluo. Seu estilo era claro e simples, pois fornecia primeiro a apresentação sistemática completa da terminologia italiana para os conceitos de cálculo. O propósito didático de Agnesi era o ensinamento de experiências para algumas das características originais do livro, como o cuidado incomum que ela tomou explicando cada passo do raciocínio matemático e seu esforço contínuo para esclarecer conceitos matemáticos através de exemplos.

Agnesi (1801) teve como objetivo apresentar métodos analíticos modernos no âmbito tradicional do conhecimento religioso e metafísico, a fim de enriquece-lo e não prejudica-lo. Além do mais, decidiu se concentrar na matemática pura, que numa forma essencialmente geométrica, já ocupou uma posição central no sistema tradicional de conhecimento. O movimento básico de Agnesi (1801) consistiu em mostrar como os desenvolvimentos mais recentes do cálculo poderiam ser entendidos em termos puramente geométricos. Assim, forneceu uma apresentação bem ordenada dos princípios e métodos da teoria de equações algébricas e da geometria cartesiana, seguido por uma introdução ao cálculo diferencial, cálculo integral e a integração de equações diferenciais que, referindo-se a suas origens históricas, ela o chamou de método inverso das tangentes. Os tópicos matemáticos foram apresentados como uma continuação natural dos métodos geométricos expostos na primeira (OLSEN, 1999).

151

### A Grande Matemática

Grandes mudanças estavam ocorrendo na prática do cálculo quando Agnesi escreveu as *Instituições Analíticas*. Até a década de 1730, apesar da controvérsia bem conhecida entre as escolas newtoniana e leibniziana, traduzir trabalhos matemáticos da notação fluxional para a notação diferencial era uma prática comum e não apresentava problemas particulares. Para ter certeza, aqueles que trabalhavam nas escolas leibnizianas eram mais interessados na dimensão algorítmica do cálculo e em suas potenciais aplicações para um número diferente de campos, enquanto os newtonianos enfatizavam a possibilidade de mudar o significado geométrico de sua prática. Seguindo os exemplos de Euler e, posteriormente, Lagrange, e movendo-se em direção ao seu progressivo desapego da geometria, os matemáticos continentais

<sup>14</sup> “O *Memórias* foi o primeiro e mais importante jornal publicado pela Academia de Paris (*Academia Real de Ciências de Paris*). O primeiro volume foi produzido em 1699 e a publicação continuou até a dissolução da Academia pela Convenção jacobina em 1793. Em meados do século XVIII, no entanto, a Academia de Paris foi a instituição mais admirada do seu gênero na Europa, e o *Memórias* foi sua revista mais conhecida. Muitas academias modelaram-se depois da Academia de Paris, e muitos jornais foram similarmente padronizados após os *Memórias*.” (<http://eulerarchive.maa.org/publications/journals/ParisMemoires.html>).

tiveram que transformar totalmente a prática do cálculo até o final do século XVIII. As características do cálculo continental foram a redefinição do conceito de função para incluir funções multivariadas e derivadas parciais e, o papel central atribuído à aplicação de equações diferenciais parciais na matematização da mecânica. Significativamente, o historiador da matemática Jean Étienne de Montucla (1721) incluiu *Instituições Analíticas* de Agnesi em sua lista de obras na tradição final do século XVII da análise cartesiana, observando que ela compartilhou seu espírito geométrico.

Matematicamente falando, Eves (2004), Katz (2010) e Mazzotti (2001) destacam que Agnesi considerou os conceitos e métodos de álgebra e cálculo fundamentalmente importantes no que tange suas aplicações na solução de problemas geométricos e no estudo de curvas exóticas. Uma delas é a *versiera* ou *versoria*, a curva que é mais comumente associado ao nome de Agnesi e é conhecida na literatura anglo-saxônica como a “Bruxa de Agnesi”.<sup>15</sup> Ao apresentar as técnicas de análise cartesiana, Agnesi estudava a equação dessa e de outras curvas para determinar as leis mais simples para a sua geração. A *versiera*<sup>16</sup>, Figura 2, tinha atraído pouca atenção nos tratados anteriores porque não poderia ser associada a qualquer aplicação relevante da mecânica ou da física.

<sup>15</sup> “Pierre de Fermat certa vez se interessou por uma curva cúbica que, com a notação atual, se expressaria pela equação cartesiana  $y(x^2 + a^2) = a^3$ . Fermat não deu nome a ela, mas Guido Grandi (1672-1742), que estudou essa curva posteriormente, chamou-a de *versoria*. Essa palavra latina designa uma corda de manobrar vela de embarcação. Não se sabe por que Grandi optou por esse nome. A uma palavra semelhante e obsoleta latina, *versorio*, que significa ‘livre para se mover em qualquer direção’, e a natureza duplamente assintótica da cúbica pode ter sugerido a Grandi associar essa palavra a curva. De qualquer maneira, quando Agnesi escreveu sua *Instituições Analíticas*, confundiu a palavra *versoria* (ou *versorio*) de Grandi com *versiera* que, em latim, significa ‘avó do diabo’ [mulher do diabo] ou ‘duende fêmea’. Posteriormente, quando John Colson [professor lucasiano de matemática da Universidade de Cambridge] traduziu o texto de Agnesi para o inglês, ele verteu *versiera* como ‘witch’ (Bruxa). Essa é a razão pela qual a curva em inglês passou a ser conhecida como ‘witch of Agnesi’ (Bruxa de Agnesi), embora em outras línguas a designação mais comum seja ‘curva de Agnesi’. A curva de Agnesi possui muitas e belas propriedades [...]” (EVES, 2004, p.481-482).

<sup>16</sup> Para Katz (2010), *versiera* significa “virar” em latim, mas também é uma abreviatura de *avversiera* cujo significado é “mulher do diabo”.

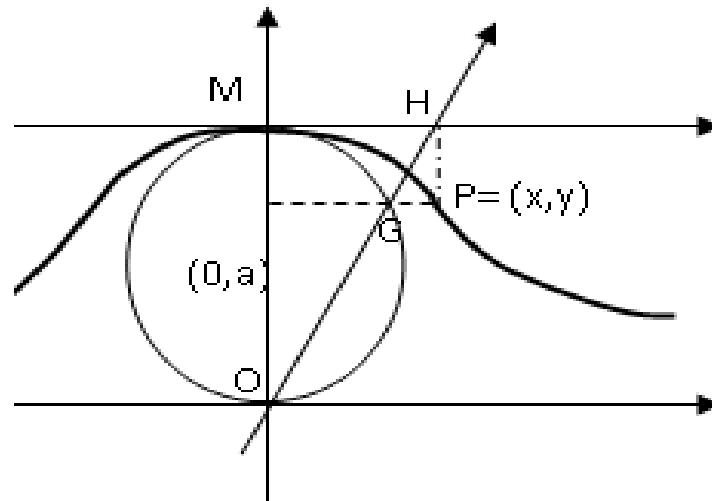


Figura 1: “Bruxa de Agnesi”

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Curva\\_de\\_Agnesi](http://pt.wikipedia.org/wiki/Curva_de_Agnesi)

De acordo com Agnesi (1801) e Katz (2010), Figura 1, considera-se um círculo de raio  $a$  e centro  $(0; a)$ , cuja reta tangente passa por  $(0, 2a)$ , uma reta secante pela origem e um segundo ponto de interseção  $G$  intercepta a reta tangente em  $H$ . As retas, paralelas ao eixo  $y$ , passando por  $H$ , e ao eixo  $x$ , passando por  $G$ , tem em  $P$  seu ponto de interseção. A curva é a descrita por todos os lugares geométricos de  $P$  assim obtidos. Os tópicos principais, colocados de forma didática por Agnesi nas *Instituições Analíticas*, são:

1 - Saber extrair, a partir de definições, equações algébricas, mostrando que a equação da “Bruxa de Agnesi” é:  $y(x^2 + 4a^2) = 8a^3$ .

2 - Saber o mínimo de derivação, para calcular as derivadas primeira e segunda,  $y'$  e  $y''$ , usando os casos particulares da “Regra do Quociente” e da “Regra da Cadeia”.

3 - Interpretar alguns conceitos via derivação, como o de “Ponto de Inflexão”, mostrando nesse caso que a reta secante que passa pela origem, fazendo um ângulo de  $60^\circ$  com o eixo  $-x$ , tem seu “Ponto de Inflexão” nessa curva.

4 - Que o eixo  $-x$  é a reta assíntota dessa curva.

5 - Saber que a área limitada pela curva e eixo  $-x$  pode ser calculada pela  $\int y(x)$ .

6 - Conhecer, pelo menos em um caso particular, o “Cálculo da Primitiva” do inverso do polinômio do segundo grau com discriminante negativo.

7 - Conhecer o conceito de integração com limite no infinito para calcular a área limitada por essa curva e o eixo  $-x$ , obtendo o quádruplo da área do círculo de raio  $a$ .

8 - Conhecer as técnicas básicas do cálculo por integração em uma variável da

área e do volume do sólido gerado pela rotação da curva em torno do eixo -x.

Vale esclarecer que as *Instituições Analíticas* são um trabalho de dois Tomos em quatro Livros (OLSEN, 1999). Considerado como o primeiro texto de matemática mais didático e abrangente de sua época, foi dividido da seguinte maneira: o Tomo I continha o Livro I e tratava da matemática finita. Nele, Agnesi introduziu os conceitos de álgebra elementar e estabeleceu sua notação, além de definir o que números inteiros negativos e inteiros positivos são. Ela utilizou muitos exemplos e figuras e isso ajudou no seu entendimento. Também propôs problemas e forneceu suas soluções. No Tomo II aparecem os Livros II, III e IV. O Livro II abrange o cálculo diferencial, o Livro III o cálculo integral e o Livro IV trata do método inverso das tangentes. Cabe lembrar que Agnesi acreditava que a matemática era o único campo em que o intelecto humano poderia alcançar a certeza oriunda de evidências e, evidências que poderiam ser encontradas na percepção intelectual das verdades geométricas. (AGNESI, 1801).

Em seu prefácio do *Instituições Analíticas*, Agnesi apontou Charles Reyneau como seu precursor mais influente. Reyneau tinha trabalhado, como L'Hospital, no grupo de matemáticos do Oratório, que se reuniam em torno de Malebranche nas duas últimas décadas do século XVII (OLSEN, 1999). No início, eles tinham defendido as análises cartesianas que trouxeram a discussão sobre a nova análise de Leibniz e Bernoulli para a França. Malebranche convidou Reyneau para completar uma introdução à álgebra cartesiana e trabalhar com o novo cálculo., As obras resultantes dessas reuniões foram *Análise Demonstrada* e *A Ciência das Grandezas em Geral*, dirigidas aos alunos do Colégio do Oratório. As verdades eternas em relação às características abstratas de extensão geométrica foram constitutivas da inteligibilidade de objetos materiais e derivadas diretamente da comunhão entre a alma individual e Deus. Reyneau enfatizou que o estudo da matemática aperfeiçoava o espírito do homem religioso porque nela destacava-se uma qualidade espiritual fundamental: a capacidade de atenção. A atenção da mente, nesse contexto malebranchiano, era um conceito chave que unificava as atividades intelectuais e a meditação religiosa, sendo definida como uma oração natural e a causa ocasional de nosso conhecimento. (AGNESI, 1801; MAZZOTTI, 2001).

Mazzotti (2001) relata que ao se aproximar da conclusão de seu trabalho matemático, Agnesi começou a renegociar o acordo que havia feito com seu pai. Ela sentiu que um compromisso maior, pleno, em prol da atividade social não deveria ser adiado, mas seu pai tinha outros planos para sua famosa filha. Determinado a publicar seu livro de matemática nas melhores circunstâncias possíveis, ele mesmo financiou a instalação de uma prensa de impressão no piso térreo de seu palácio. Ele mesmo proporcionaria a Agnesi uma supervisão constante junto aos tipógrafos, que nunca haviam trabalhado com os símbolos dos cálculos diferencial e integral. Após a publicação de seu livro, em 1748, ela se tornou famosa. Cartas de felicitações lhe

foram enviadas por inúmeras personalidades, incluindo Laura Bassi, Riccati, Giovanni Poleni, Etienne de Montigny<sup>17</sup> e o ministro plenipotenciário Gian Luca Pallavicini. O próprio papa enviou a Agnesi uma carta pessoal de felicitação, o que mostrou que ele tinha algum conhecimento do conteúdo de seu livro. Ele também recomendou que a Universidade de Bologna a nomeasse sua professora de matemática. Bento XIV estava tentando consolidar a hegemonia cultural do catolicismo iluminado e, ao mesmo tempo, conceder a Bolonha a honra de hospedar duas das mulheres italianas mais instruídas. Desse modo, ele reforçaria a imagem dessa universidade, controlada pela Igreja, como um centro único de aprendizagem.

Depois de 1748, um número crescente de visitantes pediu para ver Agnesi no palácio e, conseqüentemente, mais perguntas e mais ensaios foram submetidos para seus comentários. As obras de jovens matemáticos da Academia de Ciências de Turim, incluindo Giuseppe Luigi Lagrange, foram enviados para o palácio de Agnesi a fim de obter comentários encorajadores. Impressionado com os elogios e as novas oportunidades, Agnesi relutantemente concordou em atender alguns visitantes e responder algumas dessas solicitações. Ela também aparecia no salão do palácio para saraus ocasionais, principalmente para tocar violoncelo junto com sua irmã. Em troca, o pai admitiu que ela poderia usar alguns quartos do palácio para acolher aqueles que ela assistia. A morte de seu pai, em março 1752, sinalizou uma virada na vida das duas irmãs. Maria Teresa casou com um homem de uma família da pequena nobreza que seu pai claramente não gostava e Agnesi pode dedicar-se completamente ao trabalho piedoso. (MAZZOTTI, 2001).

Mazzotti (2001) comenta que entre os últimos documentos relativos à atividade científica de Agnesi, encontram-se as cartas de 1750 dirigida à Antônio-Francisco Frisi<sup>18</sup> e seu irmão Paolo,<sup>19</sup> um matemático milanês e filósofo natural.

<sup>17</sup> Etienne Mignot de Montigny, em 1741, publicou seu livro *Memórias da Matemática*. O livro tratava de soluções elegantes e simples de problemas mecânicos através de um método criado por ele mesmo. Além disso, Montigny contribuiu para a solução de vários problemas práticos relativos à engenharia.

([https://books.google.com.br/books?id=7wxAAAAcAAJ&pg=PA585&lpg=PA585&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+montigny&source=bl&ots=eCB2b7vR-6&sig=wZ7ACPhBd\\_Fo7beh76HxFLij-aQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwiV2sbbwJbQAhWJvZAKHbejBJIQ6AEIPTAE#v=onepage&q=biographie%20universelle%20ancienne%20et%20moderne%20montigny&f=false](https://books.google.com.br/books?id=7wxAAAAcAAJ&pg=PA585&lpg=PA585&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+montigny&source=bl&ots=eCB2b7vR-6&sig=wZ7ACPhBd_Fo7beh76HxFLij-aQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwiV2sbbwJbQAhWJvZAKHbejBJIQ6AEIPTAE#v=onepage&q=biographie%20universelle%20ancienne%20et%20moderne%20montigny&f=false)).

<sup>18</sup> Antônio-Francisco Frise foi cânone e teólogo da igreja de Saint-Étienne. Autor de uma importante obra de erudição intitulada *De Anchità Monzesi*, com três volumes, em 1794. Correspondia-se com Agnesi e com sua irmã, Maria Thereza. ([https://books.google.com.br/books?id=lxgaAAAAIAAJ&pg=PA80&lpg=PA80&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+paolo+frisi&source=bl&ots=V\\_kNQnWrNu&sig=iIBAlSgLX9kdQIC3syTggPegG-o&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwinw\\_TswZbQAhXDWpAKHXyMDtsQ6AEIGzAA#v=onepage&q=biographie%20universelle%20ancienne%20et%20moderne%20paolo%20frisi&f=false](https://books.google.com.br/books?id=lxgaAAAAIAAJ&pg=PA80&lpg=PA80&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+paolo+frisi&source=bl&ots=V_kNQnWrNu&sig=iIBAlSgLX9kdQIC3syTggPegG-o&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwinw_TswZbQAhXDWpAKHXyMDtsQ6AEIGzAA#v=onepage&q=biographie%20universelle%20ancienne%20et%20moderne%20paolo%20frisi&f=false)).

<sup>19</sup> Paolo Frisi foi um abade matemático e físico que aos vinte e dois anos já estava familiarizado com a obra de Newton. Publicou um compêndio com todos seus escritos chamado *Folhetos de filosofia*, em 1778. Em 1782 publica outra obra cujo Tomo I intitulava-se *Álgebra e contendo Geometria Analítica*,

Paolo Frisi pediu Agnesi para ler e comentar sua dissertação de matemática sobre as razões físicas para a presente forma da terra. Em sua resposta a Paolo, Agnesi se recusou a dar uma opinião, alegando incompetência. A pesquisa física-matemática de Frisi, bem como os ensaios sensacionalistas e hedonistas de Corio, forçaram Agnesi a entrar em contato com as correntes mais radicais do iluminismo da Lombardia. Agnesi não se inseriu nos debates acalorados que ocorreram na Lombardia sobre o iluminismo italiano durante a segunda metade do século XVIII (OLSEN, 1999).

### Considerações finais, rumo à reclusão

Já em 1752 ela renunciou a seus direitos sobre a propriedade da família em troca de uma anuidade que lhe permitia acolher um número crescente de mulheres em necessidade e de dedicar todo seu tempo à caridade. Em 1759, ela deixou o palácio e mudou-se para um apartamento mais modesto nas proximidades, onde ela continuou a sua atividade catequista e seu voluntariado no *Hospital Maior*. Ela trabalhou com mulheres urbanas das classes mais baixas, proporcionando ajuda e educação para órfãos, prostitutas, idosos e doentes. Agnesi queria oferecer a todos eles a oportunidade de abraçar a fé e resgatá-los para vidas úteis dignas, ou para iluminar a última parte de seus caminhos terrestres. Em 1771, uma nova instituição de caridade para ajudar os pobres urbanos, o *Pio Albergo Trivulzio*, foi aberta em Milão. O Arcebispo Pozzobonelli convidou Agnesi para se tornar diretora do departamento feminino dessa nova instituição, que, eventualmente, alojava cerca de 450 pacientes. Durante esse tempo, todos os pedidos de comentários, convites e ofertas de filiação foram recebidos com um cartão simples no qual Agnesi, educadamente, salientou que suas novas funções administrativas e catequéticas absorveriam completamente seu tempo. Agnesi morreu de pneumonia em janeiro de 1799. As autoridades milanesas deram pouca atenção à sua morte porque a guerra novamente assolou o norte da Itália. Seu corpo foi enterrado em uma vala comum fora da cidade (OLSEN, 1999). Frisi nos diz que, para aqueles poucos que conseguiram contata-la em seus últimos anos, Agnesi explicou:

O homem sempre age para atingir metas; o objetivo do cristão é a glória de Deus. Eu espero que meus estudos tenham trazido glória a Deus, como eles foram úteis para os outros, e derivados de obediência, porque essa era a vontade de meu pai. Agora eu

---

em 1783, o tomo II *Aplicação da mecânica com a teoria do universo e da Mecânica fluentes*. Já o tomo III foi publicado após sua morte e versava sobre cosmografia. ([https://books.google.com.br/books?id=IxgaAAAAIAAJ&pg=PA80&lpg=PA80&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+paolo+frisi&source=bl&ots=V\\_kNQnWrNu&sig=iIBAlSgLX9kdQIC3syTggPegG-o&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwinw\\_TswZbQAhXDWpAKHXyMDtsQ6AEIGzAA#v=onepage&q=biographie%20universelle%20ancienne%20et%20moderne%20paolo%20frisi&f=false](https://books.google.com.br/books?id=IxgaAAAAIAAJ&pg=PA80&lpg=PA80&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+paolo+frisi&source=bl&ots=V_kNQnWrNu&sig=iIBAlSgLX9kdQIC3syTggPegG-o&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwinw_TswZbQAhXDWpAKHXyMDtsQ6AEIGzAA#v=onepage&q=biographie%20universelle%20ancienne%20et%20moderne%20paolo%20frisi&f=false)).



encontrei melhores formas e meios para servir a Deus e para ser útil aos outros. (FRISI apud MAZZOTTI, 2001, p. 682).

## Referências

AGNESI, M. G. *Analytical institutions* English translation. Tradução do italiano pelo senhor John Colson. London: Taylor and Wilks, 1801.

\_\_\_\_\_. *Instituzioni analitiche ad uso della gioventu italiana*. Tomo I. Milão: ?, 1748.

\_\_\_\_\_. *Instituzioni analitiche ad uso della gioventu italiana*. Tomo II. Traduzido do italiano pela senhorita Maria Gaetana Agnesi com o título *Traité Élémentaire de Calcul Différentiel et de Calcul Intégral*. Paris: De l'Imprimerie de Chardon, 1775.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 660, 726-727; 766.

BISI, M. **Giuseppe Gorini Corio**. Santiago de Compostela: Lineadacqua Edizioni, 2013.

BRITTANTI, S. *History and prehistory of the Riccati Equation*. Milão: 1996.

EVES, H. **Introdução à história da matemática**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

FINDLEN, P. *Calculations of faith: mathematics, philosophy, and sanctity in 18th-century Italy* (new work on Maria Gaetana Agnesi). **Historia Mathematica**, [s.l.], v. 38, n. 2, p.248-291, maio 2011. Elsevier BV.

KATZ, V. *História da Matemática*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MAZZOTTI, M. *Maria Gaetana Agnesi: Mathematics and the Making of the Catholic Enlightenment*. The History of Science Society. 2001, 92:657-683.

Mémoires de l'académie Royale des Sciences de Paris. Disponível em: <<http://eulerarchive.maa.org/publications/journals/ParisMemoires.html>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2017.

MICHAUD, J. Fr.; MICHAUD, L. G. Montigny. In: MICHAUD, J. Fr.; MICHAUD, L. G. **Biographie universelle, ancienne et moderne ou histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes**. Volume 29. Laussane: Michaud, 1821. p.585. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=7wxAAAAcAAJ&pg=PA585&lpg=PA585&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+montigny&source=bl&ots=eCB2b7vR-6&sig=wZ7ACPhBd\\_Fo7beh76HxFLij-aQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwiV2sbbwJbQAhWJvZAKHbejBJIQ6AEIPTAE#v=onepage&q=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+montigny&f=false](https://books.google.com.br/books?id=7wxAAAAcAAJ&pg=PA585&lpg=PA585&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+montigny&source=bl&ots=eCB2b7vR-6&sig=wZ7ACPhBd_Fo7beh76HxFLij-aQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwiV2sbbwJbQAhWJvZAKHbejBJIQ6AEIPTAE#v=onepage&q=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+montigny&f=false)>. Acesso em: 10 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. 16. ed. Paris: Michaud Frères, 1816. p.80. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=IxgaAAAAIAAJ&pg=PA80&lpg=PA80&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+paolo+frisi&source=bl&ots=V\\_kNQnWrNu&sig=iIBAlSgLX9kdQlC3syTggPegG-o&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwinw\\_TswZbQAhXDWpAKHXyMDtsQ6AEIGzAA#v=onepage&q=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+paolo+frisi&f=false](https://books.google.com.br/books?id=IxgaAAAAIAAJ&pg=PA80&lpg=PA80&dq=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+paolo+frisi&source=bl&ots=V_kNQnWrNu&sig=iIBAlSgLX9kdQlC3syTggPegG-o&hl=pt-BR&sa=X&ved=oahUKEwinw_TswZbQAhXDWpAKHXyMDtsQ6AEIGzAA#v=onepage&q=biographie+universelle+ancienne+et+moderne+paolo+frisi&f=false)>. Acesso em: 10 jan. 2017.

MONTUCLA, J. F. *Histoire des Mathématiques*. Tomos I, II, III e IV. Paris: Henri Agassi, 1721.

MOURA, R. A.; SAITO, F. *Instituzioni Analitiche ad uso della gioventù italiana – Considerações acerca da obra original, tradução e literatura secundária*. Revista de Produção Discente em Educação Matemática, São Paulo, v.3, n.2, p.169-182, 2014.

OSEN, L. M. *From the Dark Ages to the Renaissance: The “Witch” of Agnesi*. In: OSEN, L. M. ***Women in Mathematics***. Cambridge: The Mit Press, 1999. p. 33-48.

SUCCI, C. *Un matematico bresciano Ramiro Rampinelli*. Brescia: Associazione Amici dell'abbazia, 1992.

Submissão: 25.09.2017 / Aceite: 30. 09. 2017

## **Filosofia como estratégia<sup>1</sup>**

### **Philosophy as strategy**

FELIPE LUIZ<sup>2</sup>

No bojo de pesquisa ora em curso, que envolve as vicissitudes da noção de filosofia da guerra, apresentaremos um conceito de filosofia entendida ela mesma como estratégia, talvez, mesmo, como a forma superior mais bem acabada de estratégia. Como é de amplo conhecimento, a doutrina militar concebe a distinção entre tática e estratégia, entendendo a última como objetivo de longo prazo, sendo a primeira as etapas ou movimentos necessários para alcançá-lo, circunscrita, portanto, a prazos diminutos relativamente à estratégia. O dito popular “para fazer a limonada é preciso espremer os limões” expressa clara e simplificada a referida distinção: o objetivo estratégico “fazer a limonada” demanda que determinadas ações de caráter tático sejam levadas a cabo, no caso, “espremer os limões”.

Sustentamos que a filosofia é de natureza tal que suas formulações são ou aspiram à apoditicidade e ao holismo, objetivando exaurir o ser da coisa, tendo, ademais, marcado caráter teórico, valendo-se do material empírico em ocasiões raras, por vezes contestáveis; para nós, são estas as principais características que assinalam a filosofia como estratégia, embora não sejam as únicas e, mesmo, as mais decisivas.

Não será surpresa, para os conhecedores de alguma literatura filosófica, a apresentação desta disciplina como tendo efeitos de longo prazo, pelas características que a vincam e pelos temas os quais a filosofia toma para si. A Filosofia Política, por exemplo, busca conceituar os traços mais gerais da vida em sociedade, os motivos que levaram os seres humanos a assim fazê-lo, o que é governo e quais seus limites, etc. Outro exemplo, este mais candente pela presunção é o da Lógica, que intenta apresentar quais, na miríade de argumentos plasmáveis, são válidos e quais não. Ao buscar apresentar o conceito, a filosofia enquadra não somente tudo quanto veio-ser e tudo quanto é-em-sendo; ela também determina o vir-a-ser das coisas, como se darão os desdobramentos de um objeto específico de

---

<sup>1</sup> O texto foi escrito para o "Simpósio Antônio Trajano", da UNESP-Marília, em 2014, cujo tema era “O que é filosofia?”. O professor Trajano, docente desta casa por décadas, dedicou-se a fomentar a reflexão autoral nos discentes e a necessidade de filosofarmos em primeira pessoa. Eis o espírito do texto que segue.

<sup>2</sup> Bacharelando em Filosofia na FFC-UNESP/Marília. Foi bolsista PIBIC-CNPQ atuando no tema Filosofia Francesa Contemporânea (Michel Foucault) e epistemologia política da psiquiatria. Posteriormente, dedicou-se a estudar as relações entre o pensamento de Foucault e o anarquismo. Atualmente, estuda as vicissitudes da noção de "filosofia da guerra", com ênfase em Filosofia Antiga. Todas as pesquisas empreendidas resultaram em artigos publicados. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br.

reflexão, exemplificado nas instituições políticas ou nos argumentos: neste movimento, é como se a filosofia fizesse a análise da correlação de forças para determinar as condições e os ladrilhos de sua rota rumo à vitória, rumo à sua consecução. Em muitos casos, os malabarismos teóricos chegam a sangrar a carne da coisa com as baionetas do conceito a fim de enformá-lo; talvez porque o conceituar filosófico seja uma subsunção teórica da coisa ao conceito. Em arrebate, parece-nos que toda filosofia tem de ser meta...

Ora, a estratégia pressupõe um estrategista ou, para mantermo-nos no mesmo horizonte de espelhos e alusões, se a filosofia é uma estratégia, para qual exército ela trabalha e, também, quais seriam seus objetivos finais? Outra questão que se desfia de nossas posições é: neste curto ensaio filosófico, qual o nosso objetivo estratégico enquanto formuladores, pois a metafilosofia, talvez, não seria, esta sim, a estratégia da estratégia, determinação geral da determinação geral — e assim sucessivamente, no *ad infinitum* do pensamento se dobrando sobre si? É nesta tropa de argumentos, onde a cobra come o rabo, e o tiro parece sair pela culatra, que marcharemos.

“Bater por partes” é o nome de uma velha estratégia, de nome autoexplicativo, a qual também lançaremos mão. De saída, portanto, são necessárias indicações mais precisas. Nós não caracterizamos esta ou aquela filosofia como estratégia, mas o conjunto da filosofia, o que significa que a própria forma pela qual a tradição filosófica vicejou e segue sendo, faz parte de uma estratégia. A primeira dificuldade que se esboçaria seria de ordem enciclopédica, posto que afirmação tão grandiloquente pareceria demandar que seu autor conhecesse a totalidade das reflexões filosóficas já desenvolvidas e que, tal qual calculadora, mostrasse sua soma como integrantes desta mesma estratégia. Contudo, desde nosso ponto de vista, se há um conceito “filosofia”, tal somente pode dever-se a traços comuns que, desta forma, permitem este mesmo conceito. Ademais, a descrição das distintas filosofias não é filosofia, mas história da filosofia, algo que o professor Antônio Trajano, da UNESP-Marília, tantas vezes expressou; o mesmo raciocínio aplica-se, também, às relações entre economia e história econômica (dentre outras ciências e suas respectivas histórias): grandes historiadores da economia não produziram sequer uma linha de teoria econômica. Enfim, descrever feitos não é o mesmo que realizá-los.

Seria, pois, necessário encontrar o fio da meada que nos conduzisse, em filosofando, ao cerne da filosofia, e, desta feita, encontrar o que buscamos. Martin Heidegger propõe uma pista interessante: a situação do surgimento da filosofia, que o nome, grego, revela (HEIDEGGER, 1957). A filosofia surge na Grécia Antiga, em contraposição às formas tradicionais de explicação do mundo, como a religião: em filosofia, não “se crê por ser absurdo”, sendo mister justificar o que se defende. Paralelamente, o mundo grego também dava lugar ao desenvolvimento da

matemática, da poesia e da história, sendo estas, as quais podem-se juntar muitas outras, heranças específicas da Grécia.

Aristóteles afirma que a filosofia surgiu do ócio, o que nos dá especiais indicações sobre a estrutura social, o mundo do qual decorre o pensamento filosófico (ARISTÓTELES, 980a-1093b). O contexto de surgimento de um pensamento grava-se nele; o pensamento responde ao mundo que o circunda, e mesmo as metafísicas mais abstratas podem ser situadas em uma correlação de forças, como mostraremos. Em um mundo de fronteiras fluidas e constantes invasões, muitas das quais marcam a península balcânica, as tribos invasoras, com conhecimentos técnicos diferentes, certamente marcaram as diferentes maneiras de filosofar, e o próprio aparecimento de algo como um projeto filosófico.

Ademais, variados autores, dentre os quais Platão e Aristóteles, afirmam que a filosofia surge de uma especial disposição de espírito traduzida por vezes como espanto, noutras por maravilhamento, também por admiração. No âmbito específico daquele que filosofa, a filosofia surge de uma reação, de um questionamento frente à existência do que existe. Acrescentamos: necessidade de responder: “por que o que existe existe?”, de dar sentido, em acepção ampla de significado, ao fato da existência do existente.

Três pontos, pois: contraposição a uma explicação mitológica em benefício de argumentos e provas conceituais, aparecimento tributário de variadas formas de dominação e espanto frente à existência do existente. Chamaremos este conjunto de “retaguarda” do problema.

Doutro lado, há um “flanco” amplo. Variadas sociedades antigas, e também contemporâneas, são reguladas por princípios religiosos, em algumas, mesmo, cada menor aspecto da vida está ritualizado segundo preceitos divinos. Em algumas, toda a vida de pessoas que sequer vieram à lume já está definida desde sempre, para sempre, caso de sociedades de castas. Noutras tantas, os governantes são ungidos por forças divinas, sendo sua vontade equivalente a do deus, que criou humanos. Crescentemente, desde meados do século XVIII, variadas sociedades se laicizam, quer dizer, as formas de organização social teocráticas dão lugar a outras, burocráticas, organizadas segundo outros princípios, que muitas vezes fazem questão de honra reivindicar-se racionais, foram concebidos por filósofos os quais, não raras vezes, também foram políticos. Que a cicuta de Sócrates não nos deixe esquecer da animosidade entre filosofia e tradições.

Noutro “flanco”, a questão que se afigura é que a sociedade global crescentemente marcou-se pelo avanço da ciência contemporânea, especialmente da técnica. Somente é possível que pensemos em sociedade global pelo avanço da cartografia; somente podemos nos reunir aqui, hoje, migrantes, imigrantes e frutos da diáspora negra, pelos avanços desta mesma ciência. É impossível negar que a

ciência contemporânea decorre do projeto filosófico, como tantas vezes salientou-se, e que, filha diletta, a ciência deu cabo de certas intenções de sua idosa genitora.

A infantaria do problema, por assim dizer, tem a ver com o fim do animismo, tema que retoma o já dito sobre o surgimento da filosofia. Como se sabe, o pensamento anímico concede a parcelas da natureza, ou ao seu conjunto, poderes que influem no fluxo do mundo, e o mundo, ele mesmo, emerge como portador de uma vontade. É precisamente o contrário de explicar a ocorrência de fenômenos segundo uma casualidade descritível, por vezes codificável em leis matemáticas ou da natureza; é o contrário de querer descrever o funcionamento do mundo — que não se dá segundo as vicissitudes da vontade, mas, antes, preferencialmente, segundo uma regularidade passível de assim ser expressa.

De conjunto, parece-nos, pois, que esse “exército filosófico” guerreou contra um mundo explicado pela fé, imbuído de forças volitivas naturais, organizados segundo preceitos religiosos revelados, engendrando coisa em tudo distinta. Engendrando a sociedade moderna progressivamente global.

Engana-se quem pensa que a doutrina militar concebe a guerra como restrita aos campos de batalha. O objetivo das Forças Armadas é defender, assegurar e majorar o Poder Nacional, em suas variadas expressões, dentre as quais uma expressão militar, mas, também, uma expressão econômica, expressão científica-tecnológica, psicossocial, etc. A doutrina militar contemporânea, erigida sob variada reflexão acerca de diferentes elaborações teóricas sobre a guerra, e, também, sobre experiência bélicas passadas, tem claro que guerra significa não só a submissão do adversário pela força, como também a dominação de variados aspectos das formas de vida nas quais ele insere-se, inclusive as de produção e reprodução da vida, como também àquelas relativas às formas de significar o mundo.

Em termos estratégicos, portanto de longo-médio prazo, o fazer majorar outras expressões do Poder Nacional parece até mais efetivo que o mero medo que a força das armas provoca, concomitantemente à contraofensiva que sempre espreita os armados, redundando em um clima de medo recíproco. As demais expressões do Poder Nacional têm impactos mais duradouros, de transformação mais difícil que aqueles possibilitados pelas armas.

Se a estratégia sempre implica na intenção ou em procedimentos que buscam determinar o devir, segundo certos objetivos, ela parece sempre circunscrita a aspectos do mundo, por exemplo, uma estratégia de marketing de um produto, ou uma estratégia de dominação de um país vizinho, etc. Será que, contudo, não existiria uma forma suprema de estratégia, que buscaria determinar não este ou aquele aspecto, mas o próprio conjunto do existente em sua existência e vir-a-ser? Trabalhando em uma variação nietzschiana, a forma suprema de estratégia será

aquela que não só intentar como também conseguir alterar as maiores plagas do que há, do que foi e do que virá-a-ser.

Universalidade, totalidade, necessidade. Conceitos caros à tradição filosófica, seja de modo patente, seja de modo velado. Aliás, mais do que conceitos: objetivos. Por vezes, limites entre o que seria apontado como filosófico e o que não preencheria os requisitos para tanto. Se o conhecimento em sua raiz é sempre político, tal qual quer Michel Foucault (FOUCAULT, 2005a), e todo sentido é, pois, ato de guerra, que dizer de proposições que buscam significar não isto ou aquilo, mas todo o isto e todo aquilo? Não serão a maneira mais insidiosa de fazer a guerra? Não será a estratégia mais poderosa e eficaz, visto que alterou todo o planeta?

Esta *estrategiosofia*<sup>3</sup> não quer dizer que há um estrategista que a concebeu, à moda do gênio maligno cartesiano, digamos, um *gênio estrategista* operando na sombra do mundo; trata-se de uma *estratégia sem sujeito*, como concebeu Foucault (FOUCAULT, 2007), quer dizer, em suas *consequências* não tributária de uma filosofia do sujeito (como a fenomenologia), porque as consequências ultrapassam a volição do sujeito. Proposições do gênero que são as filosóficas, que buscam determinar o que é, têm consequências de longo prazo; proferi-las, propagá-las já implica consequências de longo prazo, pela sua própria estrutura. Responder a esta tradição é entrar na luta tática, com possíveis desdobramentos estratégicos, da maneira como essa estratégia seguirá se desenrolando.

Desmistificando o mundo, organizando sociedades em torno de princípios burocráticos racionais, e deixando agir o obus da ciência crescentemente técnica, que quer alterar não a totalidade do ente, mas a entidade de entes específicos; o que objetiva a filosofia? Para onde aponta? Não será para o fim do homem, ou, antes da humanidade, em duplo sentido, em benefício de seres que existem segundo regras, procedimentos, organizações e objetivos não mais codificados segundo o mito, mas sob o império da razão? Carne e máquina se confundindo e o fim da humanidade: o advento da *maquinidade*. A filosofia intentaria, portanto, levar as últimas consequências os objetivos de conhecimento de quem a criou, dando à luz seres capazes de romper a finitude da vida humana, e, assim, significar e conhecer a totalidade, ajudado por uma memória virtualmente infinita e corpos os quais troca-se conforme passa o tempo? Será que as anunciadas formas de superação da humanidade ou de sua sociabilidade não estavam em germe desde o início, nas primeiras reflexões de Tales? Pensada desta forma, pode-se dizer que a filosofia aplica a clássica manobra de “pinça”, cercando o adversário, a fim de massacrá-lo; tendo até hoje, portanto, criado as condições para seu objetivo primevo: o conhecimento da totalidade do ser. Se a filosofia será vitoriosa ou não, decorrerá dos embates que tem pela frente. E os resultados destes embates somente virão conforme eles se desenrolem.

<sup>3</sup> Ou a filosofia entendida como estratégia.



## Referências

- ANAXIMANDRO DE MILETO; *Doxografia, fragmentos, crítica moderna* in SOUZA, J. C. de et alii.. *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, Tradução Edson Bini, Bauru, SP: Edipro, 2006.
- BEAUFRET, J.; *Introduction a une lecture du poème de Parménide* in *Le poème de Parménide*. Paris: PUF, 1955.
- BERGE, D.; *O logos heraclítico: introdução à leitura dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1969.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Tradução Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CRESSON, A. *A filosofia antiga*. Tradução de Beatriz Moura. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Eduardo Moraes e Roberto Machado. Rio de Janeiro: NAU, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche Freud Marx; Theatrum Philosophicum*. Tradução Jorge Lima Barreto SP: Princípio, s/d, disponível em <http://pt.scribd.com/doc/22082432/Foucault-Michel-Nietzsche-Freud-e-Marx> consultado em 28 de novembro de 2017.
- GLULIEMINI, J. P. *Le grec ancien*. Poitiers: Assimil, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de E. C. Silva. São Paulo: Hemus, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Preleções sobre a história da filosofia*. Tradução de Ernildo Stein in SOUZA, J. C. de et alii. *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. 3. ed. Tradução de Pinharanda Gomes Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Essais et conférences*, Tradução André Préau. Paris: Gallimard, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que ce - la philosophie*. Tradução de Kostas Axelos e Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1957.
- HERÁCLITO. *Doxografia, fragmentos, crítica moderna* in SOUZA, J. C. de et alii. *Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Diels-Kranz* in BERGE, D.; *O logos heraclítico: introdução à leitura dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos contextualizados*. Tradução de Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- LIBERA, A. de. *A filosofia medieval*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- LUIZ, F. *A filosofia, a dominação*. In Revista Espaço Livre, s/l, vol. 8, num. 16, jul. dez. 2013a.



\_\_\_\_\_. *A relação entre verdade e política em Foucault*. In: Filogênese, Marília-SP, n. 1, vol. 1, 2008.

\_\_\_\_\_. *Foucault genealogista: a guerra como modelo analítico das relações de poder*, Cadernos da Graduação, Campinas-SP, v. 1, p. 145-152, 2010<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. *O conceito de saber na epistemologia política de Michel Foucault*, Revista de Iniciação Científica da FFC, Marília-SP, Vol. 10, n. 2, 2010b, disponível em <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ric/article/viewFile/331/379>

\_\_\_\_\_. *Precisões sobre o conceito de filosofia da guerra*, Filogênese, Marília-SP, vol. 7, no. 2, 2014b disponível em [http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/2\\_felipel Luiz.pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/2_felipel Luiz.pdf).

\_\_\_\_\_. *Sentido da vida como determinação política*. Marília: 2013b, mim.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, in SOUZA, J. C. de et alii. *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

PESSANHA, J. A. M. *Do mito à filosofia* in SOUZA, J. C. de et alii. *Os pré-socráticos*, 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PARMÊNIDES. *Le poème de Parménide*. Tradução Jean Beaufret. Paris: PUF, 1955.

PRATES E SILVA, R. C. B. *A justiça cósmica (um estudo sobre Anaximandro de Mileto)*, Tese de Livre-docência, Araraquara: FCL-UNESP, 1992, 423p.

SAINT-PIERRE, H. *Política armada - fundamentos da guerra revolucionária*. São Paulo: EDUNESP, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: EDUNESP, 2003.

SOUZA, J. C. de et alii. *Os pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Submissão: 11.07.2017 / Aceite: 12. 08. 2017

## **Síndrome de Cotard: uma revisão**

### **Cotard's syndrome: a review**

ALANA THUANE RUTZEN<sup>1</sup>

RAFAEL MOTA DO NASCIMENTO<sup>2</sup>

VANESSA LOCATELLI PIETROBELLI<sup>3</sup>

Os transtornos mentais são universais, ou seja, atingem todas as faixas etárias e classes sociais, dispendendo volumosos recursos no tangente ao atendimento em saúde, além disso, são uma das causas mais prevalentes de incapacidade no mundo, gerando substancial redução da qualidade de vida de seus portadores e de seus familiares (SANTOS, SIQUEIRA, 2010). Diante deste contexto, é imperioso conhecer de maneira consistente quais são os transtornos que mais prevalecem na população a fim de acurar estratégias preventivas e melhor aplicar as terapêuticas existentes. Os transtornos depressivos figuram como a mais comum patologia psiquiátrica no mundo (SANTOS, SIQUEIRA, 2010) e os conhecimentos acerca deste parecem ser bem consolidados na literatura. A síndrome a ser explorada neste manuscrito é de apresentação rara, contudo, está substancialmente associada a transtornos de humor como a depressão psicótica, quadro clínico bastante presente nos serviços de saúde. Assim, buscamos compilar breve revisão acerca da Síndrome de Cotard, por meio de artigos presentes na literatura.

A Síndrome de Cotard é uma condição incomum, caracterizada sumariamente por delírios de negação e delírios niilistas, nos quais o paciente nega a existência de seu corpo ou de partes dele, acredita estar morto e condenado à imortalidade, fadado ao sofrimento (PEREIRA, 1998). Esta condição foi primeiramente descrita em 1880 pelo psiquiatra e neurologista francês Jules Cotard, ao associar o quadro com a melancolia ansiosa, descrevendo uma paciente de 43 anos de idade, a qual acreditava não ter mais cérebro, nervos, estômago ou alma (VICTORIA; GASTAÑADUI, 2016) contudo, é notório que a síndrome pode estar associada a inúmeros outros diagnósticos (DEBRUYNE et al, 2011). Foi em 1893 que Emil Régis atribui a este quadro o epônimo Síndrome de Cotard, mais tarde popularizado por Jules Séglas (VICTORIA; GASTAÑADUI, 2016).

Em uma análise de 100 casos, Berrios e Luque (1995) atribuíram quais os sintomas eram mais prevalentes, sendo o humor depressivo o mais comum (89%),

---

<sup>1</sup> Discente do curso de medicina da Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Passo Fundo/RS. E-mail: alanarutzen@gmail.com.

<sup>2</sup> Discente do curso de medicina da Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Passo Fundo/RS. E-mail: rafaelcdzmn@gmail.com.

<sup>3</sup> Discente do curso de medicina da Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Passo Fundo/RS. E-mail: vanessalpietrobelli@hotmail.com.

seguido de delírio niilista relativo à própria existência (69%), ansiedade (65%), delírio de culpa (63%), delírio de imortalidade (55%) e delírio hipocondríaco (58%).

Em virtude de ser um quadro incomum, dados epidemiológicos exatos inexistem, contudo, um estudo realizado em uma população psicogeriatrica de Hong Kong demonstrou uma prevalência de 0,57%, acrescida para 3,2% quando idosos gravemente depressivos foram incluídos (DEBRUYNE et al, 2011). Em um estudo com uma amostra mexicana, encontrou-se uma prevalência de 0,62% em pacientes psiquiátricos primários, contraposta a 0,11% quando inclusos pacientes neurológicos com distúrbios mentais (DEBRUYNE et al, 2011).

O desenvolvimento da Síndrome de Cotard parece aumentar com a idade, tendo sido estabelecidas idades médias entre 47,7 e 56 anos, embora também possa ser encontrado em crianças e adolescentes (DEBRUYNE et al, 2011). O distúrbio parece ser mais comum em mulheres, entretanto, não apresenta diferenças quanto a etnias (DEBRUYNE et al, 2011).

A duração do quadro pode variar de semanas a anos, dependendo do diagnóstico comórbido, Berrios e Luque, em 1995, propuseram, ainda, a classificação da Síndrome de Cotard em 3 eixos, o tipo I seria caracterizado por delírios niilistas e hipocondríacos sem alteração de humor, o tipo II corresponderia a um grupo heterogêneo de sintomas, desde delírios niilistas e de imortalidade, permeados por ansiedade, depressão e alucinações auditivas, enquanto o tipo depressão psicótica seria melhor representado por melancolia e poucos delírios niilistas (MACHADO, L; MACHADO, L, 2015).

Apesar das tentativas de classificações ao longo dos anos, a Síndrome de Cotard não é reconhecida como entidade nosológica no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-V), tampouco na Classificação Internacional de Doenças (CID-10), nos quais ela é descrita como uma condição secundária a outro quadro comórbido (DEBRUYNE et al, 2011). Embora a primeira descrição do quadro tenha sido associada à melancolia ansiosa, inúmeros outros diagnósticos foram associados à síndrome, encontrou-se Síndrome de Cotard associada a esquizofrenia, catatonia, depressão psicótica e, principalmente associada a depressão uni ou bipolar. Ainda foram descritos casos associados a outros transtornos psiquiátricos incomuns, como síndrome de Capgras, Frégoli e despersonalização (NEJAD; ANARI; POUYA, 2013). O quadro também foi relatado em associação com o uso de substâncias psicoativas como ecstasy (NICOLATO et al, 2007). A etiologia orgânica também demonstrou ser prevalentemente comórbida, sendo descritos casos associados a demência, transtornos neurocognitivos leves, depressão na atrofia frontotemporal, infartos, malformações arteriovenosas e tumores cerebrais, entre outras condições (DEBRUYNE et al, 2011).

Os quadros demenciais podem ser decorrentes de doenças neurodegenerativas como Alzheimer, corpos de Lewy, degeneração lobar frontotemporal ou por etiologias vasculares, lesões cerebrais traumáticas, induzidos por substâncias, entre outras (DSM-V, 2014). As causas mais prevalentes são Alzheimer e vasculares (DSM-V, 2014). A associação de demência (qualquer etiologia) e Síndrome de Cotard é uma condição rara, sendo encontrado, na literatura, a descrição de apenas 2 casos da síndrome associada a demência frontotemporal e demência semântica (KOBAYASHI et al, 2012); (MENDEZ;BERMUDEZ, 2011), além de uma possível associação entre o delírio de negação e Doença de Alzheimer, embora este transtorno neurocognitivo não tenha sido confirmado no paciente relatado (CONCHIGLIA; DELLA ROCA; GROSSI, 2008). Outro estudo de caso referiu-se a um paciente de 74 anos que desenvolveu Síndrome de Cotard associado a uma condição clínica que lembrava demência, contudo, confirmou-se como pseudodemência depressiva (HANSEN; BOLWIG, 1998). Estudos de imagem, contudo, associam, com frequência, a Síndrome de Cotard com uma atrofia multifocal do cérebro, não necessariamente evoluindo para quadro demencial (DEBRUYNE et al, 2011).

Em função de ser uma condição comumente associada a outra patologia de base, o tratamento da Síndrome de Cotard, em geral, depende do manejo desta condição subjacente (MUÑOZ; ALZATE, 2009). Nesse sentido, pacientes com transtornos depressivos irão se beneficiar de terapia com antidepressivos, assim como esquizofrênicos beneficiar-se-ão com antipsicóticos. O cuidado maior em relação à monitoração de pacientes que apresentem intenção/ideação suicida, principalmente naqueles com predomínio de sintomas melancólicos, é deveras importante (MUÑOZ; ALZATE, 2009).

## Referências

BERRIOS, G.E.; LUQUE, R. Cotard's syndrome: analysis of 100 cases. **Acta Psychiatrica Scandinavica**. Belgium, vol 91, pag 185-188, 1995. Acesso em < <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1600-0447.1995.tb09764.x/full>> em março de 2017.

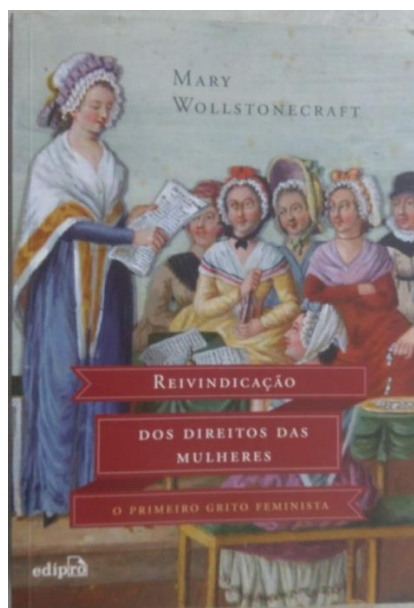
CONCHIGLIA, Giovannina; DELLA ROCA, Gennaro; GROSSI, Dario. When the body image becomes "empty": Cotard's delusion in a demented patient. **Acta Neuropsychiatrica**. Vol 20, pag 283-284, 2008. Acesso em < <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1601-5215.2008.00326.x/abstract> > em agosto de 2017.

DEBRUYNE, Hans et al. Cotard's Syndrome. *Mind & Brain. The Journal of Psychiatry* Belgium, vol.2, nº1, p. 67-72, jul 2011. Acesso em <[http://www.academia.edu/13956934/Cotards\\_Syndrome\\_INTRODUCTION\\_HISTORICAL\\_ASPECTS\\_AND\\_CLASSIFICATION](http://www.academia.edu/13956934/Cotards_Syndrome_INTRODUCTION_HISTORICAL_ASPECTS_AND_CLASSIFICATION)> em março de 2017.

KOBAYASHI, Toshiyuki et al. Effectiveness of Eletrocovulsive Therapy For depression and cotard's syndrome in a patient with frontotemporal lobe dementia. **Case Reports in Psychiatry**. Vol 2012, 4 pag, 2012. Acesso em < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3483659/>> em agosto de 2017.

- MACHADO, Liliane; MACHADO, Leonardo. Síndrome de Cotard: a doença da imortalidade. **Revista Debates em Psiquiatria**. Rio de Janeiro, nº 5, p 34-37, set/out 2015. Acesso em < [http://www.abp.org.br/rdp15/o5/RDP\\_5\\_6.pdf](http://www.abp.org.br/rdp15/o5/RDP_5_6.pdf)> em fevereiro de 2017.
- MENDEZ, Mario F., BERMUDEZ, Jesús Ramírez. Cotard Syndrome in Semantic Dementia. **Psychosomatics Journal**. Vol 52, nº6, nov/dec 2011. Acesso em < <http://dx.doi.org/sci-hub.cc/10.1016/j.psym.2011.06.004>> em março de 2017.
- MUÑOZ, Eduardo Castrillón; ALZATE, Boris Gutierrez. Síndrome de Cotard: presentación de un caso. **Revista Colombiana de Psiquiatria**. Bogotá, vol 38, nº 1, pag 194-202, 2009. Acesso em < <http://www.redalyc.org/pdf/806/80615419014.pdf>> acesso em março de 2017.
- NEJAD, Alireza Ghaffari; ANARI, Ali Mehdizadeh Zare; POUYA, Fatemeh. Effect of Cultural Themes on Forming Cotard's Syndrome: Reporting a Case of Cotard's Syndrome with Depersonalization and Out of Body Experience Symptoms. **Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences**. Vol 7, nº2, pag 91-93, 2013. Acesso em < <http://www.ncbi.nlm.nih.gov.secure.sci-hub.cc/pmc/articles/PMC3939999/>> em março de 2017.
- NICOLATO, Ricardo et al. Síndrome de Cotard associada ao uso de ecstasy. **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**. Rio de Janeiro, vol 56, nº 1, p 64-66, 2007. Acesso em < <http://www.scielo.br/pdf/jbpsiq/v56n1/a14v56n1.pdf>> em fevereiro de 2017.
- PEREIRA, Mário Eduardo Costa. A dor de não poder morrer. Sobre o “delírio das negações”, de Jules Cotard. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, vol 1, nº 4, p 147-150, out/dez, 1998. Acesso em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-47141998000400147](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47141998000400147)> em fevereiro de 2017.
- SANTOS, Élem Guimarães dos; SIQUEIRA, Marluce Miguel de. Prevalência dos transtornos mentais na população adulta brasileira: uma revisão sistemática de 1997 a 2009. **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**. Vol 59, nº3, p 238-246, 2010. Acesso em < <http://www.scielo.br/pdf/jbpsiq/v59n3/a11v59n3.pdf> > em agosto de 2017.
- VICTORIA, Jeff Huarcaya; GASTAÑADUI, Mario Ledesma; CORDOVA, Maria Huete. Cotard's Syndrome in a Patient with Schizophrenia: Case Report and Review of the Literature. **Case Reports in Psychiatry**. United Kingdom, vol 2016, nov 2016. Acesso em: <<http://www.hindawi.com.secure.sci-hub.cc/journals/crips/2016/6968409/>> em março de 2017.

Submissão: 02. 11. 2017 / Aceite: 16. 12. 2017



**RESENHA:** WOLLSTONECRAFT, Mary. “Reivindicação dos direitos das mulheres”. Tradução e notas de Andreia Reis do Carmo. São Paulo: Edipro/Boitempo, 2015, 272p [ISBN 978-85-7283-927-3].

### **Mary Wollstonecraft e os direitos das mulheres**

JAIME FARHERR<sup>1</sup>

A Resenha se foca no recente livro *Reivindicação dos direitos das mulheres* de Mary Wollstonecraft (1759-1797) publicado no Brasil, em 2015, pela editora Edipro e pela Boitempo. A partir desse trabalho, visou apresentar algumas contribuições da filósofa inglesa para a reivindicação de direitos das mulheres e, vinculado a isso, algumas contribuições quanto à ética numa perspectiva feminina. Wollstonecraft é uma precursora do feminismo. Com base em alguns dos autores que tratam sobre ela em, em particular, em seu texto, apresentarei alguns temas tratados na obra sem a pretensão de esgotar o assunto, mas apenas para estimular a leitura da mesma e mostrar a sua importância.

Mary Wollstonecraft nasceu em Londres, em uma família de classe média, que perdeu seu “status” social devido aos desmandos do pai. Mary teve que transpor vários obstáculos já na infância e na adolescência, devido à crueldade de seu pai, à

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia e História da rede estadual do Paraná. Graduado em Filosofia pela UNIOESTE, tendo participado do PET/Filosofia entre abril de 1994 e janeiro de 1997. Concluiu em 2017 o Programa de Desenvolvimento Educacional - PDE da SEED/PR, com o tema de pesquisa “As mulheres na filosofia, o feminismo e a ética”, com a orientação da Professora Dra Ester Maria Dreher Heuser. E-mail: jaime\_farherr@hotmail.com.

fraqueza e parcialidade da mãe (que preferia o filho mais velho) e ao modo como ela própria, Mary, defendia a mãe dos maus tratos do pai. Segundo Miranda (2015), a filósofa inglesa teve uma filha chamada Fanny em 1794, com Gilbert Imlay, um comerciante americano. Em 1796 separou-se de Imlay e no ano seguinte casou-se com William Godwin. Em agosto de 1797 nasceu outra filha, Mary Wollstonecraft Godwin, futura esposa de Shelley e autora de *Frankestein*. A filósofa morreu em 1797, por causa de complicações relacionadas ao parto.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira afirma na obra *As mulheres na filosofia* (2009) que a originalidade de Mary Wollstonecraft está no caminho que traçou para si e nas perspectivas que abriu à condição feminina da época. Recusou paternalismos, se impôs pelo trabalho e pela pesquisa intelectual. Lutou por uma causa, com base nas vivências e no estudo. Ela não se integrou à visão de mundo da época. Escreveu textos variados em sua curta vida de 38 anos: romances, cartas, relatos de viagens, ensaios, tratados de pedagogia, etc.

A obra *Reivindicação dos Direitos das Mulheres* foi publicada em 1792 e recebeu influência da revolução francesa. De acordo com Luis Felipe Miguel (2014), a imensa maioria dos revolucionários franceses não tinha interesse ou era hostil aos direitos da mulher. Eles seguiam os passos do filósofo Rousseau, “maior inspiração filosófica para a Revolução” (MIGUEL, 2014, p. 20). Mas em meio à revolução francesa, as mulheres apresentaram suas reivindicações, cujo documento mais importante foi a “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”, escrita por Olympe de Gouges.<sup>2</sup> Apesar dos enormes méritos de Olympe de Gouges, o seu esforço, segundo Miguel, não chegou à compreensão das raízes da opressão das mulheres. Esse resultado foi obtido pela filósofa Mary Wollstonecraft. Foi a promessa de emancipação dos homens feita na revolução francesa que levou Wollstonecraft a sistematizar seu estudo sobre a necessidade de emancipar as mulheres e os obstáculos que deveriam ser enfrentados. Ela foi uma das principais representantes do chamado feminismo liberal, surgido no século XVIII e desenvolvido no século XIX.

A obra *Reivindicação dos Direitos das Mulheres* divide-se em 13 capítulos, tratando de vários temas, a começar pela necessidade de provar que as mulheres são racionais, pois “o século XVIII ainda discutia sobre a existência da racionalidade nas mulheres, excluindo-as da vida pública.” (MIRANDA, 2015, p. 14). Mary Wollstonecraft investiga, entre outras coisas, as causas da degradação das mulheres, trata do casamento, da modéstia, da moralidade, do dever dos pais, da educação nacional, etc. Ela também defende que as mulheres tenham representantes no

---

<sup>2</sup> Olympe de Gouges foi guilhotinada em 1793, por ter se oposto aos revolucionários Robespierre e Marat, “que a consideravam mulher ‘desnaturada’ e ‘perigosa demais’” (ASSMANN, 2007, p.1). Na sentença de condenação, ela foi acusada “de ter querido ser um homem de Estado e ter esquecido as virtudes próprias a seu sexo.” (ALVES; PITANGUY, 2003, p. 34). Aparentemente Wollstonecraft não conheceu Olympe de Gouges, apesar de ter morado na França entre dezembro de 1792 e abril de 1795 para observar e registrar a revolução.

Parlamento, numa época que sequer as mulheres tinham direito ao voto. Na introdução da obra Mary afirma que sua atenção maior se volta às mulheres de classe média.

Mary Wollstonecraft enfrentou vários escritores machistas de sua época. Um deles foi o filósofo Rousseau. Para Ferreira (2009), Rousseau escreve ensaios onde a mulher tem um papel importante, mas ele também é responsável por representar a mulher de modo inferior, principalmente em sua obra *Emílio*, na qual afirma, por exemplo, que a mulher deveria ser educada para agradar o homem, ser útil a ele e cuidar dos filhos. Para Mary Wollstonecraft, o modelo de mulher defendido por Rousseau é uma mulher fraca e submissa, sem personalidade. Parece ser bem atual essa crítica, especialmente àqueles que defendem uma mulher “bela, recatada e do lar”. Um dos pontos centrais das teses de Wollstonecraft é a *ênfase em que a mulher exercite o seu entendimento*, exercite a razão. A filósofa afirma:

Contudo, Rousseau e a maioria dos escritores masculinos que seguiram seus passos, calorosamente inculcaram que toda a tendência da educação feminina deve ser direcionada para um ponto: torná-las agradáveis. [...] Para ganhar os afetos de um homem virtuoso, o fingimento é necessário? A natureza deu a mulher uma estrutura física mais fraca que a do homem; [...] A fraqueza pode estimular a ternura, e gratificar o orgulho arrogante do homem, mas os afagos insolentes de um protetor não gratificarão uma mente nobre que pede e deseja ser respeitada. [...] Além disso, a mulher que fortalece seu corpo e exercita sua mente irá, ao administrar sua família e praticar várias virtudes, tornar-se uma amiga, e não a dependente humilde de seu marido (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 52 e 54).

172

De acordo com Ferreira (2009), a filósofa do século XVIII foi a primeira a distinguir sexo e gênero, embora não use esses conceitos, pois preparou o terreno para a separação entre o biológico e o cultural. Um exemplo disso pode ser visto nos seguintes trechos da obra:

Quanto às observações de Rousseau, as quais desde então tem sido ecoadas por vários escritores, de que elas naturalmente têm, provenientes de seus nascimentos, independente da educação, um carinho pelas bonecas, vestimentas e conversas – elas são tão pueris a ponto de não merecerem uma refutação séria. [...] Meninas e meninos, resumidamente, brincariam inofensivamente juntos, se a distinção do sexo não fosse inculcada muito antes da natureza fazer qualquer diferenciação. (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 69-71).

Segundo Ferreira (2009), o “Ouse saber!” que Kant dirigiu à humanidade é direcionado por Mary Wollstonecraft às mulheres. A época do Iluminismo em que ela viveu é sensível aos direitos dos homens, mas as mulheres não estão automaticamente incluídas. Daí a *necessidade de retirar a mulher da menoridade*,



elevando-a a um ser humano completo; isso exige aprendizagem paciente, esforço, uma educação com objetivos definidos e que combata os preconceitos.

Como foi dito no início, Wollstonecraft é uma precursora do feminismo. Ela afirma que uma das causas principais da mulher não estar numa condição de igualdade em relação ao homem, é que ela é educada através de vários meios a exercer apenas a sua sensibilidade, em outras palavras, a sua delicadeza. A mulher fica presa aos seus sentidos, o que produz um rebaixamento moral. Para ter igualdade entre os sexos, ela precisa ser educada para exercitar a razão, que é o único fundamento para o caráter independente. “Para se tornar respeitável, o exercício do entendimento é necessário, não há outro fundamento para a independência de caráter; eu quero explicitamente dizer que elas devem apenas se curvar para a autoridade da razão” (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 81).

Ferreira (2009) destaca que as mulheres não ficam isentas das críticas de Wollstonecraft. Ela atribui às mulheres alguma responsabilidade pela propagação de teses que inferiorizam a mulher. Critica a superficialidade das mulheres, a futilidade, etc. Esses defeitos não têm nada de natural, mas surgem de uma educação deficiente. Percebemos novamente a distinção entre sexo e gênero. Wollstonecraft afirma no capítulo VI de sua obra que há ideias incutidas de forma prematura e que prejudicam o caráter, sobretudo das mulheres. Desde meninas elas são sensualizadas com falsas noções de beleza e delicadeza, que raramente podem ser desfeitas pela razão. Na vida adulta elas vão buscar apenas excitar emoções nos homens. Elas são feitas mulheres na infância e infantilizadas na vida adulta. A educação das mulheres as torna objeto de desejo. Nas palavras de Wollstonecraft:

Contudo, fêmeas, que são feitas mulheres ainda quando são meras crianças, e trazidas de volta à infância quando deveriam deixar o andador para sempre, não têm força de mente suficiente para apagar as superinduições da arte que amaciaram a natureza. [...] Esta cruel associação de ideias, à qual cada coisa conspira para desviar todos os seus hábitos de pensar ou para falar com mais precisão dos sentimentos, recebe novas forças quando [elas] começam a agir um pouco por si mesmas; pois elas, então, percebem que é somente por meio de excitar emoções nos homens, que o prazer e o poder são obtidos. (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 169).

Como se coloca o tema da ética na obra *Reivindicação dos Direitos das Mulheres*? Há uma ética feminina nessa perspectiva da autora? No feminismo há muitas contribuições e debates quanto ao tema da ética. Segundo Ferreira (2009) os diferentes feminismos<sup>3</sup> contribuem na discussão sobre universalidade dos valores morais e na existência ou não de uma ética feminina. Ferreira vê com bons olhos os estudos que apontam para a existência de uma moral feminina, como os da psicóloga estadunidense Carol Gilligan. No Brasil, uma das autoras que defende uma

---

<sup>3</sup> Ferreira chama de movimentos feministas, devido às várias tendências aí presentes.

ética feminina é a filósofa Maria da Penha F. S. de Carvalho (2006). Uma ética do ponto de vista feminino não é exclusivamente o ponto de vista da mulher. O “feminino” é entendido por Carvalho como um termo abrangente que designa sentimentos de cuidado, simpatia, compaixão, experiências de solidariedade, afetos, etc, que são *culturalmente* associados à mulher.

Pois bem, quais as contribuições da obra de Wollstonecraft quanto às questões levantadas acima? A reivindicação da filósofa pela igualdade entre homens e mulheres expressa uma ética, pois significa a defesa da libertação da mulher em relação à opressão. Também há a defesa de virtudes, principalmente a modéstia, a qual se diferencia da humildade e da vaidade, que não são virtudes. “A modéstia, neste último significado do termo, é aquela sobriedade da mente que ensina o homem a não pensar mais do que deveria de si mesmo, e deve ser distinguido da humildade, porque humildade é um tipo de autodegradação” (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 175). Homens e mulheres precisam cultivar a modéstia, mas para as mulheres isso é mais difícil, porque elas precisam buscar o conhecimento ao qual não foram estimuladas e reduzir o exercício da sensibilidade, ao qual foram estimuladas em excesso. Há uma relação entre igualdade, moralidade e virtude:

Deve haver mais igualdade na sociedade, ou a moralidade nunca irá ganhar terreno, e esta igualdade virtuosa não irá descansar firmemente, mesmo se fundada em uma rocha, se metade da humanidade for acorrentada ao fundo, pelo destino, pois isto irá continuamente miná-la pela ignorância ou orgulho. É em vão esperar virtude das mulheres até que elas sejam, em algum grau, independente dos homens, mais ainda, é em vão esperar a força da afeição natural, que poderia fazer delas boas esposas e mães. (WOLLSTONECRAFT, 2015, p. 202).

174

A ética feminina está presente na ênfase de Wollstonecraft para que a mulher exercite seu entendimento, saia da condição de menoridade e alcance a igualdade. Ferreira (2009) afirma que Wollstonecraft também é precursora quanto à ética feminina do cuidado, ao destacar funções de mãe e educadora. “A maternidade torna-se um verdadeiro cartão de cidadania. É por ela que a condição feminina adquire um justo prestígio” (FERREIRA, 2009, p. 147). De fato, Wollstonecraft defende que as mulheres têm pleno direito às mais variadas profissões, mas afirma que o cuidado das crianças é um dever natural das mulheres e que para ser uma boa mãe é preciso ter um grande desenvolvimento intelectual. O papel das mães é fundamental, principalmente nos primeiros anos de vida das crianças, quando o caráter é formado. Os cuidados com a saúde da família também são atribuições da mulher. Mas tudo isso só é possível de ser efetivado se houver igualdade entre os sexos. Essa ideia do cuidado como um dever da mulher pode ser interpretada hoje como um resquício de machismo, como legitimação da dupla jornada, etc. Mas até nesse aspecto Mary esteve à frente de seu tempo, pois essas afirmações estão

fundadas na necessidade de autonomia feminina, de reconhecimento social da maternidade e da mesma educação para homens e mulheres.

Essas e outras ideias presentes na obra *Reivindicação dos Direitos das Mulheres* colocam Wollstonecraft como uma precursora do feminismo, como firme defensora da autonomia das mulheres e de sua participação política, como questionadora de autores que inferiorizaram as mulheres. Também a colocam como precursora da distinção entre sexo e gênero, tema que precisa ser debatido ainda hoje, ao contrário do que dizem os defensores da censura às escolas. As questões éticas presentes na obra, particularmente de uma ética feminina, também são contribuições importantes da filósofa. Várias questões levantadas pela filósofa antecipam discussões contemporâneas no campo do feminismo filosófico, da teoria política e outras áreas. Tudo isso coloca Mary Wollstonecraft ao mesmo nível de filósofos considerados clássicos do século XVIII e justificam o estudo desta filósofa.

### Referências:

- ALVES, B. M; PITANGUY, J. *O que é feminismo*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- ASSMANN, S. J. Apresentação à “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”. *INTERthesis: Revista Internacional Interdisciplinar*, v. 4. nº 1, Florianópolis, jan./jun. 2007. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5175681>>. Acesso em: 28 nov. 2016.
- CARVALHO, M. P. F. dos Santos de. Ética e gênero: a construção de uma sociedade mais feminina. *Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, Fortaleza, v. 3, n. 6, p. 67 a 89, verão de 2006.
- FERREIRA, M. L. R. *As mulheres na filosofia*. Lisboa: Edições Colibri, 2009.
- MIGUEL, L. F. O feminismo e a política. In.: In.: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 17 a 29.
- MIRANDA, D. M. Apresentação da obra *Reivindicação dos direitos das mulheres*. In.: WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos das mulheres*. Tradução e notas de Andreia Reis do Carmo. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos direitos das mulheres*. Tradução e notas de Andreia Reis do Carmo. São Paulo: EDIPRO, 2015.

Submissão: 15. 12. 2017 / Aceite: 20. 12. 2017

## TRADUÇÃO

### A esperança<sup>1</sup>

ROGER TROISFONTAINES

Tradução de GENIVAL OLIVEIRA CARVALHO<sup>2</sup>

Revisão de CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA<sup>3</sup>

Numa análise como esta, o método concreto da descrição se revela particularmente precioso. O filósofo não parte de uma definição da qual ele explicitaria progressivamente o conteúdo. Não poderíamos lhe objetar que tudo depende do valor de sua definição inicial e que essa aqui não nos libera necessariamente o real? Ora, ele se esforça, antes de mais nada, em recorrer a uma experiência que ele supõe presente, ao menos em seu estado incoativo, em seus auditores. Que a esperança seja paradoxal, desconcertante por um certo tipo de espíritos, essa não é a questão: não é? Que seja fácil de negá-la em palavra e possível de traí-la ou de pervertê-la efetivamente, é a condição mesma de sua liberdade e, portanto, de seu *ser*. Esse não é um argumento nem contra sua realidade nem contra seu valor. O *eu espero*, no entanto, se encontra frequentemente em estado distendido. A descrição do filósofo ajudará talvez aqueles que ela esclarecerá sobre sua experiência pessoal ao atingir um ponto de saturação mais elevado e uma consciência mais pura.

O que chamamos esperança comporta uma degradação que vai da posse “objetiva” à comunhão do *ser*. É sempre sobre o desabrochamento ou a restauração de uma ordem viva que se dá a esperança. Ela é possível em todo lugar onde a integridade é imperfeita, comprometida, ameaçada. Num sentido mínimo, quando a gente espera recuperar uma coisa perdida, a esperança se une ainda ao restabelecimento de uma certa ordem atualmente conturbada. Nós nos elevamos na qualidade da esperança quando passamos do “*ter*” à vida e à alma. É legítimo esperar a cura de uma doença ou a volta do filho pródigo. Quanto mais a esperança for pura, mais ela se apoiará, não sobre um “objeto”, mais sobre um modo de “*ser*”.

### Nem medo, nem desejo

É certo, porém, que a desconhecemos radicalmente, se a tratamos como um desejo que, para travestir uma realidade “objetiva” que preferimos ignorar, se reveste

---

<sup>1</sup> No original francês: *L'espérance*, chapitre vi; t. ii, por Roger Troisfontaines, *De l'existence à L'être. la Philosophie de Gabriel Marcel*. Lettre Préf. de Gabriel Marcel. Louvain: E. Nauwelaerts; Paris: Vrin, 1953, pp. 173-177.

<sup>2</sup> Doutor em Ciências da Religião pela PUCSP. E-mail: [olgenival@hotmail.com](mailto:olgenival@hotmail.com).

<sup>3</sup> Pós-Doutorado em Filosofia pela SORBONNE. Professor da UNIOESTE. E-mail: [cafsilva@uol.com.br](mailto:cafsilva@uol.com.br).

de juízos ilusórios. Essa confusão prejudicial é, notoriamente, a de Spinoza e dos sistemas que derivam dele. Uma fórmula tal como: “*nec spe nec metu*”<sup>4</sup> contribui para difundir, para popularizar o erro de perspectiva que situa a esperança no mesmo nível que o medo. Na realidade, se o desejo e o medo se opõem efetivamente no plano do “ter”, a esperança se desenvolve numa outra dimensão espiritual, a da salvação. Esta última noção, entretanto, não encontra lugar num universo onde comporta lesões reais; ela seria desprovida de significação em Spinoza ou entre os estoicos. A sua interpretação deficiente se explica, sem dúvida, por isso.

O objeto do “desejo” não é a integridade como tal. É um modo de alegria referida ao “ter”, ou melhor ainda, ao “tomar”. Desejar é cobiçar: a fortuna, o sucesso, a glória, tal mulher, etc. Diversamente ao desejo, o medo se apoia sobre um modo de sofrer. Sente-se medo de não prosperar, de perder dinheiro, etc. A salvação que visa a esperança não se encontra no nível dessa oposição. É que desejar é sempre desejar “alguma coisa”, esperar não é essencialmente “esperar que”. O “eu espero que” de nossa linguagem não é um estado diluído da esperança; ele antes constitui uma referência negativa.

“Eu espero que Jacques chegará amanhã para o almoço, e não somente à tarde”: isso quer dizer senão que eu o aguardo desejosamente, porque eu tenho esse “desejo” de ver Jacques ficar comigo a maior parte de tempo possível; e tenho razões de pensar que assim será efetivamente: eu sei que ele não pensa em voltar ao seu escritório, pois poderá, enfim, pegar um trem pela manhã, etc. Nós desde já discernimos dois elementos que se encontrarão sempre: o *desejo*, uma certa *crença*. Isso, porém, não significa que se trata de um estado diluído, pois, num caso semelhante, eu estou próximo de um ponto de indiferença. Apesar de tudo, não tem tanta importância que Jacques chegue somente às cinco horas. Não há nada aí que me *toque* verdadeiramente o *coração*. Em outras palavras, as razões de esperar são aqui exteriores a mim mesmo; elas não estão enraizados no que *eu sou*. Trata-se, no fundo, de uma simples computação, portanto, acerca das chances que eu deposito “diante” de mim, da solução de um pequeno “problema” prático de probabilidades.

Em contrapartida, se eu acho Jaques chato ou inoportuno, talvez eu diga: eu “me intimido” que ele chegue já para o almoço. Este medo, que se contrapõe ao desejo, não é inteiramente um correlativo negativo da esperança. O contrário do *eu espero* é o estado de depressão (psicologicamente muito variável) de um indivíduo que não espera nada, nem de si mesmo, nem dos outros, nem da vida. O “derrotismo” que vê as coisas da pior maneira correndo o risco de sempre se degradar em desejo constitui uma ilustração impressionante desse fatalismo pessimista. Este desespero não é, de todo, o medo. Ainda que esse aqui, como o próprio desejo, é ligado a uma espera ansiosa, a desesperança implica, antes, uma

<sup>4</sup> “Nem medo, nem esperança” (NT).

imobilização da vida que, por assim dizer, se esfria (alguns niilistas contemporâneos pretendem permanecer, complacentemente, neste estado).

### Situação: a provação

As condições de possibilidade da esperança coincidem com as do desespero, mas a reação espiritual é inversa. Do mesmo modo que Bichat definia a vida como o conjunto de forças que lutam contra a morte, pode-se dizer, numa primeira aproximação, que a esperança é uma luta ativa contra o desespero.

Tomado em sua força, o *eu espero* corresponde a uma *provação* ora privada, ora comum ao grupo ao qual pertença. Eu me encontro mergulhado nas trevas interiores da doença, da separação, do exílio, da servidão, etc.; ora, isso não depende de “mim”, ou, em todo caso, de eu escapar-lhe sozinho. Privado da luz à qual eu aspiro, eu provo a horrível impressão de estar no escuro, estregue, sem recursos possíveis. Surge, então, a tentação de eu me deslocar interiormente, de consentir em ser, desde o presente, a coisa descartável que fará de mim, no fim de conta, a doença ou o cativo. O desespero coloca como um fato a impotência da realidade. Ele lhe nega a possibilidade de levar em conta, não somente o meu bem, mas ainda o que eu julgo ser o Bem. A esperança é o ato pelo qual um *ser* orientado para a salvação *responde* a essa tentação e a triunfa (Esta vitória não acompanha invariavelmente um sentimento de esforço. Este sentimento parece mesmo menos marcado que a esperança mais pura). Assim, o desespero rende-se diante de um *fatum*, a esperança *dá crédito* à realidade. Ela (a esperança) afirma que há no ser, para além de tudo o que é “dado”, aquilo que pode fornecer a matéria de um inventário ou servir de base à uma computação, um Príncipe misterioso que é conivente comigo, que não pode não querer o que eu quero, se ao menos o que eu quero merece efetivamente ser querido e, de fato, querido inteiramente por mim mesmo. Pelo que parece, ela (a esperança) me dá a íntima segurança que a situação intolerável que é presentemente a minha contém uma saída, que há um meio de triunfar o perigo, de crescer na provação. Esperar que o ser que eu amo triunfará sobre o mal considerado incurável que o mina, é dizer: não é possível que eu seja o único a querer sua cura. É impossível que a realidade, em sua profundidade, seja hostil ou somente indiferente àquilo que eu afirmo ser em si um bem. Poderemos eventualmente citar “os exemplos”, os “casos” próprios para me desencorajar; para além de toda experiência, de toda probabilidade, de toda estatística, eu afirmo que uma certa ordem *será* restabelecida, que a realidade *está* comigo para querer o que seja. Eu não desejo, eu afirmo; a esperança verdadeira tem sempre uma ressonância profética.

Pode-se objetar: “na imensa maioria dos casos, há, contudo, aí, uma ilusão”. Voltaremos sobre essa questão. Vejamos, primeiramente, como age a esperança. Ela não implica em nada que eu me sinta forte o suficiente sozinho para curar, por exemplo, um ente querido, converter um pecador, libertar o meu país oprimido.

Pelo contrário. Para que a minha esperança seja autêntica, é preciso que eu me reconheça de uma certa maneira impotente, atado. A esperança é sempre comandada por uma situação assimilável a de um exílio ou de um cativo.

O que implica esta situação? Tal como tantos prisioneiros, durante a última guerra (II) notadamente, eu me parecia cativo ao me encontrar engajado sob um constrangimento exterior num modo de existência que comporta restrições de todas as ordens pelo meu próprio agir. O cativo é um sofrer que perdura. Eu me vejo na impossibilidade, não necessariamente de me mover ou mesmo de agir, mas sim de aceder à uma certa plenitude vivida do sentir ou do pensamento. O artista, por exemplo, sofre de uma esterilidade prolongada; ele tem consciência de estar em prisão, ou, se se quiser, no exílio, como se ele estivesse realmente subtraído à luz na qual se encontra normalmente seu ser.

O trágico parece às vezes ausente das situações que favorecem ou suscitam a esperança, assim quando uma mulher espera uma criança ou quando o adolescente se desperta para o amor. A alma, no entanto, experimenta como cativa e se volta para uma luz que ela não vê ainda, para uma luz nascente. Sua noite de espera não poderá perdurar sem se abandonar a tudo que o leva organicamente para uma dissolução (não é deste ponto de vista que se explicam as singularidades, mesmo as aberrações que constatamos frequentemente nos adolescentes ou numa mulher grávida?). O cativo participa da alienação. Ao rasgar-se em mim mesmo, porém, ele (o cativo) me dá a ocasião de tomar uma consciência mais aguda daquilo do que ela me priva e que eu aspiro agora em reencontrar. Assim, por exemplo, a palavra saúde desperta no doente uma riqueza harmoniosa geralmente insuspeita para o homem perfeitamente sadio.

A esperança não me promete um simples retorno ao *status quo*, a um simples tornar-se novamente. Ela é inteiramente focada sobre a ligação supra lógica de uma restauração e de uma renovação. Aqueles que têm vivido a experiência do cativo numa certa profundidade tiveram o sentimento que ela os preparava em levar uma vida transfigurada onde eles colheriam os frutos espirituais da prova suportada. Esforçando-se em imaginar o que seria a sua vida uma vez libertado, o prisioneiro não a representa como um simples recomeço mecânico de sua existência anterior. Ela deveria ser como essa aqui e, ao mesmo tempo, muito mais, uma promoção extraordinária em relação a ela.

Se a esperança exclui a consideração dos “casos” que seriam de natureza em desencorajar é porque, no mais profundo dela mesmo e sem tomar sempre consciência, ela não se revela no domínio do visível. Quando a esperança se encontra desapontada, iludida (como ocorre frequentemente), a sua dialética ascendente revela que sua essência a situa num plano que transcende todas as negações empíricas. Fundamentalmente, isso não é o sucesso, sob qualquer forma que se apresente, que ela se afirma, é a salvação. Sobre esse plano, ela não podem

mais abaixo, ser decepcionada. Na verdade, o eu espero envolve a afirmação da eternidade, dos bens eternos.

Não é menos verdade que, para nós, a correlação da esperança e do desespero subsiste até o fim. Eles são inseparáveis. A estrutura do mundo onde vivemos permite e, de algum modo, parece aconselhar um desespero absoluto; mas é num mundo semelhante que surge a esperança invicta. Pode-se reconhecer nos grandes pessimistas da história do pensamento. Eles levaram, ao cabo, uma experiência interior onde a possibilidade radical não deve ser mascarada por nenhuma apologética. Eles nos ajudam a compreender que o desespero pode ser o que fora para Nietzsche (num registro, aliás, infra-ontológico, numa zona semeada de armadilhas mortais): o trampolim da mais alta afirmação. A possibilidade mesma do desespero não manifesta uma grandeza nativa que deve comportar as misteriosas possibilidades de redenção? Não seriam essas as brechas que abre, nossa satisfação, a tentação de desesperar que o espírito de humildade, que o espírito de caridade também, podem penetrar para nos renovar até o mais profundo de nós mesmos?

Submissão: 16.03.2017 / Aceite: 01. 06. 2017