

ESPECIARIA

Matéria na modernidade e outros ensaios

Organizadores

Juliana da Silveira Pinheiro | Marcelo Moschetti



Cadernos de
**Ciências
Humanas**

Volume 16
Número 78
janeiro/junho 2016

ESPECIARIA

Cadernos de
**Ciências
Humanas**

ISSN: 1517-5081

Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas	Ilhéus	v. 16	n. 28	1-400	jan./jun. 2016
--	--------	-------	-------	-------	----------------

Direitos desta edição reservados à
EDITUS - Editora da UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus-Itabuna, km 16 - 45662-000 - Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (73) 3680-5028 - Fax: (73) 3689-1126
www.uesc.br/editora

Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas na Internet:
<http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria>

Governo do Estado da Bahia

Rui Costa - Governador

Secretaria de Educação

Oswaldo Barreto Filho - Secretário

Universidade Estadual de Santa Cruz

Adélia Maria Carvalho de Melo Pinheiro - Reitora
Evandro Sena Freire - Vice-reitor

Editus - Editora da UESC

Rita Virginia Alves Santos Argollo - Diretora

Diagramação

Lária Farias Batista

Revisão

Isaias Francisco de Carvalho
Jó Rodrigues Cezar Junior

Imagem da Capa

Ilustração: A arte da Pintura – Johannes Vermeer – Sec. XVII

Indexador: Sumários de Revistas Brasileiras

E77 Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas / Universidade Estadual de Santa Cruz. Vol. 1, n.1 (jan./jun. 1998)- . – Ilhéus, BA : Editus, 1998-
v.

Semestral.
Continuação de: Especiaria: revista da UESC.
Continua como: Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas.
Interrompida: 2010-2012.
Descrição baseada em: v. 16, n. 28 (jan. /jun. 2016).
ISSN 1517-5081

1. Filosofia – Periódicos. I. Universidade Estadual de Santa Cruz.

CDD 301

Conselho Editorial

Adriana Rossi (Universidade Nacional de Rosário)
Ana Clara Torres Ribeiro (IPPUR/UFRJ)
Anatércia Ramos Lopes Contreiras (UESC)
André Luis Mitidieri Pereira (UESC)
André Moysés Gaio (UFJF)
Angela Michelis (UNITO - Università Degli Studi di Torino (Itália))
Antonio Carvalho Campos (UFV)
Bárbara Botter (UFES - Universidade Federal do Espírito Santo)
Carlos Alberto de Oliveira (UESC)
Edivaldo Boaventura (UFBA)
Edmilson Menezes (UFS)
Eduardo Paes Machado (ISC/UFBA)
Elaine Behring (UERJ)
Fernando Ribeiro de Moraes Barros (UFC - Universidade Federal do Ceará)
Genigleide Santos da Hora – (UESC)
Gentil Corazza (UFRGS)
Gey Espinheira (UFBA) (in memoriam)
Jéferson Bacelar (UFBA)
João Reis (UFBA)
Johnny Octavio Obando Morán (UNILA - Universidade da Integração Latino-Americana)
José Carlos Rodrigues (PUC-RJ)
José Vicente Tavares (UFRGS)
Leandro de Araújo Sardeiro (UESPI)
Marc Dufumier (Institut National Agronomique de Paris - GRIGNON - INA - PG)
Marcio Goldman (Museu Nacional/UFRJ)
Marcos Bretas (UFRJ)
Maria Cristina Fornari (Università del Salento (Itália))
Maria Luiza Silva Santos (UESC)
Michel Misse (IFCS/UFRJ)
Mione Salles (UERJ)
Moema Maria Badaró Cartibani Midlej (UESC)
Pablo Rubén Mariconda (USP)
Paulo Cesar Pontes Fraga (UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora)
Pedro Cezar Dutra Fonseca (UFRGS)
Raimunda Silva D'Alencar (UESC)
Reheniglei Rehem (UESC)
Roberto Guedes (UFRRJ)
Roberto Romano da Silva (UNICAMP)
Robson Norberto Dantas (UESC)
Saskya Miranda Lopes (UESC)
Sérgio Adorno (USP)
Sérgio Ricardo Ribeiro Lima (UESC)
Susana de Mattos Viegas (Universidade de LISBOA)
Walter Fagundes Morales (UESC)

Editor

Roberto Sávio Rosa

Editor científico

Isaias Francisco de Carvalho

Organização deste número

Juliana da Silveira Pinheiro

Marcelo Moschetti

Objetivo da Revista Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas

Publicar semestralmente artigos, traduções e resenhas das grandes áreas de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas de colaboradores nacionais e internacionais.

Apresentação

O presente volume temático da *Revista Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas* nasceu da XIII Semana de Filosofia da UESC, realizada de 17 a 21 de novembro de 2014, cujo tema foi “A questão da matéria na modernidade”. Nesse evento, foram proferidas palestras e realizados minicursos sobre diversos autores a respeito desta temática. A compilação desses textos e debates, agora transformados em artigos, forma este dossiê. Ampliando os limites desse plano inicial, também convidamos outros professores, estudiosos de temáticas relacionadas, a participar desta publicação.

Em especial sobre a doutrina galileana, Marcelo Moschetti apresenta a discussão de como o tratamento geométrico dado por Galileu ao problema do contínuo propõe recusar a heterogeneidade entre exatidão matemática e matéria imperfeita, sustentando, assim, a proposta de uma nova física.

Paulo Tadeu da Silva discute o conceito de matéria em Descartes, analisando em que medida os pressupostos metafísicos dessa doutrina contribuíram para a concepção de sua natureza.

O artigo de Márcio Augusto Damim Custódio trata do movimento nas Leis da Natureza na filosofia cartesiana, explorando os vários sentidos do movimento construído por Descartes, ao apresentar as leis do movimento e as regras de colisão entre dois corpos, nos *Princípios da filosofia*.

Também no estudo da doutrina cartesiana, José Portugal dos Santos Ramos discute a constituição de uma teoria das proporções na *Geometria*, pela qual Descartes expressa a sistematização matemática da execução de seu método.

Juliana da Silveira Pinheiro, por outro lado, reflete sobre o avesso da matéria e trata do caráter qualitativo e imaterial das emoções, cuja natureza é irreduzível à materialidade.

Gabriel Arruti, versando sobre a relação entre corpo e alma, também na doutrina cartesiana, apresenta a classificação das faculdades da alma e o que chama de seus subtipos, a partir das *Paixões da alma*.

No exame das doutrinas de Descartes e Newton, e também analisando o conceito de movimento, Verônica F. B. Calazans busca

explicar o significado de matéria nas filosofias desses dois autores, extraindo conceitos importantes, sobretudo para a compreensão da filosofia natural de Newton.

Dialogando com a filosofia de Descartes, mas com o objetivo de criticá-la no que diz respeito à substancialidade dos corpos, Tessa Moura Lacerda mostra como, para Leibniz, a extensão e seus modos não definem uma substância, mas fenômenos perceptivos, entendidos como ação e unidade, e dessa forma dando uma nova visão do corpo.

No estudo da filosofia humeana, Bruna Frascolla Bloise discute a reabilitação de Lucrecio por David Hume, ao retomar sua tese não finalista sobre a ordem do mundo.

A respeito de Thomas Hobbes, José Edelberto Araújo de Oliveira trata de como esse autor, em sua obra *Leviatã*, utiliza-se de elementos do pensamento mecanicista, como a propriedade física da mobilidade, para explicar a liberdade.

Também sobre a doutrina hobbesiana, Luiz Carlos Santos da Silva mostra uma influência poética nas bases da filosofia racionalista e geométrica da matéria e da política.

Conjugando Hobbes e Spinoza, Sérgio Persch discute a interpretação da palavra *spiritus*, com a finalidade de mostrar como esses dois autores interpretam a Bíblia de acordo com a concepção geométrica de espaço e o procedimento geométrico em filosofia.

Alex Leite, por sua vez, procura destacar o que moveu Spinoza em sua iniciação filosófica: a pergunta pelo bem verdadeiro, apresentada no *De intellectus*.

Indo um pouco mais além da temática de origem da XIII Semana de Filosofia e fazendo uma crítica à verdade metafísica, Kelly de Fátima Castilho reflete sobre como Nietzsche apresenta o “eterno retorno do mesmo” como alternativa da verdade tradicional, que, aos seus olhos, é negadora da vida.

O artigo de Paulo Rodrigues dos Santos apresenta uma discussão acerca da concepção de poder no pensamento de Michel Foucault.

A meta primordial do artigo de Anildo da Silva Santos consiste em investigar de que modo Nietzsche compreendeu como poderia ser possível interpretar a existência para além da exclusividade tutelar da moral judaico-cristã ocidental.

O artigo de Antonio Charles Santiago Almeida e Valkiria de Novais Santiago pretende, a partir da leitura e da fundamentação dos conceitos orteguianos, principalmente de perspectiva e de circunstância, apontar sua influência no pensamento de Gilberto Freyre.

O artigo de Ellen Maianne Santos Melo Ramalho e Vagner Gomes Ramalho objetiva analisar a inserção da filosofia como disciplina obrigatória nos currículos do ensino médio, trazendo uma perspectiva crítica dos motivos dessa inclusão e tentando identificar qual seria a contribuição da filosofia dentro do currículo escolar brasileiro.

O artigo de Fabrício Soares Santos Fontes destaca que na distinção entre o natural e o convencional se fundam os limites e as possibilidades da prática educativa e da ação política, para as quais se volta à atividade dos sofistas enquanto mestres de excelência.

Fabricio Santiago Almeida busca relacionar o discurso metafórico/poético do escritor norte-americano Howard Phillips Lovecraft com o discurso conceitual/crítico do filósofo alemão Friedrich Nietzsche para abordar a superação do niilismo dentro do gênero de literatura fantástica chamado “horror cósmico”.

E, finalmente, Leandro de Araújo Sardeiro que apresenta uma discussão sobre a Filosofia Clandestina, especificamente, as “coletâneas” como parte privilegiada de tal *corpus*, de modo a colocar em evidência as suas especificidades e papel na difusão das ideias filosóficas do Setecentos.

Agradecemos a contribuição de todos e convidamos à leitura do preâmbulo escrito e gentilmente concedido por Tessa Lacerda a respeito de nosso evento!

Juliana da Silveira Pinheiro
Marcelo Moschetti
(Organizadores)

SUMÁRIO

Prefácio	11
Matéria e geometria: a ontologia dos <i>Discursos</i> Marcelo Moschetti	16
Os princípios metafísicos e as suposições cartesianas sobre a natureza da matéria Paulo Tadeu da Silva	46
Nota sobre o vocabulário do movimento nas Leis da Natureza dos Princípios de Descartes Márcio Augusto Damim Custódio	61
A constituição de uma teoria das proporções na Geometria de 1637: demonstrações geométricas versus construções de curvas mecânicas em Descartes José Portugal dos Santos Ramos	77
Descartes e o avesso da matéria Juliana da Silveira Pinheiro	100
Relação corpo-alma Gabriel Arruti Aragão Vieira	111
Matéria e movimento em Descartes e Newton Veronica F. B. Calazans	128
Leibniz: matéria extensa e corpo orgânico Tessa Moura Lacerda	152
A reabilitação de Lucrecio por Hume Bruna Frascolla Bloise	166
Hobbes e a submissão da razão privada José Edelberto Araújo de Oliveira	193

Tragédia na modernidade: o Leviatã hobbesiano como metáfora de representação política Luiz Carlos Santos da Silva	208
A interpretação da palavra bíblica “espírito” por Hobbes e Espinosa Sérgio Luís Persch	231
A pergunta de Spinoza Alex Leite	246
Nietzsche: o eterno retorno como alternativa à verdade metafísica Kelly de Fátima Castilho	253
A concepção de poder em Michel Foucault Paulo Rodrigues dos Santos	261
O Ser subterrâneo em Nietzsche: da filosofia especulativa à experiência filológica Anildo de Souza Silva	281
Perspectivismo e circunstancialismo na obra de Gilberto Freyre: a presença de Ortega y Gasset em <i>Casa-Grande & Senzala</i> Antonio Charles Santiago Almeida Valkiria de Novais Santiago	321
Para que Filosofia? Ellen Maianne Santos Melo Ramalho Vagner Gomes Ramalho	336
As relações entre natureza e convenção em Antífonte e no Anônimo de Jâmblico Fabício Soares Santos Fontes	356
A superação do niilismo a partir da estética do horror em Lovecraft e Nietzsche Fabricio Santiago Almeida	369
A coletânea de textos clandestinos: constituição de um objeto de pesquisa Leandro de Araújo Sardeiro	380

Prefácio

A matéria: conversas filosóficas no sul da Bahia *

O que é a matéria? Substância em si mesma ou mero fenômeno derivado da percepção do sujeito de conhecimento? Se substância, a matéria é uma massa extensa que não oferece lugar ao vazio, nem a átomos, ou é justamente o resultado da combinação de partículas últimas e indivisíveis? A matéria é dotada de força para atuar ou o movimento que se observa nos corpos tem uma causa estranha a eles?

Essas questões, sobre as quais se debruçaram filósofos do século XVII e XVIII, como Galileu, Descartes, Hobbes, Hume, entre outros, foram objeto de discussão na XIII Semana de Filosofia – A questão da matéria na modernidade, realizada entre os dias 17 e 21 de novembro, na Universidade Estadual de Santa Cruz, em Ilhéus. Longe na ostentação e do excesso de atividades dos grandes colóquios que hoje se organiza em Filosofia, o encontro na UESC lembrava uma conversa entre amigos, ainda que nem todos os palestrantes se conhecessem antes do evento. Nesse clima informal, pesquisadores de 15 instituições (UESC, UFBA, UCSAL, UNEB, USP, Unicamp, UFPR, UERJ, UFG, UEFS, UFS, UNICENTRO, Univ. de Quilmes, UNIJORGE, CEFET/RJ) apresentaram conferências e minicursos aos alunos de graduação em Filosofia da UESC, com a descontração da época da saudosa Associação Nacional de Estudos Filosóficos do Século XVII – criada, no início da década de 90, para congregar os estudiosos da filosofia seiscentista espalhados pelo Brasil, a Associação, presidida pela Profa. Marilena Chaui, foi extinta no final da década de 90, quando a ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia) decidiu promover a formação de Grupos de Trabalho.

Foi Galileu quem disse que a natureza está escrita em caracteres matemáticos. Se quiséssemos encontrar um mote que reunisse os diferentes pensadores do XVII e do XVIII seria esse. Os pensadores da modernidade buscam, todos eles, uma matematização do saber. Buscam fundar o saber em uma certeza que seja, como a matemática, universal e indubitável. Tomemos o caso exemplar de Descartes – exemplar porque além de

ser cronologicamente um dos primeiros modernos, contemporâneo de Galileu, Descartes aprofunda a revolução científica iniciada por Galileu expandindo-a para os fundamentos mesmo do saber, para a filosofia.

Galileu (1564-1642) era um estudioso das leis do movimento e da queda dos corpos. Inventou e construiu o telescópio, e com esse instrumento fez uma série de descobertas que questionavam a ordem medieval do mundo, ditada pela Igreja, na qual o homem e a Terra estavam no centro do universo; simultaneamente, ao vencer os limites impostos pela natureza aos sentidos do homem com a construção desse instrumento novo, inaugurou uma nova fase na ciência, chamada de “ciência instrumental” por Alexandre Koyré, especialista em filosofia e história da ciência. O telescópio de Galileu afasta definitivamente as objeções de seus contemporâneos contra o heliocentrismo e deixa margem à afirmação de que o universo é infinito, e jamais uma esfera fechada de estrelas fixas como se pregava em seu tempo. Mas é Descartes, e não Galileu, quem formula de maneira clara os princípios da nova ciência.

A filosofia de Descartes é, em seu tempo, uma revolução na maneira de pensar. Essa revolução poderia ser resumida como a afirmação da primazia do sujeito, em detrimento de um objeto exterior ao pensamento, no processo de conhecimento. O que primeiro conhecemos é o sujeito de conhecimento e suas ideias são nossos objetos de conhecimento. Mesmo que se diga que a matéria dos corpos existe fora do pensamento, isto é, que há uma substância extensa, material, distinta do pensamento, que tem existência separada e independente do pensamento, mesmo que eventualmente se identifique os corpos como as maneiras de existir dessa substância extensa, tudo o que conheço de verdadeiro a respeito dessa substância, conheço por meio do pensamento: trata-se da ideia de extensão. Há, portanto, uma redução da substância material ao pensamento, na medida em que o que conheço da matéria é uma ideia (e a ideia é uma maneira de pensar).

A revolução cartesiana está na afirmação da autonomia da razão ou do pensamento frente ao objeto a ser conhecido. Embora Descartes seja conhecido vulgarmente como o inventor da subjetividade, é possível estabelecer uma diferença entre a afirmação cartesiana da autonomia do pensamento e a invenção propriamente dita da subjetividade, como sugere em conferências proferidas desde 2009, a professora Marilena Chaui – para quem a subjetividade está umbilicalmente ligada à consciência

de si reflexiva que não está presente em Descartes, mas surge no idealismo alemão, a partir de Kant (1724-1804). Em outras palavras, embora o pensamento só alcance o mundo por uma ideia, o mundo continua existindo fora do pensamento – o ser do pensamento não esgota todos os sentidos de ser. Ainda assim, pode-se dizer que Descartes planta as sementes do futuro idealismo transcendental kantiano, porque o mundo material se transforma em representação na mente, embora não se reduza a esse objeto do pensamento.

Descartes afirma, assim, a autonomia da razão humana. Pela primeira vez, na História da Filosofia, não é mais o sujeito de conhecimento quem deve se adaptar aos diferentes objetos que quer conhecer e à particularidade de cada um deles. A afirmação da autonomia da razão é também a afirmação de um método universal para os diferentes objetos e, portanto, a atribuição de uma importância fundamental ao método de investigação enquanto tal.

O projeto cartesiano é uma nova fundação do saber. Descartes concebe a filosofia como uma árvore, cuja raiz é a metafísica, o tronco é a física e todas as outras ciências são os ramos desse tronco. Porque se trata de uma nova fundação do saber, o projeto implica antes de tudo uma crítica da tradição e do saber existente, uma crítica da Escolástica, que, valorizando a cultura antiga e, sobretudo, a filosofia de Aristóteles, tornava o saber dependente da autoridade (da Igreja ou dos filósofos padres), impedindo o exercício livre da razão. Essa crítica da tradição não exige, porém, o exame de cada conhecimento aceito como verdadeiro, mas a recusa de todos eles. A física cartesiana, ciência fundamentada na metafísica, será o estudo da matéria extensa, do movimento e da figura dos corpos. Apesar de todos os erros conceituais do ponto de vista atual, a elaboração cartesiana da física como uma ciência matematizada com leis universais, afasta a física medieval das qualidades ocultas dos corpos a que a razão humana não tinha acesso. Descartes formula três leis de natureza, as duas primeiras resumiriam o que depois vai ser sistematizado por Newton como o Princípio de inércia, e a terceira lei explica o choque dos corpos. Eis a nova ciência, uma física matemática, uma ciência do movimento.

Leibniz (1646-1716), herdeiro de Descartes, vai buscar uma conciliação entre a ciência moderna cartesiana e a ciência antiga, afirmando que a matéria é um fenômeno ou a maneira de aparecer das verdadeiras substâncias, átomos espirituais, dotados de força.

Com a introdução da noção de força, Leibniz lança as bases para uma nova ciência física, a dinâmica que, sem desprezar as explicações da cinemática de Descartes, explica a razão do movimento dos corpos e se coloca como novo fundamento da cinemática. Kant em sua juventude vai ser extremamente influenciado por essa concepção de Leibniz; mas a surpresa, para os participantes da XIII Semana de Filosofia da UESC, foi a interpretação segundo a qual mesmo na maturidade, quando critica a metafísica dos herdeiros de Descartes, Kant divide a ciência da natureza em quatro partes, e duas dessas serão ainda um acerto de contas com a dinâmica de Leibniz, enquanto outras duas apontam para a filosofia da natureza de Newton.

A XIII Semana de Filosofia da UESC foi um passeio por essas questões que nortearam a concepção da ciência na modernidade; esse passeio não percorreu apenas a via idealista de Descartes, Leibniz e Kant, mas enveredou também por caminhos empiristas com interpretações a respeito da filosofia de Hobbes, de Locke e de Hume. A discussão desinteressada e de alto nível levou os professores e alunos a pensar na origem de determinadas noções e visões contemporâneas. A organização impecável dos professores Marcelo Moschetti (UESC), Juliana Pinheiro (UESC), Giorgio Ferreira (UNEB) e do Centro Acadêmico de Filosofia Tales de Mileto merece elogios.

Tessa Moura Lacerda

Professora de Filosofia - USP

* Originalmente publicado pela Revista Bahiaciência, n° 4, em 27 de julho de 2015

Matéria na modernidade e outros ensaios

Matéria e geometria: a ontologia dos Discursos

Marcelo Moschetti

Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz

E-mail: moschettibr@yahoo.com

Recebido em: 06/06/2015

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: A conhecida passagem do *Ensaíador* (1623) sobre a linguagem geométrica da natureza pode ser considerada uma síntese do projeto galileano: dirigir-se à natureza sem conhecer essa linguagem é um inútil vaguear em um obscuro labirinto. Na defesa da necessidade do uso da geometria na filosofia natural, destaca-se o problema da tese tradicional da heterogeneidade entre a exatidão matemática e a matéria imperfeita. Para resolvê-lo (e para recusar essa heterogeneidade), o autor mostra que só a geometria permite a superação das dificuldades relacionadas com o contínuo. Tal discussão é assunto dos *Discursos sobre as duas novas ciências* (1638). Tanto o atomismo incomum presente na obra quanto as novidades referentes ao estudo do movimento dependem do tratamento geométrico dado ao problema do contínuo. Por outro lado, a tensão entre a exatidão matemática e a imprecisão dos dados da experiência, que é responsável por parte das controvérsias interpretativas que envolvem Galileu, é fundamental para que se compreenda sua proposta de uma nova física.

Palavras-chave: Galileu. Matéria. Geometria moderna. Ciência-filosofia. Ontologia.

Matter and Geometry: ontology of Discorsi

Abstract: The well-known quotation of *The assayer* (1623) concerning the geometrical language of nature can be taken as a synthesis of Galileo's project: turning to nature without knowing that language is a useless errantry on a dark labyrinth. The problem of the traditional thesis on the heterogeneity of mathematical exactness and the imperfection of matter is highlighted by Galileo in his defense of the necessity of using Geometry in Natural Philosophy. For solving it (and for refusing the heterogeneity), the author shows that only Geometry makes it possible to overcome the difficulties related to the continuum. This discussion is present in his *Discourses concerning the two new sciences* (1638). Both the uncommon atomism found in the book and the news related to the study of movement rely on the geometrical approach on the problem of the continuum. Otherwise, the tension between mathematical exactness and the lack of accuracy of the data from experience, which causes controversies concerning Galileo, is fundamental for understanding his proposal of a new Physics.

Keywords: Galileo. Matter. Modern geometry. Science-philosophy. Ontology.

1 Introdução

Alguns historiadores apontam diferenças entre as duas obras no que se refere ao tipo de atomismo geométrico presente em cada uma, como se a teoria da matéria dos *Discursos*, certamente mais completa e acompanhada de demonstrações, tornasse necessário o abandono das principais teses inicialmente propostas. De fato, diante da passagem do *Ensaíador*, causa embaraço a atribuição, nos *Discursos*, de átomos inextensos (que inicialmente pareciam restritos à luz) aos diferentes materiais quando liquefeitos. Vale lembrar que o problema da liquefação já havia sido tratado no *Discurso sobre os corpos flutuantes*, anterior ao *Ensaíador*, e que também é parte das reflexões galileanas sobre a natureza da matéria. O estudo dessa obra anterior escapa aos objetivos deste trabalho, na medida em que o problema ressurgue nos *Discursos* como o desenvolvimento da proposta anunciada nos parágrafos 6 e 48. Por ora é suficiente lembrar que o problema da liquefação já havia sido tratado na obra, e que a tese é diversa da encontrada nos *Discursos*. Pretendo aqui mostrar que, ao contrário da primeira impressão, o átomo luminoso e os mínimos geométricos do *Ensaíador* não estão apenas em conformidade com a teoria mais madura, mas que as teses de 1623 se completam com a solução das dificuldades criadas pela concepção de liquefação presente no primeiro dia dos *Discursos*. Em outras palavras, a liquefação é a chave para compreender de que maneira é possível, para Galileu, que a matéria seja estruturada geometricamente.

Para tanto, farei uma breve exposição das teses mais gerais defendidas no texto, com a atenção voltada para a divisão do contínuo em infinitos indivisíveis. Essa discussão passa pela relação entre matéria e geometria, pela cola responsável pela resistência dos materiais, pela divisão do contínuo em indivisíveis, pela liquefação, na qual aquela cola (o vazio) deixa de agir e o contínuo se divide em seus infinitos componentes inextensos; o raciocínio segue com a defesa da inadequação da linguagem filosófica da tradição para a compreensão da matéria e a concepção geométrica de rarefação e condensação. Partes do primeiro dia dos *Discursos*, principalmente as últimas, sobre a negação da recusa aristotélica do vazio na natureza, a queda dos corpos e a questão do peso específico não serão

tratadas com detalhe, assim como o segundo dia da obra, na medida em que o foco aqui é na concepção geométrica de matéria. Por fim, tentarei mostrar como a solução das dificuldades relacionadas com a liquefação permite um novo olhar sobre o tipo peculiar de atomismo proposto por Galileu como garantia de que a matéria é perfeita, inalterável e geométrica, conforme é necessário para que concorde com a tese epistemológica do *Ensaíador*.

O primeiro dia dos *Discursos* traz uma teoria sobre a estrutura íntima da matéria que parece confirmar as hipóteses de alguns intérpretes “platonizantes” de Galileu, como são muitos dos defensores de um Galileu metafísico. Assim mesmo, não é a leitura mais freqüente entre intérpretes com essa orientação. Acredito que, para alguns, resistência dos materiais pareça um assunto “concreto” demais. Para outros, a quantidade de demonstrações geométricas não leva a crer em uma “ontologia”. Para os intérpretes que consideram Galileu “inimigo das abstrações”, o texto não soa bem por sugerir uma teoria da matéria sem relação direta com os dados sensíveis. Aqueles que buscam os limites da inovação galileana, ou seja, os elementos tradicionais na física do autor, os *Discursos* parecem bem mais afastados da tradição que outros textos, devido à abundância de geometria. Uma leitura mais atenta, no entanto, pode mostrar as dificuldades relacionadas com tais interpretações, a partir da compreensão da ontologia ali presente e de suas implicações para a escolha entre as múltiplas epistemologias possíveis de Galileu.

1 O arsenal e a imperfeição da matéria

O tema proposto para a discussão nas duas primeiras jornadas dos *Discursos* é a resistência dos materiais. Ele surge da consideração de uma dificuldade concernente à aplicação da geometria à física. Em referência à construção de máquinas no arsenal de Veneza, diz Sagredo:

[...] não se pode argumentar das [máquinas] pequenas às grandes, porque muitas estruturas das máquinas, que dão resultado em tamanho reduzido, não funcionam em tamanho grande. Como, porém, todas as leis da Mecânica têm seus fundamentos na Geometria, não vejo que o tamanho grande ou pequeno altera as propriedades dos círculos, triângulos, cones e qualquer outra figura sólida, se a máquina maior é fabricada

de forma que todas as suas partes sejam proporcionais à menor, sendo forte e resistente para o trabalho ao qual se destina [...] (EN, VIII, 50)¹.

Ora, na geometria não há mesmo qualquer diferença entre as propriedades de duas figuras ou dois sólidos semelhantes mas de tamanho diferentes, desde que suas partes sejam mutuamente proporcionais. Se a natureza é um livro escrito com caracteres geométricos, espera-se que suas propriedades sejam demonstradas da mesma maneira. Na medida em que isso parece não ocorrer em casos como o das máquinas de tamanhos diferentes, o princípio geral pode ser questionado. Trata-se da mais relevante objeção dos aristotélicos a essa idéia, a saber:

[...] ao constatar que o desempenho das máquinas de grande porte contraria o que se apreende das puras e abstratas demonstrações da Geometria, atribuem a causa à imperfeição da matéria, que está sujeita a muitas alterações e imperfeições [...] (EN, VIII, 50-51).

De acordo com os adversários aristotélicos de Galileu, não se deve esperar encontrar, na natureza, exatidão matemática; a imperfeição da matéria impede essa pretensão. Embora seja possível, como se faz até hoje, aumentar a precisão das medidas, precisão maior ou menor é diferente de exatidão. Esse poderoso argumento constituía uma séria ameaça às pretensões dos criadores da física geométrica.² Isso, contudo, apenas fortaleceu a ideia de que a exatidão não é encontrada na natureza. O que hoje é conhecido como margem de erro é tão familiar para qualquer cientista que trabalhe com cálculos e medidas era, no século XVII, capaz de diminuir grandemente o poder de persuasão de uma teoria como a galileana. A astronomia, por exemplo, havia alcançado muitos séculos antes uma precisão considerável – e essa precisão acabara de aumentar após as observações feitas por Tycho Brahe. Dadas as pretensões de Galileu, a objeção aristotélica não poderia passar sem resposta – Galileu não poderia aceitar a imperfeição da matéria defendida por seus adversários sem abrir mão de seu princípio mais importante. Diz Salviati:

[...] nem mesmo o recurso às imperfeições da matéria, capazes de contaminar as claras demonstrações matemáticas, será suficiente para explicar a desobediência das máquinas reais às máquinas abstratas e ideais. Apesar disso, afirmarei também que, abstraindo todas as imperfeições da matéria e supondo-a perfeitíssima, inalterável e isenta de toda mudança accidental, sua existência material faz com que a máquina maior, fabricada com a mesma matéria e com as mesmas proporções que a menor, seja perfeitamente simétrica em todas as outras condições à menor, menos no vigor e resistência ao tratamento violento; mas, quanto maior for, proporcionalmente mais fraca será. Considerando que suponho que a matéria é inalterável, ou seja, sempre a mesma, é evidente que dela, como de toda disposição eterna e necessária, podem-se produzir demonstrações não menos rigorosas que as demonstrações matemáticas [...] (EN, VIII, 51).

No caso em questão, das máquinas de diferentes tamanhos, era necessário mostrar que “se pode demonstrar geometricamente que as maiores são sempre proporcionalmente menos resistentes que as menores” (EN, VIII, 51). As duas primeiras jornadas dos *Discursos* tratam dessa demonstração, ou seja, da ciência da resistência dos materiais. Biener utiliza essa mesma passagem para destacar o que confere, segundo Galileu, perfeição à matéria: «Estas propriedades podem ser tratadas matematicamente porque, como propriedades puramente matemáticas, são inalteráveis, eternas e necessárias» (BIENER, 2004, p.269)³. Em suma, a matéria é perfeita e passível de tratamento matemático porque tem propriedades inalteráveis, eternas e necessárias. Biener, entretanto, continua:

[...] apesar de as afirmações de Galileu a respeito dos limites do raciocínio geométrico ocuparem lugar de honra no início dos *Discursos*, elas não ocupam muito espaço na obra [...] (BIENER, 2004, p. 269).

Segundo o pesquisador, o assunto aparece pouco nos *Discursos*, apesar de ele defender em seu artigo a centralidade dessa concepção de matéria. Mostrarei que a matéria não é pouco tratada. Ao contrário, metade da obra é dedicada à teoria da matéria perfeita e geométrica, com propriedades inalteráveis, eternas e necessárias. Ocorre que a discussão galileana não se limita mais à lógica aplicada

à terminologia escolástica, mas argumenta a partir de demonstrações geométricas necessárias. Nascimento mostra, em seu *Galileu e o arsenal*, a respeito dessa passagem e da relação dos *Discursos* com o trabalho dos artesãos, que

[...] não basta a experiência nua. Esta deve ser integrada num saber e num saber geométrico. É só então que passa a ter validade. Como experiência nua, ela é ambígua e seria possível sustentar, a partir dela, seja uma tese, seja o seu contrário [...] Galileu parece trabalhar com a distinção aristotélica entre saber que é assim e saber porque é assim, constituindo este último a ciência propriamente dita, isto é, para retomar seus próprios termos, a demonstração de afecções eternas e necessárias (NASCIMENTO, 1998, p, 171).

O que Galileu pretende é justamente elucidar o que mantém as partes dos sólidos unidas, ou seja, a explicação para o efeito conhecido pelos artesãos. O resultado a que se chegará atribui tal efeito à força combinada das partes mínimas resistindo à separação por horror ao vazio. Essa questão será retomada mais adiante, por ora cumpre esclarecer que é nesse contexto e como parte da “demonstração necessária” do papel do vazio na resistência dos materiais que surge o atomismo nos *Discursos*. Não tratarei com igual detalhe de cada passagem da primeira jornada. Maior atenção será dada àquelas mais esclarecedoras a respeito das particularidades do atomismo geométrico de Galileu.

2 A causa da resistência dos sólidos à ruptura

A abordagem da relação entre matéria e geometria através do caso das máquinas de tamanhos diferentes traz um dado conhecido dos artesãos do arsenal: máquinas de diferentes tamanhos com dimensões proporcionais não têm a mesma resistência à ruptura. Isso parece ameaçar o projeto de geometrização da natureza, na medida em que, na geometria, figuras proporcionais têm propriedades semelhantes. Ao contrário, o dado interessa a Galileu, pois aponta o caminho para a investigação da matéria. Tal informação, muito útil na construção de máquinas, não traz consigo a sua explicação.

Explicá-la é a tarefa que levará à compreensão de como é estruturado o real. Galileu inicia sua investigação através desse dado, que parece contrariar a suposição que pretende solucioná-lo, a saber, que a matéria é perfeitíssima e inalterável. Ele propõe demonstrar geometricamente que

[...] existe um limite que se impõe necessariamente não apenas a todas as máquinas e estruturas artificiais, mas também às naturais, além do qual não pode transpor nem a arte nem a natureza [...] desde que se preservem as mesmas proporções e a identidade da matéria [...] (EN, VIII, p. 51).

A tarefa de demonstrar que esse limite é uma consequência da natureza geométrica da matéria ocupa as duas primeiras jornadas. Nas palavras de Salviati:

[...] o que me proponho é afirmar demonstrativamente e não persuadir com simples considerações meramente prováveis [...] devemos considerar, antes de tudo, qual é o efeito que produz a quebra de uma madeira ou de outro sólido qualquer, cujas partes se encontram firmemente unidas, porque esta é a primeira noção na qual está envolvido o primeiro e simples princípio que devemos supor como conhecido [...] (EN, VIII, p.51).

Em vista do objetivo inicial, deve-se compreender o fenômeno da ruptura dos sólidos. Para tanto, ele estabelece a diferença entre a resistência que uma corda oferece à tração, através de seus múltiplos filamentos, e a resistência de um cilindro de pedra ou metal. Do exemplo ele extrai que é um tipo de cola entre as partes do material. Em seguida, o autor faz uma digressão a respeito da maneira como os filamentos tornam a corda resistente através da pressão dos filamentos uns sobre os outros, mas logo volta à questão principal, a resistência de materiais que não possuem filamentos, como pedra ou metal:

[...] a coesão de suas partes resulta, segundo meu ponto de vista, de outras causas, que se reduzem a duas: uma é aquela decantada aversão da natureza ao vácuo; para a outra (não bastasse essa do vazio) é preciso introduzir um glúten ou cola que una fortemente as partículas das quais está composto o corpo [...] (EN, VIII, p.54).

Essas duas causas, o horror ao vácuo e outra cola que mantém as partículas juntas são, segundo Salviati, as causas da resistência. A primeira dessas causas, ilustrada pela resistência à separação de duas placas de mármore, conduz à existência do vazio, negado com veemência por Aristóteles e seus seguidores. A segunda é tratada mais longamente, e consiste na discussão sobre o atomismo na primeira jornada.

Duas lâminas de mármore, planas, uma sobre a outra resistem à separação, de modo que quando se tentar levantar a superior, a outra a acompanha por algum tempo, antes de se soltar. Isso ocorre devido a um princípio conhecido da tradição, o horror ao vazio, que é suficientemente forte para levantar a pesada lâmina antes que o espaço entre elas seja ocupado por ar. Algumas conseqüências desse fato têm implicações filosóficas: “[...] do fato de que a lâmina inferior é levada pela superior segue-se que no vácuo o movimento não seria instantâneo” (EN, VIII, p. 51).

A força citada acima origina-se na formação de um vácuo entre as lâminas, e o preenchimento com ar ocorre em um espaço de tempo. Para que se aceite que o vazio exerce uma força Galileu deve antes mostrar que o vazio é possível, ao contrário do que pensava a tradição aristotélica:

[...] o vácuo às vezes acontece por violência ou contra a natureza (apesar de que, em minha opinião, nenhuma coisa existe contra a natureza, a não ser o impossível, que não se dá nunca). Mas aqui nasce outra dificuldade que consiste em que, apesar da experiência assegurar-me da verdade da conclusão, não chego a entender a causa à qual se poderia atribuir tal efeito. Dado que o efeito da separação das duas lâminas é anterior ao vácuo, que se seguiria como conseqüência da separação; e, visto que a causa deve preceder o efeito, se não no tempo pelo menos por natureza; e que, de um efeito positivo, também a causa deve ser positiva, não sou capaz de entender como da aderência de duas lâminas e de sua resistência à separação, efeitos que já estão em ato, pode-se atribuir a causa ao vácuo, que não é, mas que seria a seguir. E das coisas que não existem, nenhum efeito se pode produzir, conforme a máxima infalível do Filósofo [...] (EN, VIII, p. 60).

A existência do vazio na natureza, mesmo que por violência, deve ser garantida, na medida em que apenas o que existe pode ser

causa de outra coisa. Se o vácuo age no mundo, ele existe. E se ele contribui para a resistência dos sólidos à ruptura, cabe questionar:

[...] se de um efeito uma é a causa – como aprendi e acreditei – ou se, apesar de serem muitas, as causas a uma só se reduzem, por que esta aversão ao vácuo, que realmente existe, não será suficiente para justificar todas as resistências? [...] se eu encontrar um meio para distinguir entre essa conhecida resistência, que depende do vácuo, e qualquer outra, seja qual for, que concorresse com ela para fortificar a união, e se lhes mostrar que ela não é suficiente para tal efeito, não considerarão que seria necessário introduzir outra? [...] (EN, VIII, p.61).

Se o vazio é certamente uma das causas da resistência, deve-se buscar as outras ou mostrar que ele é suficiente para, como única causa, conduzir a esse efeito. É bastante razoável pensar que, mesmo que as causas de algo sejam múltiplas, estas se reduzem a uma que é suficiente, e cabe investigar a possibilidade de o vazio também ser responsável pela união entre as partículas de que a matéria é composta.

Para isso, Galileu propõe um experimento, no qual o material utilizado é o que permite que a hipótese seja testada:

[...] uma matéria contínua, cujas partes não ofereçam outra resistência à separação que não seja o vácuo, matéria que, como foi amplamente demonstrado em certo tratado de nosso Acadêmico, é a água. Assim, sempre que um cilindro de água sofresse uma tração e oferecesse resistência à separação de suas partes, não poderíamos atribuir essa resistência a nenhuma outra causa, que não fosse a aversão ao vácuo [...] (EN, VIII, p.61).

Essa tese sobre a continuidade da água oferece o princípio que permite, em um experimento proposto por Galileu, que se faça a medida, isoladamente, da força que une as menores partes de água entre si. Em um cilindro de vidro com água, mediante um sistema para manter apenas o líquido em seu interior, acopla-se perfeitamente um cilindro de madeira, móvel, que permite que a tração exercida pelo glúten entre as partes de água possa levantar pesos do tamanho que se queira. Com isso, Galileu mostra como essa, que seria a segunda causa da coesão dos sólidos, não é desprezível. Isso leva Sagredo a lembrar do princípio da bomba d'água,

que utiliza essa mesma força para elevar água, o que não pode ser feito além de um limite, devido ao rompimento da coluna de água. Esse rompimento mostra as similaridades entre a coluna de água e uma corda ou outro sólido que se rompe quando sua resistência é vencida(o metal é mencionado, assim como especificamente fios de cobre; veremos mais adiante o papel que os metais representam na discussão). Mas de qualquer maneira, os líquidos oferecem a chave para que Galileu explique a continuidade na matéria formada por indivisíveis¹.

3 Liquefação e atomismo

O atomismo dos *Discursos* só pode ser compreendido através da compreensão da natureza da água, na verdade dos líquidos em geral. Mostrarei em seguida as conseqüências da continuidade que Galileu atribui aos líquidos, bem como a utilidade da concepção do processo de liquefação dos metais para a concepção geométrica de matéria. É na diferença entre os estados sólido e líquido que reside a chave para compreender a diferença entre indivisíveis e partículas mínimas.

Na argumentação do texto, os líquidos são invocados para esclarecer a causa que, além do vácuo, é responsável pela resistência dos sólidos, na medida em que são sólidos que perderam essa coesão. Eles permitem também que Salviati proponha: “Quem sabe se outros pequeníssimos vácuos não trabalham na conexão das pequeníssimas partículas, de tal forma que o que mantém ligadas todas as partes resulta ser da mesma cunhagem?” (*EN*, VIII, p.66).

Se os vácuos diminutos exercem um papel semelhante ao que têm na separação das placas de mármore, a segunda causa que se busca equivale à primeira, ou seja, o vácuo é a causa única da resistência dos sólidos à ruptura. Para decidir sobre isso, deve-se investigar a liquefação.

Já se obteve que essa segunda força não é pequena. Agora Salviati pretende mostrar que a dissolução em indivisíveis sem coesão entre as partes, mas ainda assim formando um contínuo, é uma característica fundamental dos líquidos. Isso pode ser melhor compreendido através da explicação da liquefação dos metais:

Considerando, algumas vezes, como o fogo, ao insinuar-se entre as mínimas partículas deste ou daquele metal, que se encontram fortemente unidas, acaba por separá-las e desunil-as; e como, quando o fogo é retirado, elas voltam a reunir-se com a mesma tenacidade que possuíam antes, sem que tenha diminuído em nada a quantidade de ouro e muito pouco a quantidade de outros metais, mesmo que as partes fiquem separadas por muito tempo, pensei que isto poderia acontecer porque as finíssimas partículas de fogo, penetrando através dos estreitos poros do metal (através dos quais, devido à sua pequena dimensão, não poderia passar um mínimo de ar nem de muitos outros fluidos) ao ocupar os mínimos vácuos interpostos, liberariam as mínimas partículas da força com a qual estes mesmos vácuos fazem com que se atraiam, impedindo a sua separação. Assim, podendo elas mover-se livremente, sua massa ficaria fluida, permanecendo nesse estado enquanto permanecerem entre si as partículas de fogo. Desaparecendo estas, os vácuos primitivos voltariam e retornaria a mesma atração e, conseqüentemente, a união das partes (EN, VIII, p. 66-67).

O processo de liquefação se dá através da separação dos componentes do metal por partes ígneas que se inserem entre eles, preenchendo os vazios e eliminando a coesão. Com isso, a resistência à separação desaparece, ou seja, o horror ao vazio deixa de agir e as partes podem ser separadas facilmente. As diminutas partes ígneas (inextensas) eliminam a força que une as pequenas partes (extensas) separando-as umas das outras. As partes são diminutas, infinitamente pequenas, assim como as forças que as unem, mas a concorrência dessas forças produz efeitos impressionantes, devido à sua “infinita abundância”. Sagredo lembra que qualquer força finita pode ser superada por um número suficiente de pequenas forças, ao que Salviati responde sugerindo a possibilidade de serem infinitas. Forças ou magnitudes, trata-se agora de mostrar que infinitas partes sem grandeza podem formar uma quantidade finita de qualquer tamanho, ou infinitos momentos¹ podem vencer uma resistência finita, qualquer que seja. Para isso, ele apresenta duas figuras geométricas, conhecidas da tradição por constar do paradoxo chamado “a roda de Aristóteles”, contido no tratado pseudo-aristotélico *Questões mecânicas*.

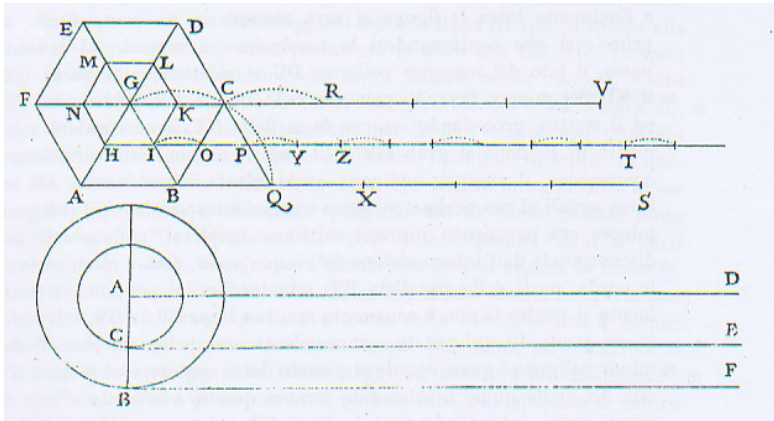
4 O contínuo: indivisíveis e magnitudes finitas

Galileu utiliza o antigo paradoxo atribuído a Aristóteles para mostrar que o contínuo é formado por infinitas partes inextensas, unidas por infinitos espaços vazios também inextensos. A versão tradicional do paradoxo, baseada na segunda figura abaixo (FIGURA 1), diz que, ao rolar sobre a linha inferior (BF), o círculo maior percorre espaço semelhante ao que o menor percorre sobre a linha CE, ainda que os dois dêem o mesmo número de voltas e o seu perímetro seja muito desigual. Na versão apresentada nos *Discursos*, chega-se à mesma conclusão acrescida de outra acerca do vazio, a partir da rotação de um polígono (primeira figura). Ao rolar sobre um vértice, todo o restante do polígono, exceto o ponto que coincide com esse vértice, é deslocado para cima, de modo que cada vértice toca a reta em pontos separados por uma distância idêntica ao lado do polígono a que o vértice pertence (o maior ou o menor). Marca-se então os pontos nos quais os vértices dos polígonos tocam as retas sobre as quais rolam, o que mostra que os vértices dos dois polígonos deixam entre esses pontos espaços de tamanhos diferentes. No segundo caso, o dos dois círculos concêntricos, estes tocam as retas em todos os infinitos pontos percorridos, de modo que cada um desses pontos se comporta como os lados dos polígonos e está separado dos outros por espaços vazios, infinitos e infinitamente pequenos, e as linhas formam contínuos. Assim, o contínuo formado por infinitos pontos pode se expandir indefinidamente.

Ao se reduzir e dividir uma linha

[...] em partes que possuem uma grandeza (*in parti quante*) e, portanto, numeráveis, é impossível dispô-las em uma extensão maior do que aquela que ocupavam quando dispostas sem a interposição de outros tantos espaços vazios. Porém, se a imaginarmos resolvida em partes sem grandeza (*in parti non quante*), ou seja, em seus infinitos indivisíveis, podemos concebê-la como indefinidamente estendida não pela interposição de espaços vazios que têm uma grandeza (*di spazii quanti vacui*), mas sim de infinitos vazios indivisíveis. E isto que afirmamos para as linhas simples deve valer para as superfícies e para os corpos sólidos, considerando-os compostos de infinitos átomos sem grandeza (*di infiniti atomi non quanti*) [...] (EN, VIII, p.71-72).

FIGURA 1



Fonte: (EN, VIII, 68).

Tanto linhas quanto superfícies e sólidos, divididos em partes extensas, mantém o mesmo tamanho ao reuni-las formando novamente um contínuo, por mais espaços vazios inextensos que se adicione entre essas partes. Se as partes e os espaços forem infinitos, e para isso as partes devem ser inextensas, pontuais, é possível estender ou comprimir o tamanho da linha, da superfície e do sólido tanto quanto se queira, pela adição de infinitos vazios pontuais. Passando das considerações puramente geométricas para a consideração das suas consequências para a teoria da matéria que ora desenvolve, Salviati continua:

Se entendermos, porém, a mais profunda e última divisão efetuada nos últimos componentes desprovidos de grandeza e infinitos, podemos conceber tais componentes dispostos num espaço imenso, sem a interposição de espaços vazios que têm uma grandeza (*spazii quanti vacui*), mas apenas de infinitos vazios sem grandeza (*vacui infiniti non quanti*). Assim, não deve causar relutância que um pequeno globo de ouro, por exemplo, se estenda num espaço imenso sem admitir entre suas partes vazios que têm grandeza, sempre e quando admitamos que o ouro é composto de infinitos indivisíveis (EN, VIII, p.72).

Galileu considera que a liquefação é um processo que, na natureza, reduz a matéria a seus componentes inextensos, e com isso

permite que, por exemplo, uma porção de ouro seja grandemente estendida quando liquefeita. O argumento, que vem ilustrar concretamente o princípio geométrico, não leva em conta que o ouro líquido não se espalha indefinidamente. O que o autor destaca, nas palavras de Simplício, é o perigo da defesa de um atomismo no contexto do século XVII, pois o atomismo era considerado uma heresia.

O atomismo galileano, como se pode perceber, não se parece com o de Demócrito. A matéria, como no *Ensaíador*, é composta por infinitos átomos desprovidos de grandeza, como os pontos geométricos, os únicos indivisíveis da geometria euclidiana. Simplício, que nos *Discursos* destoa enormemente do seu homônimo que aparece no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo* (1632), que já foi chamado com justiça de “bufão”, faz objeções pertinentes e move as partes mais importantes do debate ao pedir esclarecimentos sobre os aspectos problemáticos da nova teoria da matéria. Ele nota que o raciocínio anterior não somente iguala o número de pontos de círculos de tamanhos diferentes, mas também os iguala ao centro, um único ponto, que igualmente rola sobre a linha AD e gera uma linha de tamanho próximo ao das outras duas. Diz Simplício nesse momento sobre a divisão do contínuo:

[...] essa maneira de compor a linha a partir de pontos, o divisível a partir dos indivisíveis, o que tem grandeza a partir do que não tem grandeza, parece-me um obstáculo difícil de ser transposto [...] (*EN*, VIII, p.72-73).

Simplício aponta, corretamente, que a discussão da infinitude e do infinitamente pequeno, ou seja, dos princípios da geometria, quando aplicada à natureza, gera inúmeros paradoxos. Salviati não o nega, chamando infinito e indivisíveis de “incompreensíveis” para nós, ainda que destacando que isso não nos impede de considerá-los. Ele se propõe a responder a dúvida de Simplício sobre a igualdade entre um ponto e uma linha com uma digressão, uma nova demonstração que comporta maiores dificuldades e chega à mesma conclusão da discussão da “roda de Aristóteles”. Por esse motivo, e para manter a continuidade do raciocínio passo diretamente à resposta de Salviati à dúvida expressa na última citação:

Uma das primeiras objeções que se pode apresentar contra aqueles que compõem o contínuo a partir de indivisíveis costuma ser a de que um indivisível juntado a outro indivisível não produz uma coisa divisível, porque, se assim fosse, seguir-se-ia que também o indivisível seria divisível [...] Pode-se responder a quem formula esta e outras objeções parecidas, dizendo-se que uma grandeza divisível não pode ser composta por apenas dois indivisíveis, nem por dez, nem por cem, nem por mil, mas antes por infinitos [...] (EN, VIII, p. 77).

Para que a resposta seja inteligível é necessário lembrar que, nesse ponto da discussão, indivisível já significa o átomo inextenso. Posta dessa maneira, a objeção é rejeitada no interior da geometria. De fato, nenhum contínuo geométrico pode se formar a partir de um número finito de pontos. Mas a resposta permite a Simplício que apresente outra objeção, ainda mais séria:

[...] como temos certeza de encontrar linhas, uma maior que a outra, contendo ambas infinitos pontos, temos de admitir que existe, em magnitudes da mesma espécie, uma coisa maior que o infinito, uma vez que a infinitude dos pontos da linha maior excederá a infinitude dos pontos da menor. Ora, o fato de dar-se um infinito maior que o infinito, parece-me um conceito que não pode ser entendido de modo algum [...] (EN, VIII, p. 77).

Diferentes magnitudes, todas contendo infinitos pontos, levam a pensar em infinitos maiores ou menores. A dificuldade já se deixava entrever desde a formulação presente no *Ensaíador*: como é possível que um grão de areia tenha o mesmo número de átomos que uma montanha? A resposta de Galileu é que o infinito não pode ser pensado em termos de maior, menor ou igual. De acordo com Salviati, o conjunto dos números quadrados não é menor que o conjunto de suas raízes, ou seja, dos números não quadrados, mesmo que, contando-os um a um, encontre-se cada vez menos números quadrados quanto mais se avança na série dos números. Ainda assim, para cada número haverá um quadrado e vice-versa; “passar para números cada vez maiores é afastar-se cada vez mais do infinito” (EN, VIII, p. 79). O que ocorre com os quadrados é um reflexo do caso da redução gradativa dos círculos até um único ponto. A comparação entre infinito e finito não é possível.

Em suma, o infinito e os indivisíveis são incompreensíveis devido ao nosso entendimento, que atribui a eles propriedades que cabem apenas às coisas finitas e limitadas. Assim mesmo, a geometria consegue operar com eles. Galileu-Salviati enfrenta as objeções de Simplicio, mostrando como a linguagem matemática é adequada para tratar de questões como o infinito e os indivisíveis. Algo que pode ser dividido e subdividido indefinidamente deve possuir infinitas partes. Assim,

[...] Sendo as partes infinitas, temos como conseqüência que não têm grandeza (*non quante*), porquanto infinitas partes que têm grandeza (*quanti infiniti*) formam uma extensão infinita. E assim, pois, chegamos ao contínuo composto de infinitos indivisíveis [...] (EN, VIII, p. 80).

É impossível para qualquer magnitude finita ser formada por infinitas partes extensas (com grandeza). Sua soma resultaria em uma magnitude infinita. O contínuo, ao contrário, só pode ser formado por infinitas partes sem extensão, assim como qualquer segmento de reta (e qualquer figura plana e qualquer sólido) é formado por infinitos pontos.

Todas essas afirmações são paradoxais em linguagem comum orientada pela lógica. É esse justamente o problema com o contínuo denunciado pelos eleatas. Em geometria, ao contrário, não surpreende que qualquer magnitude contenha infinitos pontos. O que está em discussão é a natureza da matéria e sua perfeição, e os argumentos são geométricos.

5 O infinito e as limitações da linguagem filosófica tradicional

A linguagem matemática permite tratar de questões que escapam à compreensão, ou seja, aos limites da imaginação e da linguagem comum. Por isso, escapam também ao tratamento filosófico tradicional. Para mostrar esse ponto, Galileu introduz, através de Simplicio, os conceitos utilizados pela tradição, de modo valorar sua utilidade em filosofia natural.

Definida a composição do contínuo geométrico, Galileu pretende retomar a recusa do infinito por divisão, presente na *Física* de Aristóteles, com o questionamento da necessidade de introduzir, como resultado da divisão, partes desprovidas de grandeza. Salviati se propõe então a mostrar que a

[...] própria possibilidade de continuar indefinidamente a divisão em partes que têm grandeza (*quante*) leva à necessidade da composição de infinitos desprovidos de grandeza (*non quanti*) (*EN*, VIII, p. 80).

Para mostrá-lo, Salviati questiona Simplicio sobre a quantidade das partes do contínuo. Este último responde:

[...] são finitas e infinitas. Infinitas em potência e finitas em ato. Infinitas em potência, ou seja, antes da divisão; finitas em ato, ou seja, depois da divisão, porque as partes não podem ser entendidas em ato, a não ser depois de estarem divididas ou assinaladas; caso contrário, diz-se existirem apenas potencialmente [...] (*EN*, VIII, p. 80).

A distinção entre potência e ato, um dos princípios mais importantes do pensamento aristotélico, é o que permite, em *Física* III, que o infinito por divisão seja recusado, assim como outras maneiras de se considerar o infinito, como a adição ou o infinito espacial. O processo de divisão pode continuar indefinidamente, mas em qualquer instante que se tome o infinito ainda não foi atingido. Resta apenas o infinito do tempo, que da mesma maneira nunca se atualiza. A distinção entre ato e potência, responsável por algumas das principais conclusões da filosofia de Aristóteles e dos aristotélicos, é considerada irrelevante por Salviati, na medida em que o contínuo contém qualquer número de partes, inclusive infinitas, quer seja em potência quer em ato. Simplicio responde a favor da relevância da discussão, na medida em que o infinito por divisão é “daquelas potências que nunca são reduzidas em (*sic*) ato” (*EN*, VIII, p. 82).

Antes de voltar à defesa da existência do infinito em ato na natureza, Galileu apresenta uma demonstração da insuficiência das categorias filosóficas aristotélicas na presente discussão. Para isso, retoma o raciocínio a respeito dos números quadrados e defende

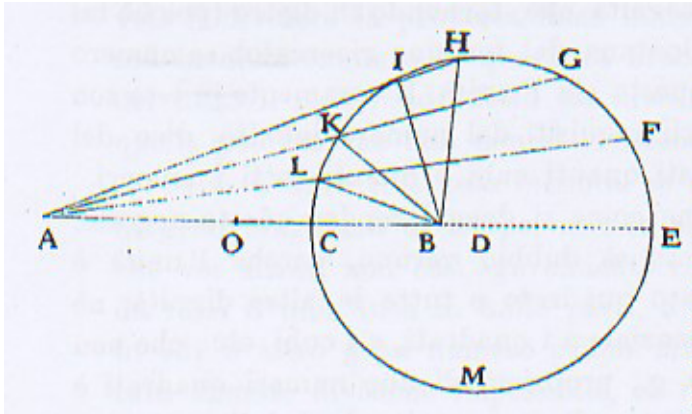
que, se há um número infinito, este é o um, que contém em si todos os quadrados, os cubos e todos os números. Da existência de termos médios entre os quadrados (2 entre 1 e 4, 3 entre 1 e nove, e assim por diante) e cubos (3 e 9 entre 1 e 27, etc.) ele extrai a conclusão de que “deveriam alertar-nos contra os enormes erros feitos por aqueles que tentam discutir os infinitos com os mesmos atributos que utilizamos para os finitos” (*EN*, VIII, p. 83).

Esse equívoco fica evidente com a demonstração que Salviati apresenta em seguida (FIGURA 2), para explicar “a diferença do infinito e, além disso, a aversão e contrariedade natural que encontraria uma quantidade finita em converter-se em infinita” (*EN*, VIII, p. 85)¹. Na linha que une dois pontos (A e B), toma-se um ponto C, que divide essa linha em dois segmentos. Mantendo-se a proporção entre esses dois segmentos, forma-se triângulos sucessivos; os vértices desses triângulos geram um círculo. Esse círculo aumenta com a proximidade entre C e o ponto médio O, e diminui com sua distância em relação a ele. O aumento sucessivo da proximidade torna o círculo tão grande quanto se queira, de maneira que, quando C coincide com O, os dois segmentos têm tamanhos idênticos e passam a formar um círculo de raio infinitamente grande, ou seja, uma linha reta infinita.

Parte dessa demonstração aparece, poucas páginas adiante, destacada deste contexto. Por esse motivo trato dela aqui. Trata-se da demonstração geométrica que faltava para que se compreenda a formação do círculo através de segmentos sempre com a mesma proporção (FIGURA 3). Ela sustenta a seguinte passagem da demonstração anterior:

[...] se traçarmos apartir dos extremos A e B pares de linhas que têm entre si a mesma proporção que as partes AC, BC, seus pontos de intersecção caem todos na circunferência de um mesmo círculo (*EN*, VIII, p. 83-84).

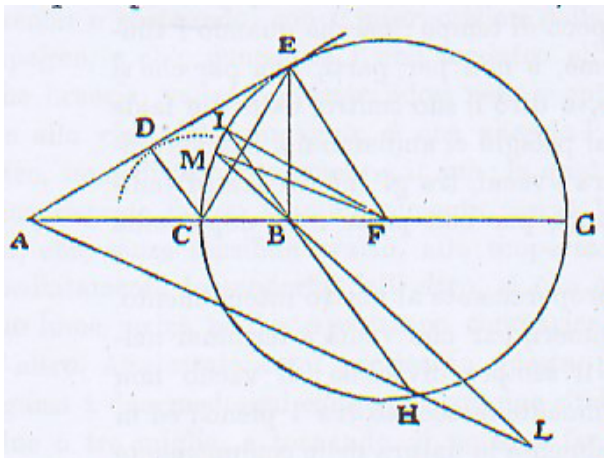
FIGURA 2



Fonte: (EN, VIII, 84)

Não pretendo retomar toda a demonstração, é suficiente apontar que, por triangulação, ele mostra que nenhum dos vértices dos triângulos que se pode formar com segmentos com a mesma proporção entre si, a partir de B e A, pode estar dentro ou fora do círculo, mas esses vértices formam precisamente a circunferência.

FIGURA 3



Fonte: (EN, VIII, 84).

Ao tratar da transformação do círculo em reta, Mariconda traduz “*perde l’essere e il poter essere*” (EN, VIII, p. 85) como “perde a existência e a possibilidade de existência” (GALILEI, 1988, p. 42), quando o sentido do texto claramente aponta para um jogo de palavras com dois sentidos de ser: perde “o [seu] ser”, sua essência (tornando-se outra coisa) e “a possibilidade de ser”, no sentido de existência. O absurdo da transformação do finito em infinito é, segundo Salviati, semelhante ao de que o infinito nos números deve ser buscado na unidade. A demonstração visa mostrar como a linguagem filosófica tradicional é insuficiente para a compreensão de questões como a infinitude e o contínuo. Além disso, aproxima Galileu do cálculo infinitesimal e da ideia de limite, na medida em que trabalha justamente com a ideia da aproximação sucessiva, e necessariamente contínua da destruição do círculo enquanto tal, com o aumento de suas dimensões rumo ao infinito e com sua transformação em um círculo infinitamente grande que se reduz a uma linha reta.

A transformação do círculo em uma reta infinita é uma mudança semelhante, segundo Salviati, à diferença entre a separação da matéria em partes sempre menores, e processos que a alteram radicalmente, como a liquefação:

[...] quando quebramos um sólido em muitas partes, reduzindo-o a partículas tão pequenas como poeira, até dissolvê-las em seus infinitos átomos indivisíveis, por quê não podemos dizer que foi reduzido a um único contínuo, fluido como a água, ou o mercúrio, ou mesmo o metal liquefeito? [...] (EN, VIII, p. 85).

A resposta não é que se trata do mesmo caso, mas, ao contrário,

[...] os elementos mínimos da água, dos quais ela sempre está composta (pois que esta tem menor consistência que qualquer pó, por mais fino que seja, ou antes, não tem nenhuma consistência), são muito diferentes das partículas mínimas divisíveis. Não consigo encontrar outra diferença a não ser que são indivisíveis [...] (EN, VIII, p. 86).

Algo de matéria sólida, triturado até se reduzir ao pó mais fino, não pode, como sugerira Galileu no *Ensaíador*, dissolver-se¹ em seus mínimos indivisíveis. Isso ocorre através de outro processo, através dos quais os infinitos indivisíveis do material são separa-

dos por outros infinitos indivisíveis de fogo, de modo a perder sua coesão. Galileu retoma, nessa passagem, a questão da liquefação, ao trazer para a natureza as conclusões de sua demonstração geométrica da transformação do círculo finito em reta infinita. O que é incompreensível sem a geometria passa a ser necessário. Assim, é necessário, segundo Galileu, que os líquidos estejam já divididos em indivisíveis sem coesão entre si, formando um todo contínuo, para explicar como líquidos podem preencher todos os espaços dos recipientes que os contêm.

Ainda no contexto das questões postas diretamente no *Ensaia-dor*, o autor passa a discutir a velocidade da luz. Não tratarei desse ponto com grande detalhe. Para o presente objetivo, basta dizer que, para ele, é necessário que, para produzir os efeitos que produz, particularmente o calor, é necessário que sua operação inclua movimento. Galileu declara que seus experimentos (descritos no texto com detalhe) foram insuficientes para descobrir se ela é extremamente veloz ou se seu movimento é instantâneo. Ainda assim, contra a tradição, ele considera mais provável que a luz tenha uma velocidade finita embora muito grande. A maneira como Salviati interrompe a digressão para voltar à discussão principal é um eco explícito do *Ensaia-dor*:

Porém, em que oceanos estamos inadvertidamente navegando? Entre os vácuos, entre os infinitos, entre os indivisíveis, entre os movimentos instantâneos, sem poder nunca, apesar de milhares conjeturas, chegar a terra firme? [...] (*EN*, VIII, p.89).

Salviati decide então retomar outra objeção de Simplicio e mostrar-lhe “como a decomposição da linhas em seus infinitos pontos não só [não] é impossível, mas tampouco apresenta em si maior dificuldade que a divisão em suas partes que têm grandeza” (*EN*, VIII, p. 91). Nas palavras da tradição, é necessário mostrar que infinitos indivisíveis podem ser separados em ato. Uma exigência de Simplicio, a saber, de que as partes infinitas estejam divididas ou assinaladas dita o caminho da resposta:

[...] faço uma suposição que acredito que o Sr. Simplicio está disposto a conceder-me: que não me seja pedido separar entre si os pontos mostrando-os um a um sobre esta folha de pa-

pel, pois eu me contentaria que, sem separar entre si as quatro ou seis partes de uma linha, me mostrassem nitidamente as suas divisões, ou ainda, girando-as sobre si mesmas, um quadrado ou um hexágono. Nesse caso ficaria convencido de que as divisões estariam suficientemente distinguidas e efetuadas [...] (EN, VIII, p. 91-92).

Suposto isso,

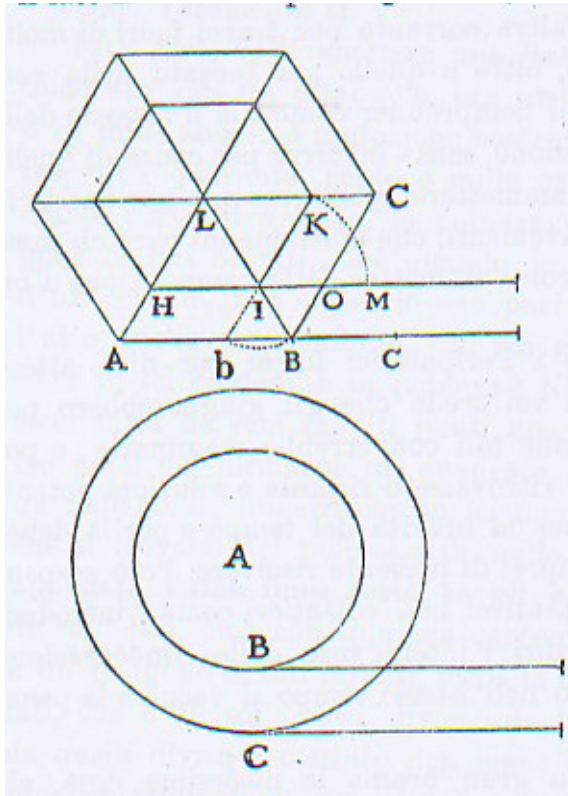
[...] dobrarmos uma linha reta para formar seja um quadrado, seja um octógono, seja um polígono de quarenta, de cem ou de mil ângulos, essa mutação é suficiente para atualizar essas quatro, oito, cem ou mil partes, que antes estavam em linha reta em potência, segundo sua própria expressão; quando, do mesmo modo, a transformo num polígono de lados infinitos, ou seja, quando dobro para obter a circunferência de um círculo, não poderia dizer que reduzi a ato aquelas infinitas partes que se dizia estarem anteriormente contidas em potência, enquanto ele era uma reta? [...] O círculo, que é um polígono de infinitos lados, toca a [...] reta com um de seus lados, que é um único ponto diferente de todos os seus colaterais e, portanto, distinto e separado daqueles como o lado de um polígono é distinto dos outros lados subjacentes [...] (EN, VIII, p. 92).

Em resposta a Aristóteles, em um espaço considerado geometricamente o infinito existe em ato. Note-se que o argumento não pretende mostrar que um círculo é um polígono de infinitos lados, o que é banal, mas que uma reta (aquela que foi dobrada infinitamente para formá-lo), tem de fato infinitos pontos, e, por conseqüência, qualquer magnitude também os tem. O argumento tem algo de muito astucioso pois só conclui se for admitido pelo interlocutor que a divisão se opere não pela separação efetiva, mas simplesmente pela dobra da linha em um polígono. Galileu pretende resolver com isso o problema da composição do contínuo por infinitos pontos. Pode-se assim compreender como é possível que a matéria proposta por ele tenha indivisíveis inextensos como seus constituintes mais fundamentais, e como a soma dessas partes sem grandeza pode formar algo extenso, e tudo isso “em ato”.

6 Rarefação e condensação

Salviati anuncia, então, que a mesma concepção de matéria contínua composta por indivisíveis permite compreender os fenômenos da rarefação e da condensação, com a vantagem de não admitir a interposição de espaços vazios e portanto evitar a penetrabilidade dos corpos. Para fazê-lo, retoma a “roda de Aristóteles” (FIGURA 4).

FIGURA 4



Fonte: (EN, VIII, 94).

[...] os infinitos lados indivisíveis do círculo maior, com seus infinitos indivisíveis retrocessos – efetuados durante os infinitos repousos instantâneos dos infinitos vértices dos infinitos lados do círcu-

lo menor – e com seus infinitos avanços, iguais aos infinitos lados do círculo menor, compõem e descrevem uma linha, que é igual àquela descrita pelo círculo menor, contendo em si mesma infinitas sobreposições sem grandeza (*non quante*), as quais produzem uma contração e uma condensação sem nenhuma penetração das partes finitas, o que seria impossível numa linha dividida em partes que têm grandeza (*quante*), como é o caso do perímetro de qualquer polígono imaginável que, estendido em uma linha reta, não poderia ser reduzido a um comprimento menor, a não ser que seus lados se sobreponham e se penetrem [...] (*EN*, VIII, p. 95).

Para que o polígono maior percorra a mesma distância que o menor, é necessário que o primeiro role sobre a mesma linha que o segundo, HM, de modo que seu excesso sobre esse menor como que atravessa essa linha a cada rotação, e o retrocesso desse excesso, conforme mostrado na primeira figura, explica o efeito de maneira satisfatória, sem que haja rarefação ou condensação. Já o círculo apresenta infinitos retrocessos que ocorrem cada um em instantes infinitamente pequenos, o que permite que o círculo maior se condense na linha percorrida pelo menor (seu perímetro se iguala ao do menor), assim como o menor pode se expandir e percorrer a mesma distância do maior. Fazem-no de modo que para cada ponto indivisível em um deles tem contrapartida em um único ponto do outro. Com isso, ele acredita que rarefação e condensação podem ser explicadas sem o recurso a espaços vazios (com grandeza) e à penetrabilidade dos corpos.

Simplicio, após essa demonstração, aponta novamente para aquele que é o assunto de toda a primeira jornada:

[...] segundo essa regra, uma onça de ouro poderia rarefazer-se e dilatar-se até adquirir um tamanho superior à Terra, e toda a Terra poderia condensar-se e reduzir-se a um volume inferior a ao de uma noz, coisas nas quais não acredito, nem acredito que alguém acredite. Por outra parte, como as considerações e demonstrações apresentadas até aqui são coisas matemáticas, abstratas e separadas da matéria sensível, parece-me que, aplicadas ao mundo físico e natural, não vingariam essas regras [...] (*EN*, VIII, p. 96).

A questão de Simplicio, que vem sendo respondida desde o começo da primeira jornada, cuja discussão ainda não se encerrou, é

recebida por Salviati como um pedido de evidência, que ele fornece na descrição do processo de fiação do ouro. Ele esclarece que o centro do fio é de prata, e só a superfície é coberta de ouro. Nesse fio, uma pequena porção de ouro é estendida para cobrir uma grande superfície. Para mostrar a relação matemática entre o alongamento do fio e as mudanças na superfície desse fio, apresenta um estudo geométrico da relação entre cilindros e suas superfícies. O que há de notável na série de demonstrações que se segue é que essas já ocorrem em concreto, isto é, aplicadas ao caso da fiação de ouro, do volume de recipientes de pano. Não há necessidade de retomá-las para o presente objetivo, na medida em que elas se mostram apenas recursos para que o leitor (ou o adversário representado por Simplicio) reconheça os princípios geométricos operando no mundo.

Depois dessas demonstrações, ele dá exemplos de rarefação parecidos com aqueles já mencionados no *Ensaíador*: as explosões e a expansão ilimitada da luz que produzem e da expansão dos odores. Ele afirma que os exemplos de rarefação são abundantes, mas que a condensação da luz ou do fogo, ou de átomos de odor, não é facilmente observada. Como vimos antes, ele abandona a idéia que soava inconsistente no parágrafo 48: que através do atrito, ou seja, da separação mecânica em partes, chegar-se-ia aos indivisíveis. A discussão sobre rarefação e condensação conclui com uma daquelas afirmações que causam acirradas disputas entre os intérpretes, por apontar um elemento da teoria da ciência por trás das investigações de Galileu:

[...] onde falta a observação sensível, devemos completá-la com o raciocínio, que será suficiente para fazer-nos compreender não apenas o movimento que concorre para a rarefação e resolução dos sólidos, mas também o movimento na condensação das substâncias tênues e rarefeitas [...] (EN, VIII, p. 105).

O esforço da primeira jornada não é simplesmente o de completar as lacunas deixadas pela experiência, mas que a matemática é necessária na investigação da natureza devido à própria composição do real. Ali são estabelecidos os princípios que não apenas justificam essa necessidade, mas também fornecem o modelo para outras investigações mais particulares.

Uma análise mais detalhada do restante da primeira jornada

escapa às pretensões deste trabalho. São discutidos o vazio, a queda dos corpos, resistência do meio, peso específico, a propriedade que futuramente se chamaria “tensão superficial” e, no final, uma digressão sobre a harmonia musical e teoria das proporções. Antes dessa teoria ocorre a rendição se Simplício. Diz ele nas últimas páginas da primeira jornada:

Fico completamente convencido e podem ter certeza de que, se tivesse de recomeçar meus estudos, seguiria o conselho de Platão e começaria pelas Matemáticas, cujo procedimento não só é metucioso, mas não admite como verdadeiro senão aquilo que pode ser demonstrado concludentemente [...] (EN, VIII, p. 134).

A rendição do adversário aristotélico representa a satisfação de Galileu com os resultados obtidos, ou seja, uma declaração de que a física matemática está suficientemente fundamentada.

7 Átomos, partículas e geometria

Os intérpretes que se detiveram em tais passagens e encontraram um rompimento com a tese do *Ensaíador* ligaram o atomismo nele contido à teoria da matéria presente nos *Discursos* sobre os corpos flutuantes. Palmerino defende a passagem de um “atomismo físico” para um “atomismo geométrico” (PALMERINO, 2001). Outros, negando essa desastrosa distinção, evidentemente inviável no pensamento de Galileu, defendem a passagem de uma concepção mais tradicional de átomo, com extensão e figura, a outra onde o indivisível é desprovido de grandeza (MOLINA, 2006, CLAVELIN, 1968). Minha interpretação difere de ambas. Em primeiro lugar, nenhuma das duas leva em conta que o átomo dos dois textos é inextenso, e que não há contradição entre o que é dito nos *Discursos* e a ideia de partícula extensa, dotada de figura e mais assemelhada ao átomo da tradição democritiana. Em segundo lugar, parece ter escapado aos intérpretes que no *Ensaíador* e nos *Discursos* os “átomos realmente indivisíveis” são pontuais e que a dissolução neles não é limitada a este ou àquele material, ainda que o primeiro não se detenha sobre a liquefação e pareça sugerir

que a luz pode ser produto da separação dos átomos de qualquer material. Na geometria, a linguagem da natureza, todas as figuras são formadas por infinitos pontos sem extensão.

Contudo, há um problema nos *Discursos* que ameaça toda a teoria: se todos os líquidos e metais liquefeitos estão dissolvidos em infinitos átomos inextensos, pontuais, por que não têm todos o mesmo aspecto e as mesmas propriedades? E mesmo que tivessem, como poderiam os metais liquefeitos, retiradas as partes ígneas, retornar cada um ao seu estado anterior? Há ainda outro problema – sólidos puramente geométricos não possuem uma propriedade evidente dos corpos, o peso.

Sugiro, para resolver o problema, uma interpretação que soa improvável inicialmente, mas que, se aceita, não só elimina todas essas dúvidas mas as transforma na solução. Tome-se novamente a passagem sobre o retorno do ouro à sua condição inicial, depois de dissolvido em seus indivisíveis. Se estes, retiradas as partes ígneas, são capazes de retornar à forma inicial, e se os átomos ígneos inextensos não se confundem com os átomos áureos inextensos, segue-se que há tantos tipos diferentes de indivisíveis pontuais quanto há diferentes tipos de materiais puros, sem mistura. Isso significa que, ainda que divididos em partes sem grandeza, há propriedades que se mantêm, o que permite pensar na reunião partículas dotadas desta ou daquela figura e de uma determinada gravidade específica (ou peso específico, como dizemos hoje). Vale notar que essas propriedades, quando se pensa em um átomo separado dos outros, permanecem apenas em possibilidade, pois se um desses átomos tivesse qualquer peso, o número infinito deles que necessariamente forma qualquer partícula extensa resultaria em um peso infinito.

Pode-se argumentar contra essa interpretação apontando a atribuição de qualidades à matéria no que ela tem de mais essencial, o que contraria a tese geral que Galileu pretendia fundamentar, sobre a redução do natural à quantidade. Diante do texto, que parece corroborar minha interpretação, ou bem se considera o peso e a capacidade de formar partículas de uma ou de outra figura como propriedades também geométricas, embora carentes de explicação, ou se diz que a matéria não é puramente geométrica mas apenas organizada geometricamente e passível de tratamento geométrico. Esta última possibilidade parece ser o caso, na medida em que Galileu não aponta para uma solução matemática que explique as diferenças de peso específico (apesar de usar o conceito) ou as outras propriedades

que diferenciam os materiais liquefeitos uns dos outros. Não é surpreendente que algo careça de explicação suficiente em um trabalho pioneiro. As cores, por exemplo, não são explicadas em nenhuma obra, apesar de, no *Ensaíador*, constarem na lista de qualidades secundárias. Assim mesmo, note-se que a matéria, embora não se resuma às leis da geometria, está sujeita a todas as conclusões geométricas. De outro modo, o grito de vitória que aparece em uma das últimas passagens da primeira jornada, com a aceitação por Simplício da perfeição da matéria e da necessidade das demonstrações matemáticas no estudo da natureza, perde o sentido.

Qualquer interpretação que se faça do atomismo dos *Discursos*, Galileu considerava sua tese ontológico-epistemológica suficientemente fundamentada ainda na primeira jornada, por mais improváveis que soem algumas partes de sua teoria da matéria. Em uma carta posterior, na verdade um pequeno tratado em forma de carta, o último escrito científico do autor, escrito em 1641 em resposta a Fortunio Liceti sobre uma polêmica tardia sobre a luz secundária da Lua, Galileu reafirma: “[...] O discurso matemático serve para superar aqueles obstáculos com os quais às vezes o puro físico corre o risco de chocar-se e se quebrar [...]” (*EN*, VIII, p. 521). Para Galileu, além da lógica, é a matemática que permite, a partir da experiência, compreender aquilo que não é imediatamente dado na mesma. Enquanto para os aristotélicos, “puros físicos”, o discurso matemático é no máximo uma digressão, para Galileu ele é condição necessária para o conhecimento da natureza. Clavelin expressa esse ponto de maneira exemplar:

Nenhum teorema dos *Discursos*, isso é certo, foi obtido por indução da experiência. Todos são o produto de uma pesquisa cujos princípios foram pensados sem dúvida em contato com os fatos, mas onde a parte da razão permanece grandemente predominante [...] (CLAVELIN, 1968, p. 434).

Os *Discursos* iniciam com um problema concreto; em meio às demonstrações geométricas surgem, dados da experiência fornecem aquilo que deve ser explicado com a matemática. Ainda assim, a leitura do texto deixa claro o papel predominante da razão na teoria da matéria perfeita e inalterável que permite a atribuição das leis matemáticas ao mundo.

A primeira jornada do *Diálogo*, e não dos *Discursos*, já foi chamado de “contribuição mais filosófica de Galileu” (MARICONDA, 1989, p. 127-137). Depois da leitura dos *Discursos*, não é possível concordar. Há densas discussões de filosofia natural no primeiro texto, uma cosmologia, mas essa é a filosofia segunda. No segundo há uma teoria da matéria, a ontologia que serve de base para toda a física galileana, ou seja, filosofia primeira no sentido estrito. Galileu, na primeira jornada dos *Discursos*, tem seu momento mais “filosófico”.

Tal ontologia, em confronto com as passagens “epistemológicas” do texto galileano, permite uma melhor compreensão de seu projeto de física matemática, assim como a realização de parte significativa desse projeto.

Notas

- 1 Este trabalho foi financiado pela Universidade Estadual de Santa Cruz e tem como base o segundo capítulo da tese «Navegando em um oceano infinito: a física geométrica de Galileu e o problema do contínuo», defendida na Universidade Estadual de Campinas em fevereiro de 2011.
- 2 FAVARO, A. (ed.) *Edizione Nazionale delle opere di Galileo*. Firenze: S. A. G. Barbére Editore, 1938, VIII, p. 50. As próximas referências às *Opere* de Galileu conterão simplesmente *EN*, volume e página.
- 3 A barreira que a imperfeição da matéria significava para geometrização da natureza já era debatida entre os medievais árabes. Avicena, por exemplo, admitia que, na natureza, apenas o céu, devido à sua perfeição, era passível de tratamento geométrico. Seria vão buscar um círculo, uma linha reta ou qualquer das formas geométricas idealizadas no mundo sublunar (McGinnis, J. “Natural numbers: Avicenna and the use and misuse of Mathematics in natural philosophy”. Mimeo).
- 4 O autor dedicou esse artigo à defesa da centralidade da teoria da matéria nos *Discursos*. Não discordo da tese central, ao contrário. Entretanto minha leitura diverge em pontos importantes.
- 5 Mesmo que ele nunca tenha alcançado uma boa explicação para a tensão superficial. Ver MOLINA, 2006.
- 6 O conceito de momento traz dificuldades, é uma diferença importante em relação aos desenvolvimentos da física posteriores a Galileu, mas escapa às pretensões deste trabalho.
- 7 A tradução brasileira diz “a diferença infinita, e ainda mais, a versão...” (GALILEI, 1988, p. 40).
- 8 Molina destaca a importância do conceito de *resolutio* (dissolução) que Galileu utiliza para descrever o processo de liquefação (MOLINA, 2006).

Referências

BIENER, Z. Galileo's first new science: the science of matter. **Perspectives on Science**, v. 12, n. 3, p. 262-287, 2004.

CLAVELIN, M. **La philosophie naturelle de Galilée**. Paris: Armand Colin, 1968.

FAVARO, A. (Ed.). **Edizione Nazionale delle opere di Galileo**. Firenze: S. A. G. Barbére Editore, 1938. v. 19.

GALILEI, G. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo: ptolomaico e copernicano**. Tradução, introdução e notas: P. R. Mariconda. São Paulo: Discurso, 2002.

MARICONDA, P. A contribuição filosófica de Galileu. In: CARNEIRO, F. L. (Ed.). **350 anos dos "Discorsi intorno a due nuove scienze" de Galileu Galilei**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1989.

MOLINA, F. La teoria galileana de La matéria: resolutio e infinitos indivisíveis. In: MARTINS; BOIDO; RODRIGUEZ. **Física: estudos filosóficos e históricos**. Campinas: AFHIC, 2006.

MOSCHETTI, M. **A Unificação do Cosmo: o rompimento de Galileu com a distinção aristotélica entre céu e Terra**. 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

NASCIMENTO, C. A. R. **De Tomás de Aquino a Galileu**. Coleção Trajetória 2. Campinas: IFCH: Unicamp, 1995.

PALMERINO, C. Galileo's and Gassendi's solutions to the *rota aristotelis* paradox: a bridge between matter and motion theories. In: LÜTHY; MURDOCH; NEWMAN (Ed.). **Late medieval and early modern corpuscular matter theories**. Brill: Leiden, 2001.ww

Os princípios metafísicos e as suposições cartesianas sobre a natureza da matéria

Paulo Tadeu da Silva

Universidade Federal do ABC (UFABC)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

E-mail: paulo.tadeu@ufabc.edu.br

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/03/2016.

Resumo: Este artigo visa apresentar algumas hipóteses interpretativas quanto ao papel dos princípios metafísicos nas suposições cartesianas sobre a natureza da matéria. Trata-se de uma avaliação preliminar, na qual analiso a teoria cartesiana da matéria em três de seus textos: *O mundo*, *Os meteoros* e os *Princípios de filosofia*. Se as evidências presentes no primeiro e terceiro desses textos indicam o papel de tais pressupostos na constituição da teoria cartesiana da matéria, o segundo não parece permitir o mesmo tipo de conclusão.

Palavras-chave: Matéria. Metafísica. Filosofia natural. Filosofia moderna. Mecanicismo.

Metaphysical principles and Cartesian assumptions about the nature of matter

Abstract: This paper presents some interpretative hypotheses about the role of the metaphysical principles in Cartesian assumptions about the nature of matter. This is a preliminary evaluation, in which I analyze the Cartesian theory of matter in three of his texts: *The World*, *The Meteors* and the *Principles of Philosophy*. If the evidences in the first and third of these texts indicate the role of such assumptions in the constitution of the Cartesian theory of matter, the second does not seem to allow the same kind of conclusion.

Keywords: Matter. Metaphysics. Natural Philosophy. Modern Philosophy. Mechanism.

1 Introdução

Entre 1629 e 1644, Descartes trabalha em um conjunto de textos dedicados à filosofia natural nos quais apresenta sua teoria sobre a natureza da matéria. Essa teoria é formulada pela primeira vez em *O Mundo ou tratado da luz*, posteriormente em *Os meteoros* e, finalmente, nos *Princípios de filosofia*. Como o autor adverte na sexta parte do *Discurso do método*, as concepções com as quais inicia *A dióptrica* e *Os meteoros* (as quais estão diretamente relacionadas com a natureza da matéria) são por ele denominadas como suposições (cf. AT, 6, p. 76). É nesse mesmo momento que Descartes trata da relação entre as causas por ele supostas e os efeitos que delas decorrem. Ciente das eventuais críticas a essa relação, ele diz, na sexta parte do *Discurso do método*:

E não se deve imaginar que cometo nisso o erro que os lógicos chamam de círculo, pois, como a experiência torna muita certa a maior parte desses efeitos, as causas, das quais os deduzo, não servem tanto para prová-los como para explicá-los, mas, bem ao contrário, elas é que são provadas por eles. (AT, 6, p. 76).

O modo como Descartes refere-se ao papel que as causas e os efeitos têm em suas explicações sobre os fenômenos naturais conduz ao exame da relação indicada nesse momento do *Discurso do método*, tendo em vista as obras nas quais ele expõe suas suposições sobre a natureza da matéria. Tais suposições desempenham uma função central tanto na explicação dos fenômenos físicos quanto na construção de sua cosmologia¹. Nesse sentido, meu propósito consiste em avaliar a teoria cartesiana da matéria nas formulações presentes em *O Mundo*, em *Os meteoros* e nos *Princípios de filosofia*, levando em consideração o vínculo entre a sua postura mecanicista e os seus pressupostos metafísicos, particularmente aqueles relacionados com a intervenção divina na criação da matéria e seu comportamento.²

As suposições sobre a natureza da matéria têm um papel fundamental em diversos autores do século XVII, bem como uma função central para o desenvolvimento da concepção mecanicista que caracteriza a filosofia natural do período³. Tal papel não seria

diferente em Descartes. Com efeito, sua concepção sobre os constituintes últimos da matéria serve como um dos fundamentos para a construção de sua filosofia natural, seja naquilo que diz respeito aos fenômenos cosmológicos, seja com respeito à explicação da natureza e do comportamento da luz ou, ainda, em sua exposição sobre os fenômenos meteorológicos. De fato, tais domínios são objeto das obras acima referidas, nas quais a sua concepção de matéria tem uma função muito importante. Entretanto, o foco central de minha exposição não está dirigido propriamente à explicação desses fenômenos, mas ao modo como Descartes formula e desenvolve sua teoria sobre a matéria. É precisamente nesse sentido que pretendo avaliar as suposições presentes nesses três textos, mostrando em que medida as formulações de cunho mecanicista, claramente amparadas pelo recurso à experiência e pelas analogias mecânicas, são articuladas com pressupostos metafísicos. A articulação de uma concepção mecanicista da matéria com determinados pressupostos metafísicos estabelece as linhas gerais do seguinte problema: em que medida a teoria cartesiana da matéria exige a adoção de um conjunto de pressupostos metafísicos que a fundamentem?⁴

2 Algumas hipóteses e suas dificuldades

Como afirmei anteriormente, a teoria cartesiana da matéria é apresentada em três textos. A primeira formulação aparece em *O mundo*, obra escrita entre 1629 e 1633. As evidências sobre a composição desse texto podem ser encontradas na correspondência de Descartes, principalmente nas cartas endereçadas a Mersenne, como advertem Battisti e Donatelli, tradutores de uma das edições brasileiras da obra (cf. DESCARTES, 2009 [1632], p. 7). De fato, as referências ao processo de composição do *Mundo* estão presentes em diversas dessas cartas, como, por exemplo: aquelas redigidas em 13 de novembro de 1629, 18 de dezembro de 1629, 25 de fevereiro de 1630, 15 de abril de 1630, 25 de novembro de 1630, 23 de dezembro de 1630, 05 de abril de 1632, 03 de maio de 1632, 10 de maio de 1632, junho de 1632 e 27 de julho de 1632. Além dessas cartas, nas quais Descartes relata seus avanços na redação e revisão do texto, é preciso lembrar ainda da famosa carta redigida em novembro de 1633, na qual ele comunica sua desistência de publicar *O Mundo*,

decisão que reitera em outras cartas endereçadas a Mersenne, como as de fevereiro de 1634 e março de 1634.

É também nesse mesmo período da correspondência de Descartes que podemos encontrar alguns breves pronunciamentos do autor quanto à natureza da matéria. Tomo como ilustrativas desse assunto duas cartas. Na primeira delas, redigida em 15 de abril de 1630 e remetida a Mersenne, Descartes descreve muito rapidamente qual seria a natureza dos corpos e da matéria que os compõem, rejeitando em sua explicação a existência dos átomos e do vazio e considerando a existência de uma “substância extremamente fluida e sutil” que preenche os poros dos corpos (cf. AT, 1, p. 139-40)⁵. Na segunda, escrita em 2 de junho de 1631 e endereçada a Reneri, Descartes diz ao seu correspondente que imagine o ar como uma lâ e, o éter, que está em seus poros, como turbilhões de vento, que se movem no interior desta lâ (cf. AT, 1, p. 205). As explicações contidas nessas duas cartas, ainda que muito rápidas, estão intimamente relacionadas com o modo como Descartes tratará a natureza dos corpos e da matéria no *Mundo* e em obras posteriores, como *Os meteoros* e *Os princípios de filosofia*. Tais explicações antecipam dois aspectos fundamentais de sua teoria da matéria: a suposição de uma matéria sutil e o uso de analogias para a descrição e a explicação da constituição da matéria. Posto isso, consideremos inicialmente a formulação presente em *O Mundo*. Ao explicar como o fogo, ou uma flama, queima os corpos, Descartes afirma:

Quando ela queima uma madeira ou alguma outra matéria semelhante, podemos ver a olho nu que ela move as pequenas partes dessa madeira e as separa umas das outras transformando, assim, as mais sutis em fogo, em ar e em fumaça e deixando as mais grossas como cinzas. Que alguém imagine, se o quiser, nessa madeira, a forma do fogo, a qualidade do calor e a ação que a queima como coisas todas elas diferentes; quanto a mim, que temo me enganar se supuser algo mais que o que vejo aí dever existir necessariamente, contento-me em conceber o movimento de suas partes. Com efeito, atei fogo nela, ponde o calor e fazei que ela queime tanto quanto desejardes; se não supuserdes, além disso, que haja alguma de suas partes que se mova ou que se desprenda de suas vizinhas, eu não poderei imaginar como ela sofrerá alguma alteração ou mudança [...].

Agora, dado que não me parece possível conceber que um cor-

po possa mover um outro a não ser movendo também a si mesmo, disso eu concluo que o corpo da flama que age contra a madeira é composto de pequenas partes que se movem separadamente umas em relação às outras com um movimento muito rápido e muito violento e que, movendo-se desse modo, impelem e movem consigo as partes dos corpos que tocam e que não lhes fazem demasiada resistência. (DESCARTES, 2009 [1633], p. 23-5).

Um pouco mais adiante, ainda no segundo capítulo, encontramos o seguinte:

Há mesmo várias experiências que favorecem essa opinião; com efeito, ao simplesmente friccionarmos as mãos, elas se aquecem, e qualquer outro corpo pode também ser aquecido sem ser posto perto do fogo, desde que simplesmente seja agitado ou sacudido de tal maneira que várias de suas pequenas partes se movam e possam mover consigo aquelas de nossas mãos. (DESCARTES, 2009 [1633], p. 29).

Descartes define a matéria como composta de pequenos corpúsculos cujo movimento explica a diferença entre corpos duros e líquidos, como ele afirma no terceiro capítulo de *O Mundo* (cf. DESCARTES, 2009 [1633], p. 35). Desse modo, a matéria e os corpos possuem os mesmos constituintes, cujas qualidades são de natureza geométrica e mecânica, ou seja, os corpúsculos têm uma figura, um determinado tamanho e um dado movimento. São precisamente tais qualidades que permitem a Descartes tratar diversos fenômenos naturais em termos mecânicos e matemáticos, o que podemos notar tanto na explicação de fenômenos terrestres (tais como os meteorológicos, que serão objeto de *Os meteoros*) quanto de fenômenos celestes (discutidos em *O mundo* e nos *Princípios de filosofia*). É importante notar que ao determinar a natureza da matéria e dos corpos, tal como expresso nas duas passagens acima transcritas, Descartes não faz menção à ação de Deus nem às causas dos movimentos das partes da matéria ou dos corpos⁶. O modo como ele trata a matéria e os corpos parece exigir apenas que as hipóteses por ele aventadas possam dar conta dos efeitos que devem ser explicados, o que nos remete à advertência que ele faz na sexta parte do *Discurso do método*, à qual me referi anteriormente. No quinto capítulo de *O mundo*, após descrever os três elementos

que estão presentes no mundo (fogo, ar e terra), os quais são distinguidos segundo o movimento das partes que os compõem, o que faz que os dois primeiros elementos (fogo e ar) sejam líquidos bastante sutis e, o terceiro (a terra), duro, Descartes afirma:

E se achardes estranho que, para explicar tais elementos, não me sirva em absoluto das qualidades que se nomeiam “calor”, “frio”, “umidade” e “secura” – como fazem os Filósofos –, dir-vos-ei que essas qualidades me parecem ter, elas mesmas, necessidade de explicação e que, se não me engano, não somente essas quatro qualidades, mas também todas as outras, inclusive todas as formas dos corpos inanimados, podem ser explicadas sem que seja necessário supor, para tal efeito, nenhuma outra coisa em sua matéria além *do movimento, do tamanho, da figura e da disposição de suas partes*. Em sequência a isso, poderei facilmente vos fazer entender por que não admito outros elementos para além dos três que descrevi; pois a diferença que deve existir entre eles e os outros corpos, que os Filósofos chamam “mistos” ou “mesclados” e “compostos”, consiste no fato de que as formas desses corpos mesclados contêm em si sempre algumas qualidades que se opõem e se perturbam, ou ao menos, que não tendem à conservação mútua, ao passo que as formas dos elementos devem ser simples e ter exclusivamente qualidades que concordem entre si de modo tão perfeito que cada uma tenda à conservação de todas as demais. (DESCARTES, 2009 [1633], p. 59 e 61, grifos meus)

Como podemos notar, Descartes não faz referência a qualquer outro princípio ou suposição suplementar para explicar a natureza dos elementos que compõem o mundo ou a matéria que forma os corpos, além daqueles anteriormente indicados. O tratamento que ele confere ao problema de explicar a natureza das coisas materiais indica, até esta passagem do texto, o posicionamento de um filósofo natural, mas não propriamente de um metafísico preocupado em fundamentar a natureza e o comportamento da matéria por meio de uma ação divina. Mas a coisa não caminha somente dessa maneira, pois Deus aparecerá no sexto capítulo, quando Descartes apresenta a descrição de um novo mundo e das qualidades da matéria que o compõem. É precisamente nesse momento que Deus assume um papel central quanto à criação e ordenação desse novo mundo. O primeiro aspecto a ser observado diz respeito, portanto, ao papel criador de Deus. Como afirma Descartes “suponhamos que Deus crie

novamente ao redor de nós tanta matéria que, de qualquer lado que nossa imaginação possa se estender, ela não perceba mais nenhum lugar que esteja vazio.” (DESCARTES, 2009 [1633], p. 73). Mais adiante, logo após rejeitar a concepção de matéria primeira tal como concebida pela tradição aristotélica e escolástica – a qual considera incompreensível –, Descartes apresenta sua concepção de matéria:

Concebamo-la como um verdadeiro corpo, perfeitamente sólido, que preencha por igual todos os comprimentos, as larguras e profundidades desse grande espaço em meio ao qual detivemos nosso pensamento, de sorte que cada uma de suas partes ocupe sempre uma parte desse espaço de tal modo proporcional a seu tamanho que não poderia preencher uma maior ou se comprimir em uma menor, nem permitir que, enquanto nele permanecer, uma outra encontre aí algum lugar. (DESCARTES, 2009 [1633], p. 75).

Ele supõe ainda que a matéria pode ser dividida em diversas partes e figuras, capazes de receber todos os movimentos que podemos conceber. E nesse momento, mais uma vez, Deus assume um papel central, pois é ele que divide a matéria nessas várias partes e figuras – sem que haja entre elas qualquer vazio – conferindo-lhes movimento desde o primeiro momento da criação e mantendo tal movimento por meio das “leis ordinárias da natureza” (cf. DESCARTES, 2009 [1633], p. 77).

Por fim, ele considera se sua concepção de mundo poderia ou não ser admitida, tendo em vista sua clareza ou alguma eventual obscuridade em suas suposições. É nesse momento que afirma: “[...] podendo imaginar distintamente tudo o que nele coloco, é certo que, ainda que não haja nada disso no antigo mundo, Deus pode, não obstante, criá-lo em um novo, pois é certo que Ele pode criar todas as coisas que podemos imaginar.” (DESCARTES, 2009 [1633], p. 81).

Mais adiante, já no sétimo capítulo, o poder criador de Deus é explorado de modo mais forte, não apenas em virtude da criação da natureza, mas também porque a conserva e a ela impôs certas leis. Uma vez que Deus continua a conservar a natureza do modo como a criou e, além disso, que sua ação é sempre a mesma, as mudanças que ocorrem na natureza devem ser resultado daquilo que o autor denomina de “leis da natureza”, as quais ele passa a

explicar na sequência do texto sem, entretanto, como ele mesmo diz, embrenhar-se mais profundamente em considerações metafísicas (cf. DESCARTES, 2009 [1633], p. 85).

Como sabemos, Deus terá um papel igualmente importante nos *Princípios de filosofia*, quando será tomado como a causa primeira e mais universal do movimento (cf. DESCARTES, 2006 [1644], p. 75). Contudo, além dessa causa, Descartes refere-se àquelas denominadas “segundas” e “particulares”, a saber, as leis da natureza. Ora, não obstante Deus seja tomado como causa primeira e universal, as causas segundas e particulares serão responsáveis pela explicação das mudanças de estado e movimento dos corpos. Se a explicação dos fenômenos naturais exige, em *O mundo* e nos *Princípios de filosofia*, a suposição de pressupostos metafísicos, tal como o papel da ação divina, o mesmo pode ser afirmado quando levamos em consideração *Os meteoros*? Minha resposta não está inteiramente construída, entretanto, acredito que alguns aspectos relacionados com outros textos de Descartes permitam vislumbrar o que tenho em mente.

Tendo em vista os temas presentes nos dez discursos que compõem *Os meteoros*, o principal objetivo de Descartes consiste em apresentar uma teoria sobre a composição física dos corpos terrestres e, com ela, um conjunto de explicações sobre diferentes fenômenos meteorológicos, isto é, fenômenos que observamos sobre a terra e no céu próximo (cf. BEYSSADE & KAMBOUCHNER, 2009, p. 17). Segundo Buzon, “*Os meteoros* são uma amostra de física não escolástica, explicando os fenômenos terrestres pela figura e o movimento, utilizando modelos mecânicos, e não mais pelas ‘formas’ e ‘qualidades’ da física antiga.” (BEYSSADE & KAMBOUCHNER, 2009, p. 16). Como adverte Buzon, com a desistência de publicar *O mundo*, a única solução que então se apresentou a Descartes foi publicar obras relativas à física, mas não uma física, com o objetivo de “suscitar novas experiências e fazer assim progredir o conhecimento dos fenômenos” (BEYSSADE & KAMBOUCHNER, 2009, p. 22). Tal interpretação nos permite entender a diferença de caráter entre dois textos. De fato, enquanto em *O mundo* Descartes utiliza alguns fundamentos de ordem metafísica (como o papel de Deus na criação e conservação do mundo material), em *Os meteoros* não encontramos qualquer preocupação desse tipo. Assim, trata-se, como afirma Buzon, de um texto preocupado com a explicação dos fenômenos físicos e, desse modo, circunscrito ao âmbito da filosofia

natural. Entretanto, ainda que haja razões para sustentar esse tipo de interpretação, é preciso reconhecer que ela não está imune a dificuldades. E isso em virtude daquilo que encontramos na sexta parte do *Discurso do método*.

Além da passagem concernente à relação entre causa e efeito, à qual já fiz referência, é preciso chamar a atenção para outros momentos desse texto. Descartes abre a sexta parte do *Discurso do método* fazendo alusão à desistência de publicar *O mundo* e ao caráter daquilo que nele sustentara. É nesse momento que ele diz:

Mas, tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à física e, começando por pô-las à prova em diversas dificuldades particulares, notei até onde elas podiam conduzir e o quanto diferem dos princípios que foram empregados até o presente [...] elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida e que, no lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, pode-se encontrar uma prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, poderíamos emprega-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são apropriados e, assim, tornar-nos como que mestres e possuidores da natureza. (AT, 6, p. 61-2).

A declaração que Descartes faz nesse momento é muito significativa e, a meu ver, demonstra a tensão que existe entre três dos seus textos: *O mundo*, *Os meteoros* e os *Princípios de filosofia*. E isso porque, enquanto no primeiro e no terceiro deles, podemos encontrar o uso de determinados princípios metafísicos que visam fundamentar algumas de suas hipóteses, no segundo esse tipo de estratégia não é tão evidente. Como afirma Garber (2001), há uma clara diferença na exposição feita em *A dióptrica* e em *Os meteoros*, se comparados aos *Princípios de filosofia*, por exemplo. De fato, como sustenta Garber, os dois primeiros textos são hipotéticos e neles Descartes não apresenta os primeiros princípios de seu sistema, pois acreditava que seu público não estaria preparado para tanto (cf. GARBER, 2001, p. 44 e 93). Parece-me que um dos elementos para compreender essa tensão está no abandono daquela filosofia especulativa à qual ele refere-se, em prol de uma filosofia prática que permitiria dominar a natureza. Assim, tal filosofia prática estaria associada a um conhecimento técnico e amparada na experiência. Quanto a este

último aspecto, o auxílio da experiência, a seguinte passagem da sexta parte do *Discurso* mostra a importância que Descartes lhe dá:

Eu havia mesmo notado, no que tange às experiências, que elas são tão mais necessárias quanto mais avançados estamos no conhecimento. Pois, no início, é melhor servirmo-nos apenas daquelas que se apresentam por si mesmas aos nossos sentidos, e que não poderíamos ignorar, contanto que lhes dediquemos o pouco que seja de reflexão, do que procurar as mais raras e elaboradas, cuja razão é que essas mais raras frequentemente enganam, quando não são ainda conhecidas as causas das mais comuns, e que as circunstâncias das quais elas dependem são quase sempre tão particulares e tão pequenas, que é muito difícil percebê-las. (AT, 6, p. 63).

Ainda que a ordem que Descartes afirma ter seguido em suas investigações (o que ele expõe na continuidade da passagem acima) faça referência, no primeiro momento, aos princípios ou primeiras causas de tudo o que existe no mundo, bem como a Deus, como criador da natureza e das sementes que ele colocou em nossas almas, será justamente a experiência o grande guia⁷ para as explicações que ele oferece ao seu leitor nos “ensaios particulares”.⁸ Neles, a experiência encontra-se articulada com dois expedientes amplamente utilizados pelo autor, o recurso aos aparatos técnicos⁹ e o uso de analogias mecânicas¹⁰, os quais lhe permitem explicar não somente diversos fenômenos meteorológicos, mas também a maneira como os corpúsculos que compõem a matéria e os corpos terrestres comportam-se e dão origem aos fenômenos por ele abordados.

Ao abandonar a publicação de *O mundo*, Descartes parece ter optado por uma estratégia explicativa que não coloca em evidência as considerações metafísicas quanto à origem e conservação da matéria, nem tampouco quanto à causa primeira dos movimentos. A maneira como ele desenvolve *Os meteoros* é, talvez, uma prova disso. Isso certamente não significa que o autor dispense algumas suposições, com as quais ele abre o primeiro discurso daquele ensaio de 1637. De fato, ao referir-se àquilo que compõem a água, a terra, o ar e todos os outros corpos terrestres, Descartes retorna àquela definição de matéria presente em *O Mundo*, recusando o vazio e supondo a existência de uma matéria sutil que preenche os intervalos entre os corpúsculos. Contudo, ao fazê-lo, utiliza analogias para

fazer entender o que tem em mente, quando diz, por exemplo, que as partes da água são como pequenas enguias. Nada nesse momento conduz, ou ao menos parece conduzir, à noção de substância extensa que encontramos no artigo 53 da primeira parte dos *Princípios de filosofia*, texto no qual ele recupera as teses metafísicas desenvolvidas nas *Meditações metafísicas*. Pelo contrário, ela nos remete ao mesmo tipo de analogia presente na carta a Renner, anteriormente referida.

3 À guisa de conclusão

Como adverti, este artigo constitui uma primeira aproximação do problema aqui considerado. Tal problema está envolvido com dificuldades de diversas ordens, dentre as quais se coloca inclusive a de sustentar se a concepção cartesiana da matéria, mesmo na forma como está apresentada em 1637, deve ou não ser tomada como metafísica. Em caso positivo, será preciso compreender em que sentido ela o é nos dois primeiros ensaios que acompanham o *Discurso do método*. Nesse caso, será preciso mostrar de que maneira a metafísica tem um papel relevante em determinadas passagens desses ensaios, tal como aquela presente no primeiro discurso de *A dióptrica*, na qual encontramos o seguinte:

Observai uma cuba, em tempo de colheita, toda repleta de uvas meio esmagadas, em cujo fundo foi feito um ou dois orifícios, como *A* e *B*, por onde possa escoar o vinho que a cuba contém. Depois pensai que, não existindo vazio na natureza, tal como declaram quase todos os filósofos, e existindo, entretanto, muitos poros em todos os corpos que percebemos em torno de nós, como a experiência pode mostrar muito claramente, é necessário que esses poros sejam preenchidos com alguma matéria muito sutil e muito fluida, que se estende sem interrupção desde os astros até nós. (AT, 6, p. 86-7).

Em caso negativo, isso exigirá explicar por que, em 1644, Descartes volta a articular a natureza e o comportamento dos corpos materiais com determinados pressupostos metafísicos. Essa é uma tarefa que não pretendo cumprir neste momento, reservando-a para um momento mais oportuno e tomando como eixo inspirador aquilo que encontramos em dois comentadores do autor.

O primeiro deles, Gary Hatfield, inicia seu texto “Reason, Na-

ture and God in Descartes”, afirmando justamente que Descartes foi um cientista antes de tornar-se um metafísico. O “primeiro” Descartes encontrava-se envolvido com o estudo da matemática, da música, da óptica e da mecânica. O Descartes maduro é resultado da sua “virada metafísica”, claramente envolvida com o emprego de argumentos céticos, a apresentação de argumentos metafísicos sobre a existência de Deus, a distinção entre corpo e alma, bem como com a descoberta da fundamentação metafísica de sua física (cf. HATFIELD, 1993, p. 259).

O segundo comentador, Roger Texier, no livro intitulado *Descartes physicien*, fornece alguns elementos importantes para a interpretação da relação entre física e metafísica em Descartes. Destaco aqui apenas dois desses elementos. O primeiro diz respeito ao seu postulado central: há uma distinção que não pode ser perdida de vista, aquela entre a “física em construção” e “a física constituída” (cf. TEXIER, 2008, p. 246). A primeira, está presente em *O mundo e Os meteoros*; a segunda, nos *Princípios de filosofia*. Apenas a segunda oferece a “imagem ideal de uma obra, na qual física e metafísica estão ordenadas e hierarquizadas uma em relação à outra” (TEXIER, 2008, p. 246). O segundo elemento está relacionado com a física em construção. Segundo Texier, “A física de Descartes em vias de elaboração priva-se alegremente de sua metafísica” (TEXIER, 2008, p. 254).

Notas

- 1 O papel da teoria cartesiana da matéria na elaboração da física e da cosmologia do autor está particularmente presente em quatro de seus textos: *O mundo ou tratado da luz*, *A dióptrica*, *Os meteoros* e *Os princípios de filosofia*. No VIII Encontro da Associação de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul (AFHIC), realizado em 2012, apresentei um trabalho intitulado “A natureza da matéria e a explicação cartesiana dos fenômenos meteorológicos”, no qual discuto a relação entre as hipóteses cartesianas sobre a natureza da matéria e a explicação de alguns fenômenos meteorológicos. Uma avaliação sobre a relação entre a teoria da matéria e a cosmologia cartesiana encontra-se no artigo “A teoria da matéria e as hipóteses cosmológicas de Descartes” (TOSSATO & DA SILVA, 2014).
- 2 A avaliação aqui apresentada ainda é preliminar. Como ficará evidente ao longo da exposição, o texto procura levantar algumas dificuldades e alternativas de interpretação, mas não contém uma posição final quanto ao problema que estou investigando.
- 3 Para uma análise sobre a física e seus fundamentos no período moderno ver Garber (2008). Com respeito à relação entre o corpuscularismo e o surgimento do

- mecanicismo ver Gaukroger (2012, p. 253-322).
- 4 Parece não haver qualquer dúvida quanto ao papel central de determinados pressupostos metafísicos na filosofia natural de Descartes, notadamente em *O mundo* e *Os princípios de filosofia*. Um dos aspectos centrais nesse contexto diz respeito à ação divina e as causas do movimento. A esse respeito, ver Barra (2003). Não obstante a relação entre metafísica e filosofia natural nessas obras, parece-me oportuno verificar se essa relação pode ser rigorosamente notada em outros textos, particularmente em um dos ensaios que acompanham o *Discurso do método*, a saber, *Os meteoros*. Nesse contexto, a preocupação central consiste em verificar em que medida a explicação de fenômenos naturais está necessariamente articulada com a função de Deus na criação da matéria e na regulação de seu comportamento.
 - 5 Como sabemos, os argumentos cartesianos contra a existência do vazio estão presentes tanto em *O mundo* quanto nos *Princípios de Filosofia*. Embora Descartes conceba os corpos como compostos de partículas extremamente pequenas, ele não aceita a hipótese atomista central: a existência dos átomos e do vazio. Gassendi, por sua vez, é um defensor incansável do atomismo, inspirado principalmente por Epicuro e Lucrecio. Seu posicionamento atomista está presente no *Syntagma philosophicum*, redigido entre 1649 e 1655, especialmente na primeira seção do terceiro livro da *Física*, intitulado “O princípio material, isto é, a matéria primeira das coisas” (cf. GASSENDI, 2009)
 - 6 A referência às causas aparecerá mais adiante, no terceiro capítulo de *O Mundo*, quando, referindo-se ao movimento das pequenas partes que compõem os corpos, ele afirma: “Não me detenho a procurar a causa de seus movimentos, pois me é suficiente pensar que essas pequenas partes começaram a se mover tão logo o mundo tenha começado a existir” (DESCARTES, 2009 [1633], p. 31). Já no sexto capítulo, encontramos a suposição de que Deus dividiu a matéria em suas pequenas partes e lhes conferiu o movimento (cf. DESCARTES, 2009 [1633], p. 77).
 - 7 Quanto ao recurso à experiência em Descartes, bem como sua articulação com o ideal de certeza científica e o uso de hipóteses, ver Donatelli (2002) e Andrade (2006).
 - 8 É desta forma que Descartes refere-se aos ensaios que acompanham o *Discurso do método* (cf. AT, 6, p. 75)
 - 9 Quanto a esse aspecto, veja-se particularmente o nono e o décimo discursos de *A Dióptrica*, dedicados, respectivamente, à descrição das lunetas e à maneira de talhar vidros.
 - 10 Dois exemplos deste tipo de recurso podem ser encontrados em *Os Meteoros*. O primeiro está no segundo discurso, quando Descartes explica o comportamento das partes da matéria que compõem os vapores e as exalações (cf. AT, 6, p. 242-3). O segundo está no quarto discurso, quando Descartes utiliza uma eolípila para explicar como os ventos são produzidos (cf. AT, 6, p. 265-6).

Referências

ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). **Œuvres de Descartes**. Paris: Vrin/Centre National du Livre, 2000. 11 v. (AT)

ANDRADE, E. O. M. Hipótese e experiência na constituição da certeza científica em Descartes. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 16, n. 2, p. 259-280, jul.-dez. 2006.

BARRA, E. S. O. A metafísica cartesiana da causa dos movimentos: mecanicismo e ação divina. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 299-322, jul.-set. 2003.

BEYSSADE, J. M & KAMBOUCHNER, D. (Ed.). **René Descartes. Œuvres complètes**. v. 3: Discours de la méthode et essais. Paris: Gallimard, 2009 [1637].

DESCARTES, R. **Princípios de filosofia**. Trad. J. Gama. Lisboa: Edições 70, 2006 [1644].

_____. **O mundo ou tratado da luz**. Trad. Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2009 [1633].

_____. **O mundo ou tratado da luz/O homem**. Tradução de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora UNICAMP, 2009 [1633].

DONATELLI, M. C. DE O. F. A necessidade da certeza na explicação científica cartesiana e o recurso à experiência. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 12, n. 1-2, p. 257-268, jan.-dec. 2002.

GASSENDI, P. **Le principe matériel**. Tradução, introdução e notas de Sylvie Taussig. Turnhout: Brespols, 2009.

GARBER, D. **Descartes embodied**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

GARBER, D. Physics and foundations. In: PARK, C.; DASTON, L. (Ed.). **The Cambridge history of science**. Vol. 3 Early modern science. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GAUKROGER, S.. **The emergence of scientific culture: science and shaping of modernity 1210-1685**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HATFIELD, G. Reason, nature and God in Descartes. In: VOSS, S. (Ed.). **Essays on the philosophy and science of René Descartes**. New York: Oxford University Press, 1993.

TEXIER, R. **Descartes physicien**. Paris: L'Harmattan, 2008.

TOSSATO, C. R. & DA SILVA, P. T. A teoria da matéria e as hipóteses cosmológicas de Descartes. **Revista Ideação**, Feira de Santana, n. 29, p. 121-146, jan./jun..2014.

Nota sobre o vocabulário do movimento nas Leis da Natureza dos Princípios de Descartes

Márcio Augusto Damin Custódio

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas

E-mail: msdamin@unicamp.br

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/03/2016.

Resumo: Este artigo explora o vocabulário do movimento construído por Descartes para apresentar as três leis do movimento e as sete regras sobre a colisão entre dois corpos que se encontram no texto dos *Princípios*. O artigo explica em que sentido se diz que o movimento é modo recíproco de dois corpos vizinhos. Explica, também, como o movimento, sendo um modo, pode possuir um modo, sua determinação. Por fim, o artigo especula se este vocabulário sustenta uma concepção ocasionalista do movimento de colisão de corpos. Para isso, explora o uso da expressão *quantum in se est* nas leis da natureza.

Palavras-chave: Causa. Ocaso divino. Lugar. Modo. *Quantum in se est*.

Notes on the Vocabulary of Movement in the Laws of Nature in Descartes' Principles

Abstract: This paper deals with the vocabulary of movement, built by Descartes to present the three laws of motion and the seven rules on collision between two bodies, as found in Principles. It also explains in what sense it is said that movement is reciprocally attributed to two neighboring bodies. It explains how movement, being a mode, also can have a mode, the one that is its determination. Finally, the paper speculates if the vocabulary presented supports an occasionalist interpretation of movement of collision of bodies. In order to do so, it explores the usage of the phrase *quantum in se est* in the laws of nature.

Keywords: Cause. Divine decline. Place. Mode. *Quantum in se est*.

O mundo para Descartes é constituído pela substância extensa ou matéria, descrita geometricamente. A matéria, por seu turno, divide-se em corpos quando se lhe agrega movimento e repouso. Assim, duas partes contíguas da substância extensa formam conjuntamente um corpo por seu repouso recíproco. Tal corpo, por seu turno, distingue-se de outro por seu movimento recíproco. O movimento, ou a descrição cinemática da matéria, é, ao lado da forma, modo primeiro da substância extensa, sendo que um, o movimento, possui determinações e outro, a forma, possui superfícies, ambos sendo entendidos como conceitos quantitativos. Deve-se acrescentar a esta construção o princípio de conservação que tem função reguladora no movimento dos corpos.

É matéria de debate entre os comentadores como Descartes explica o funcionamento do movimento no momento do impacto de um corpo com outro. Há duas linhas de interpretação, aquela que concebe o funcionamento por meio do ocaso divino¹ e aquela que o concebe como natural². Estou convencido de que as duas interpretações não são incompatíveis, uma vez que enfatizam aspectos distintos do movimento³. Tratar da noção de força⁴ como ocaso divino enfatiza o recurso de Descartes à transcendência para lidar com a atividade da substância extensa, uma vez vedado o recurso a qualidades ocultas, reais ou espíritos vitais.⁵ Em outras palavras, Descartes substitui as formas substanciais típicas do aristotelismo medieval por outra causa, que preserve como fundamento do mundo apenas a substância extensa⁶. Este problema, do qual já tratei em outro momento,⁷ aparece no vocabulário construído por Descartes para apresentar o movimento e a colisão nos Princípios, especialmente nos artigos que introduzem, expõem e explicam as três leis da natureza e as sete regras de colisão. O propósito desse artigo é apresentar noções relevantes desse vocabulário. Desse modo, procuro esclarecer porque se diz do movimento que ele é recíproco, porque se diz que ele ocorre na vizinhança, ou de uma vizinhança para outra, e não no lugar, ou de um lugar para o outro. Termino tratando brevemente da noção de determinação, que é o modo do movimento. Por movimento deve-se considerar, nos Princípios:

a translação de uma parte da matéria, ou de um corpo, da vizinhança daqueles corpos que a tocam de modo imediato e são considerados como em repouso para a vizinhança de outros. Por 'corpo' ou 'parte da matéria' entendo tudo que é transfe-

rido de uma única vez, mesmo se consistir de muitas partes que possuam outros movimentos. E digo que é uma translação, e não força ou ação de transferir, para mostrar que está sempre no móvel, não no motor, porque ambos não são comumente distintos de modo suficientemente preciso; e é somente um modo, não uma coisa subsistente, assim como a figura é um modo de uma coisa figurada ou o repouso de uma coisa em repouso. (DESCARTES, 1996, p. 53-54, grifos do autor).⁸

O movimento pode ser compreendido como a “ruptura instantânea” de um corpo com corpos circunvizinhos.⁹ Ele é modo do corpo e, em uma colisão, é recíproco aos corpos que colidem.¹⁰ Para compreender a reciprocidade do modo, é necessário primeiro compreender que movimento e causa são distintos. Não sendo causa motora, o movimento é dito recíproco por estar presente tanto no corpo que se move, quanto na vizinhança para a qual o corpo se move. A noção de reciprocidade do movimento dá-se pela referência a dois corpos, o móvel e seu vizinho¹¹. O termo “vizinhança” (*vicinia*) substitui a noção de lugar do aristotelismo¹² com o propósito de sustentar que o mesmo movimento é dito tanto de um corpo quanto de outro corpo que lhe seja contíguo, como esclarece Descartes:

Eu acrescentei, ademais, que a translação ocorre de uma vizinhança de corpos contíguos para a vizinhança de outros, e não de um lugar para outro, porque como expliquei anteriormente, ‘lugar’ é compreendido de muitos modos e depende de nosso pensamento: mas quando pelo movimento nós compreendemos a translação que ocorre da vizinhança de corpos contíguos, então, uma vez que somente um conjunto de corpos pode ser contíguo no mesmo momento de tempo, não podemos atribuir diferentes movimentos ao móvel ao mesmo tempo, mas apenas um. (DESCARTES, 1996, p. 55, grifos do autor).

Ademais, como se nota na passagem, o movimento recíproco entre dois corpos, o do móvel e seu vizinho, é denominado “translação” (*translatio*) para que se possa enfatizar que os corpos trocaram de vizinhança num dado intervalo de tempo no qual deixaram de ser contíguos. O movimento tratado como a translação segundo a reciprocidade da vizinhança é pura ação, distingue-se do movimento entendido como potência ou força. Assim compreendido como pura ação, desprovido de qualquer potência, o movimento não possui substancialidade ou natureza, mas é modo da substância extensa:

Assim, se desejássemos atribuir uma natureza própria ao movimento, e não relacionada a alguma outra coisa, quando dois corpos contíguos fossem transferidos, um para uma parte e outro para outra de modo que estejam mutuamente separados, deveríamos dizer que o movimento está tanto em um quanto em outro corpo. (DESCARTES, 1996, p. 57)¹⁴.

A concepção de que o movimento é recíproco ou relacionado a dois corpos é contra-intuitiva. Porém, embora se compreenda o movimento como próprio de um corpo, Descartes insiste que, para o caso do movimento:

tudo que é real e positivo em um corpo que se move, por meio do qual dizemos que se move, é encontrado em outro corpo que lhe é contíguo, mas que nós compreendemos como em repouso. (DESCARTES, 1996, p. 57)¹⁵.

A noção de repouso pode igualmente ser atribuída ao vizinho do corpo que se move, interferindo no sentido em que se diz “reciprocidade” do movimento. Os termos “movimento” e “repouso” devem ser compreendidos de duas maneiras, segundo a contiguidade dos corpos em reciprocidade. Na primeira maneira, quando podem designar o mesmo modo, movimento designa a separação da contiguidade, ao passo que repouso designa a permanência da contiguidade. De outra maneira diferem apenas em razão¹⁶. A dificuldade da explicação do movimento nos Princípios, como nota Des Chene¹⁷ não escapou a Leibniz. Afinal, Descartes parece sustentar que algo real e positivo pode ser, a mesmo tempo, atribuído a duas coisas distintas, o que não é possível:

Se nada mais inere ao movimento, exceto a mudança, segue que não há razão pela qual o movimento devesse ser atribuído a uma coisa e não a outras. Por consequência, o movimento não é real. Assim, com o intuito de dizer que algo se move, requer-se não apenas que mude de posição em relação a outras, mas também que a causa da mudança —força ou ação— esteja nele. (DES CHENE, 1996, p. 261).

Chamo a atenção não para o problema lógico da atribuição recíproca do movimento por parte de Descartes, tema de preferência na passagem de Des Chenes, mas para o que a atribuição

recíproca revela. Leibniz argumenta que se o movimento é recíproco, considerando dois corpos em colisão, não se pode sustentar que pertença mais a um corpo que ao outro. Em outras palavras, o movimento não poderia ser dito pertencer a nenhum dos corpos, uma vez que nada que seja real pode pertencer a duas coisas realmente distintas, exceto se se lançar mão da realidade da causa do movimento. A causa, entretanto, não poderia ser o próprio movimento recíproco, o que coaduna com a interpretação ocasionalista de Descartes, segundo a qual a causa de todo movimento, assim como da transmissão do movimento por impacto não se encontra no corpo móvel, que nada mais é que substância extensa.

Sobre a causa do movimento nos Princípios, Descartes diz de dois modos. Diz-se da “causa geral do movimento” que é Deus e da “causa particular, por meio da qual partes singulares da matéria adquirem movimento que não possuíam antes”, que é expressa pelas leis da natureza (DESCARTES, 1996, p. 61)¹⁹.

Uma primeira conclusão, geral, a que se pode chegar pela eliminação da causa do movimento recíproco, associada a afirmação de que a causa geral do movimento é Deus, é que Descartes isola seu sistema físico, garantindo que este permaneça funcionando sempre a partir do mesmo conjunto de leis. Nessa medida, Deus é princípio de conservação de movimento, entendendo-se com isso que há previsibilidade, constância quanto ao comportamento dos corpos em colisão. Para tanto, é necessário que o mundo permaneça inalterado, sem variação de tamanho, assim como é necessário que o movimento, entendido enquanto totalidade do movimento no mundo, também permaneça inalterado. Esta expressão de inalterabilidade ou permanência marca o anúncio da primeira lei da natureza:

Tudo que é simples e indivisível permanece no mesmo estado na medida do possível (*quantum in se est*), e não muda, exceto por causas externas. Desse modo, se uma parte da matéria é quadrada, podemos ter certeza de que permanecerá quadrada para sempre, a menos que algo externo mude sua forma. Se estiver em repouso, garantimos que não irá se mover, a menos que movida por alguma causa. Se estiver em movimento, do mesmo modo não há razão para pensar que irá cessar seu movimento por sua própria conta, sem auxílio de alguma outra coisa. Assim, podemos concluir que aquilo que se move, na medida do possível mover-se-á para sempre. (DESCARTES, 1996, p. 62).

A lei trata de corpos individuais e determina inalterabilidade para o movimento ou repouso, assim como primeiro trata da inalterabilidade da forma na ausência de causa externa. Nessa medida, afirma que as propriedades de primeira ordem ou modos dos corpos não se alteram sem causa externa. Na lei, aparece a expressão *quantum in se est* longamente tratada por Cohen (1964)²¹ e Gabbey²² quanto a seu significado, que pode ser a capacidade do corpo de permanecer em movimento ou repouso ou pode designar a natureza ou potência natural de um dado corpo. A capacidade do corpo de permanecer em movimento e repouso, por seu turno pode ser compreendida de dois modos. Em sentido negativo, entendendo-se que por ausência de causa externa, o corpo permanece em seu estado, ou em sentido positivo como uma tendência natural a conservar o repouso ou movimento, a despeito da causa externa. Pode-se sustentar que o sentido positivo da conservação do movimento, bem como a concepção de que a expressão *quantum in se est* designa a natureza ou potência natural do corpo, introduz uma *vis impressa* ou *conatus* na substância extensa, algo que Descartes cuidadosamente nega, como fica implícito na seguinte explicação:

Quando digo que globos do segundo elemento esforçam-se para recuar do centro ao redor do qual giram, pode-se supor que *impus* algum pensamento a eles, do qual tal esforço procederia; mas somente por estarem assim localizados e excitados ao movimento é que iram naquela direção, se nenhuma outra causa os impedisse. (DESCARTES, 1996, p. 62)²³.

A passagem nega que a conservação do movimento e do repouso tenha origem na vontade dos corpos naturais. Porém, entendo que a passagem também nos permite compreender que Descartes procura se esquivar de qualquer interpretação positiva da expressão “*quantum in se est*” que pudesse sugerir alguma força interna aos corpos que fosse a causa de seus movimentos, e que fosse transmitida por colisão. Com isso, não se quer dizer que o movimento ocorra desprovido de causa, uma vez que tudo o que existe ou tem sua existência conservada tem uma causa. Ela, contudo, não é natural, mas divina, uma vez que é o poder de Deus que dá e conserva a existência.

A segunda lei afirma que propriedades de segunda ordem, determinações, não se alteram sem uma causa.²⁴ Assim, não apenas um corpo em movimento permanece em movimento não havendo

causa externa que o impeça, mas também seu movimento permanece na mesma direção retilínea, não havendo causa externa:

Toda parte de matéria considerada separadamente nunca tende a continuar em movimento em alguma linha oblíqua, mas somente em linhas retas (DESCARTES, 1996, p. 63); [e na sequência:] É manifesto que tudo que se move é determinado nos instantes individuais em que se continua seu movimento em uma dada direção ao longo de uma linha reta, e nunca ao longo de uma linha curva. (DESCARTES, 1996, p. 63)

Enquanto a análise da primeira lei nos permite compreender que a causa da conservação do movimento é Deus, a análise da segunda esclarece o que, de fato, é conservado: a determinação de que um corpo móvel tem de permanecer em movimento retilíneo em uma dada direção. Esclarecido o tema da causa, nota-se que a segunda lei também revela que o movimento, que é um modo da substância extensa, também pode ter um modo ou, como Descartes havia dito a Hobbes antes dos Princípios, um acidente pode ter um acidente: “Não é absurdo sustentar que um acidente seja o sujeito de outro acidente, como é o caso quando se diz que a quantidade é sujeito de outros acidentes” (DESCARTES, 1996, p. 355)²⁷. Assim, ao término da enunciação da segunda lei, Descartes sustenta que o movimento, ou *quantum in se est* ou *conatus*, que é causado por Deus, assim como também é causada sua determinação, entendendo esta como trajetória retilínea e direção.

A determinação do movimento reaparece como sujeito da terceira lei da natureza, que trata da colisão e, nesta medida não lida com a conservação dos modos e suas determinações nos corpos singulares, como as duas leis anteriores, mas com o único caso mecânico em que a conservação em corpos individuais é rompida²⁸. Para cumprir com seu objetivo, a terceira lei restringe-se a tratar da interação entre dois corpos e assume que os demais casos de colisão envolvendo mais corpos podem ser decompostos em interações corpo-corpo. O processo de decomposição das interações é explicado na Dióptrica, quando se trata da determinação do movimento: “Deve-se notar que a determinação para se mover em uma certa direção, assim como o próprio movimento, pode ser dividido em todas as partes que pudermos imaginar da composição” (DESCARTES, 1996, p. 94)²⁹.

A passagem, ao usar o termo imaginação, poderia dar a entender que a divisão é arbitrária. Porém, a divisão na qual restam dois componentes em uma mesma superfície bidimensional que permita analisar o impacto entre dois corpos tem importância para o sistema do autor. Esta preocupação é expressa em uma breve passagem na correspondência:

A determinação de mover pode ser dividida (digo realmente dividida, e não pela imaginação) em todas as partes que se pode imaginá-la composta; não há razão para concluir que a divisão desta determinação, que é dada pela superfície CBE, que é uma superfície real, qual seja, a do corpo CBE, seja meramente imaginária. (DESCARTES, 1996, p. 94)³⁰.

A determinação, sendo modo do movimento, é equivalente a ele em quantidade. Quando trata da quantidade da determinação, Descartes a compara com a superfície de um corpo. Isso porque a superfície é modo da forma do corpo, de sorte que também seja uma propriedade de segunda ordem, assim como a determinação. Tal qual a superfície tem uma quantidade, que é sua área, também a determinação a tem, e tal qual a superfície pode ser dividida em partes, também ocorre o mesmo com a determinação. Para equivaler à superfície, deve-se acrescentar que a determinação não seja a direção do movimento, assim como também não seja o próprio movimento ou sua parte. De modo semelhante, também se pode dizer que a superfície não é parte da forma. A determinação, nesta medida, não é nem o próprio movimento, nem sua direção em separado do movimento.³¹ Entretanto, que ela parece ser a direção, pode-se inferir pela seguinte passagem:

Deve-se notar que a colisão com a superfície CBE divide a determinação em duas partes, mas não divide a força, e isto não é surpresa, uma vez que a força não pode ser sem a determinação, não obstante a mesma determinação possa juntar-se a uma força maior ou menor e a mesma força possa permanecer a despeito de qualquer mudança na determinação. (DESCARTES, 1996, p. 112-113)³².

Considerando, segundo a passagem, que diferentes movimentos podem ter a mesma determinação, parece que esta equivale a

direção. Ademais, se este é o caso, não parece ser possível atribuir quantidade a determinação. Contudo, pode-se compreender que Descartes refere-se a determinações de partes distintas de dois movimentos sendo igualmente decompostos. Neste caso, pode ocorrer que componentes de cada um dos movimentos possuam a mesma determinação, embora com quantidades distintas de movimento. A passagem seguinte auxilia a esclarecer que a determinação possui quantidade, embora não se possa pensá-la sem movimento:

Porém, acredito que o espanta a palavra determinação, que ele quer considerar sem o movimento, o que é quimérico e impossível. Ao falar de determinação para a direita, quero dizer toda a parte do movimento que está determinada para a direita. (DESCARTES, 1996, p. 251)³³.

Embora a passagem esteja longe de definir o conceito, ela parece ser a mais clara abordagem textual disponível³⁴ e marca o limite de onde se pode avançar na interpretação de determinação: indica que ela demanda uma causa que igualmente se aplique ao contato entre dois corpos. O tema da determinação continua na terceira lei, que é apresentada do seguinte modo nos Princípios:

Esta é a terceira lei da natureza: Quando um corpo que se move encontra outro, se possui menos força para continuar em linha reta que o outro tem para resistir, ele é defletido em outra direção e retém sua quantidade de movimento, perdendo somente a determinação. Se, contudo, tem mais força, move o outro corpo com ele e perde tanto de seu movimento quanto dá ao outro. (DESCARTES, 1996, p. 65)³⁵.

O comentário consolidado sobre a terceira lei nos esclarece que ela se divide em duas partes quanto aos resultados das colisões de corpos. Primeiro, a colisão gera reflexão, ou seja, a reversão da direção sem perda de movimento³⁶. Os casos especiais de reflexão são tratados nas regras 1, 4 e na segunda parte da regra 7. O segundo caso gera absorção, entendida como um caso especial da refração³⁷. A absorção é a continuação do movimento na mesma direção, com transferência de quantidade para o corpo vizinho com o qual ocorreu colisão. Os casos especiais de absorção são tratados nas regras 2, 3, 5 e na primeira parte da regra 7. Deve-se acrescentar que a regra 6 lida com o caso especialíssimo de reflexão com absorção de movimento³⁸.

Nas colisões entre dois corpos, estão em análise duas propriedades que possuem contrários e três quantidades, a saber: movimento e seu contrário repouso, direção à direita e seu contrário, e as quantidades de volume, velocidade e movimento. Para que ocorra a colisão, os corpos devem ser contrários, segundo os dois pares elencados, e o resultado será proporcional às três quantidades que ambos possuam. O corpo proporcionalmente mais forte determina o resultado da colisão.

O contato entre dois corpos individuais tem seu resultado dado por suas quantidades. Se não houver contrário entre seus modos, não haverá impacto. Não havendo compatibilidade, as quantidades maiores ditam a mudança nos modos segundo duas possibilidades: o corpo que se move tem mais força que o corpo que lhe resiste ao movimento, ou o corpo que resiste ao movimento tem mais força. A lei ainda sustenta que um corpo pode perder apenas sua determinação ou pode perder tanto movimento quanto seja adquirido pelo outro corpo. Assim, lei rege a contraposição de modos de corpos, movimento e repouso (“uma é entre o movimento e o repouso, ou também entre a lentidão e rapidez”), e rege igualmente a contraposição de modos de modos ou determinação (“outra é entre a determinação de um corpo para se mover em uma certa direção e o encontro nesta direção com um corpo que está em repouso ou movendo-se de modo diferente”, cf. DESCARTES, 1996, p. 67).³⁹

Em correspondência a Clerselier, Descartes acrescenta à terceira lei uma cláusula sobre o comportamento dos corpos em impacto. Trata-se de assegurar que a mudança do modo ou da determinação de corpos dá-se com a maior economia possível ou, em outras palavras, que os corpos mudam o mínimo necessário para que haja a eliminação da situação que ocasionou a colisão:

Quando dois corpos que possuem modos incompatíveis encontram-se, é inquestionável que deve haver alguma mudança nesses modos com o intuito de torná-los compatíveis, mas a mudança é sempre a menor possível; ou seja, se podem se tornar compatíveis por uma certa quantidade de mudança desses modos, não haverá uma quantidade maior de mudança. E devemos considerar que dois modos diferentes estão em movimento: um é o movimento ou a velocidade, e o outro é a determinação desse movimento em uma certa direção. Estes dois modos mudam com a mesma dificuldade. (DESCARTES, 1996, p. 185).⁴⁰

Pode-se, ainda, sistematizar as colisões entre dois corpos segundo o grau de complexidade, sendo o grau mais simples o que ocorre entre corpos que apenas possuem incompatibilidade em suas determinações, mas não em seus movimentos:

Primeiro, se dois corpos, por exemplo B e C, forem completamente iguais [plane aequalia]⁴¹ e moverem-se com igual rapidez, B da direita para a esquerda e C em linha reta da esquerda para a direita, quando se encontrarem refletirão e continuarão em movimento, B para a direita e C para a esquerda, sem perder nada de suas velocidades. (DESCARTES, 1996, p. 68)⁴².

Na sequência, considera-se corpos que possuem oposição na determinação, mas também pelo fato de um encontrar-se em movimento e outro em repouso:

Em segundo lugar, se B fosse um pouco maior que C, tudo o mais sendo como colocado anteriormente, então somente C seria refletido e ambos se moveriam para a esquerda com a mesma velocidade (DESCARTES, 1996, p. 92)⁴³.

Por fim, o impacto mais complexo é aquele que envolve corpos que se opõe quanto a determinação, ao mesmo tempo que também se opõe quanto ao movimento. Cabe ainda notar que a relevância da colisão na física de Descartes resulta do fato de que ela é a única interação possível entre corpos. Qualquer outra interação que pareça distinta ou mais complexa pode ser reduzida à colisão.

A terceira lei parece introduzir um senão à uma concepção exclusivamente ocasionalista das colisões entre corpos. Isto porque, nela, a conservação do movimento parece ocorrer como causa primeira do poder de Deus e causa segunda da substância extensa, uma vez que, de algum modo, parece possuir em si o volume, a velocidade e a quantidade de movimento. Assim, do mesmo modo que a luz tem como causa primeira Deus, mas é sustentada pelo Sol, também o movimento é, em suas quantidades, sustentado pelo corpo, do qual se pode dizer sobre seu volume, sua quantidade de movimento, sua velocidade. Esta solução não chega a ser ambígua, e o ocasionalismo prevalece, especialmente porque a conservação do movimento, momento a momento, como conservação de tudo o que existe, depende de Deus. O que talvez demande ulterior análise,

é saber se as quantidades, ao lado da determinação, não reintroduzem ação ao corpo, ou, ainda, há que se saber se a transformação dessa ação em modo, e modo de modo, é suficiente para sustentar a posição ocasionalista.

Notas

- 1 Vide NADLER, 1994; HATFIELD, 1979; GARBER, 2001c.
- 2 Vide MCLAUGHLIN, 2000. Pode-se afirmar que Della Rocca (2002) exhibe uma posição intermediária, porém de forte crítica a posição ocasionalista.
- 3 O texto que apresento a seguir é fruto de longos debates com Gabriel Arruti ao longo da XIII Semana de Filosofia da UESC, A Questão da Matéria na Modernidade. Desses debates também participaram José Portugal, Giorgio Ferreira e Carlos Inácio.
- 4 Optei por não tratar da noção de força, sobre a qual recomendo a leitura de abordagens distintas: Hatfeild (1979), Gueroult (1980), Wallace (1978) e Westfall (1971).
- 5 Este é o caso na seguinte passagem: “Por outro lado, a força movente pode ser o próprio Deus, conservando o mesmo tanto de translação na matéria que ela possuía no momento primeiro da criação; ou pode ser a substância criada, que é a nossa alma, ou qualquer outra coisa para a qual ele deu a força para mover um corpo” (Descartes a More, agosto de 1649; AT, V, p. 403-404). Pode-se também referir à: “Segue-se que é maximamente consistente com a razão, que acreditamos com base somente nisto, que Deus moveu as partes da matéria de diferentes modos quando primeiro as criou, e que agora conserva toda a matéria do mesmo modo pela mesma razão que ele a criou antes, que ele conserva a mesma quantidade de movimento nela sempre” (Princípios II; AT VIII, p. 62).
- 6 Vide GARBER, 2001b: 220.
- 7 Vide CUSTÓDIO, 2013; 2015.
- 8 Princípios II, art. 25; AT VIII, p. 53-54.
- 9 Vide DES CHENE, 1996, p. 256.
- 10 A colisão é tratada nos Princípios por meio de sete regras, derivadas de três leis da natureza. As leis e regras lidam com colisões de corpos completamente extensos, rijos, em um meio no qual não se considera fricção. É neste contexto que Descartes introduz sua lei de conservação, de sorte a esclarecer como se dá a transferência de movimento de um corpo para outro.
- 11 Não é pacífico entre os comentaristas a interpretação que adoto e denomino de reciprocidade. Minha posição é extraída de Des Chene (1996), mas Prendergast (1972, 1975) entende que Descartes apenas descreve o movimento relativo entre dois corpos.
- 12 A noção de lugar entre os aristotélicos refere-se ao limite externo dos corpos. Cada corpo possui um lugar natural segundo sua composição pela matéria segunda, terra, água, ar e fogo, que organiza os corpos naturais, dando a cada qual seu lugar natural. O conceito de lugar natural, por seu turno, é determinante do movimento do corpo. Diz-se que o corpo se move segundo o lugar com movimento natural, se seu movimento o leva a seu lugar natural. Em oposição, diz-se que o corpo move-se com movimento violento se, por alguma causa que lhe é externa, é arrancado à força

- de seu lugar natural. A apresentação da noção de lugar aplicada ao movimento encontra-se na Física IV, cap. 1-8, de Aristóteles, e foi extensamente retrabalhada pelos aristotélicos. Descartes refere-se a ela em correspondência com Elizabeth (Descartes à Elizabeth, 21 de maio de 1643; AT III, p. 666; CUSTÓDIO, 2013, p. 20ss.). Para um estudo completo do conceito de lugar natural vide ÉVORA, 2006.
- 13 Princípios II, art. 28; AT VIII, p. 55.
- 14 Princípios II, art. 30; AT VIII, p. 57.
- 15 Princípios II, art. 30; AT VIII, p. 57.
- 16 Como esclarece Descartes: “Movimento e repouso diferem verdadeiramente em modo se por ‘movimento’ se entende a separação de dois corpos um do outro e por ‘repouso’ a negação dessa separação. Porém, quando um dos corpos que está se separando do outro é dito se mover, e o outro permanecer em repouso, neste sentido movimento e repouso não diferem, exceto em razão” (AT 11, p. 657).
- 17 Vide DES CHENE, 1996, p. 261.
- 18 Referente à Animadversiones, ad 2, par. 25.
- 19 Princípios II, art. 36; AT VIII, p. 61.
- 20 Princípios II, art. 37; AT VIII, p. 62.
- 21 Cohen parece ter sido o primeiro historiador a sistematizar o estudo da expressão, cuja importância explica em seus parágrafos iniciais: “A busca pelo sentido em que Newton usa a frase *quantum in se est* tem se provado inseparável da busca pelas fontes mais próximas nas quais estas palavras ocorreram” (COHEN, 1964, p. 131). No artigo, investiga-se a origem em Descartes e Lucrécio.
- 22 Vide GABBEY 1980.
- 23 Princípios III, art. 56; AT VIII, p. 108.
- 24 O termo “determinação” aparece por três vezes nos Princípios II, art. 39 (AT VIII, p. 63) em sentido técnico, diferentemente do *Le monde*, no qual é utilizado de modo não técnico (MCLAUGHLIN, 2000, p. 109, n. 10).
- 25 Princípios II, art. 39; AT VIII, p. 63.
- 26 Princípios II, art. 39; AT VIII, p. 63.
- 27 Descartes a Mersenne para Hobbes, 12 de abril de 1641; AT III, p. 355.
- 28 “Trata de todas as causas particulares da mudança pelas quais passam os corpos” (Princípios II, art. 40; AT VIII, p. 65).
- 29 Dióptrica; AT VI, p. 94. A regra do paralelogramo da “Mecânica” do Pseudo-Aristóteles (1980) serve de exemplo de decomposição e recomposição de movimentos. Conceba o ponto A que se move em uma reta AB em direção ao ponto B, ao mesmo tempo em que a reta AB move-se de modo a sobrepor-se a uma outra reta CD. O movimento do ponto A, composto pelos dois movimentos, perfará uma reta AD. A “Mecânica” é um conjunto de 35 problemas Foi publicada pela primeira vez em 1497 e acredita-se que tenha sido escrita por Estrato, pupilo de Aristóteles. Vide ROSE; DRAKE, 1971, p. 65-104. Vide também DE GANDT, 1986, p. 391-405.
- 30 Descartes a Mersenne para Fermat, 15 de outubro de 1637; AT I, p. 452.
- 31 Vide SABRA, 1967.
- 32 Descartes a Mersenne para P. Bourdin, 29 de julho de 1640; AT III, p. 112-113.
- 33 Descartes a Mersenne, 3 de dezembro de 1640; AT III, p. 251.
- 34 Vide GABBEY, 1980.
- 35 Princípios II, art 40; AT VIII, p. 65.
- 36 Como notaram Schuster (1977) e Garber (1992, p. 360, n. 40).
- 37 Como primeiro sistematizou Des Chene (1996, p. 288-290).
- 38 Desenvolverei o tema das regras oportunamente, em outro artigo. Para um tratamento detalhado das regras com notação da teoria das proporções do século

- XVII, vide DES CHENE, 1996. Para um tratamento tão detalhado quanto, porém com notação contemporânea, vide CLARKE, 1977. Para um tratamento gráfico que respeite a elasticidade dos corpos, prevista no sistema cartesiano, vide MCLAUGHLIN, 2000.
- 39 Princípios II, art 44; AT VIII, p. 67.
- 40 Descartes a Clerselier, 17 de fevereiro de 1645; AT IV, p. 185.
- 41 Para alguns comentadores, a expressão “plane aequalia”, exatamente iguais, em oposição a “tantillo maius”, ligeiramente maior, indica que Descartes refere-se ao tamanho dos corpos. Vide: GARBER, 1992: 256.
- 42 Princípios II, art. 46; AT VIII, p. 68.
- 43 Princípios; AT IX, p. 92. Trata-se da versão francesa, uma vez que o caso não aparece no texto latino.

Referências

- ADAM; TANNERY (Eds.). **Oeuvres de Descartes**. Paris: J. Vrin, 1996.
- CLARKE, D. The impact rules of Descartes Physics. **Isis**, v, n. 241, p. 55-66, 1977.
- COHEN, B. Quantum in se est: Newton's concept of inertia in relation to Descartes and Lucretius. **Notes and Records of the Royal Society of London**, v. 19, n. 2, p. 131-155, 1964.
- CUSTÓDIO, M. A. D. Causa e transferência de movimento nas interações do sistema cartesiano. **Ideação**, n. 28, v. 1, p. 13-45, 2013.
- _____. A interação entre a forma e a matéria em Tomás de Aquino e as interações do Sistema Cartesiano. **Kritérion**, v 56, n. 131, p. 73-189, 2015.
- DE GANDT, F. Les mécaniques attribuée à Aristote et le renouveau de la science des machines au XVI^e siècle. **Les études philosophiques**, n. 3, p. 391-405, 1986.
- DELLA ROCCA, M. If a body meet a body. A Descartes body-body causation. In: GENNARO, R. J.; HUENEMANN, C. **New essays on the rationalists**. Oxford: Oxford Scholarhip Online, 2002.
- DESCARTES, R. Principia philosophiae. In: ADAM; TANNERY (eds.). **Oeuvres de Descartes VIII**. Paris: J. Vrin, 1996.
- _____. _____. **Oeuvres de Descartes XI**. Paris: J. Vrin, 1996.

DESCARTES, R. **Oeuvres de Descartes VI**. Paris: J. Vrin, 1996.

_____. Correspondance. In: ADAM; TANNERY (Eds.). **Oeuvres de Descartes IV**. Paris: J. Vrin, 1996.

DES CHENE, D. **Physiologia**. Natural philosophy in late aristotelian and cartesian thought. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

ÉVORA, F. R. R. A discussão acerca do papel físico do lugar natural na Teoria Aristotélica do Movimento. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, série 3, v. 16, n. 2, p. 281-301, 2006.

GABBEY, A. Force and inertia in the Seventeenth Century. Descartes and Newton. In: GAUKROGER, S. (Ed.). **Descartes: Philosophy, mathematics and physics**. Sussex: Harvester Press, 1980.

GARBER, D. **Descartes Embodied**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001a.

_____. Descartes and occasionalism. In: _____. **Descartes Embodied**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001b.

GARBER, D. **Descartes' methaphysical physics**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

GUEROULT, M. The metaphysics and physics of forces in Descartes. in: GAUKROGER, S. (Ed.). **Descartes: Philosophy, mathematics and physics**. Sussex: Harvester Press, 1980.

GAUKROGER, S.; SCHUSTER, J.; SUTTON, J. (Eds.). **Descartes' Natural Philosophy**. Londres: Routledge, 2000.

HATFIELD, G. Force. (God) in Descartes physics. **Studies in History of Philosophy of Science Part A**, v. 10, n. 2, p. 113-140, 1979.

HOENEN, P. Descartes' mechanism. In: WILLIS DONEY (Ed.). **Descartes: A collection of critical essays**. Garden City: Doubleday, [21--?].

McLAUGHLIN, P. Force, determination and impact. In: GAUKROGER, S; SCHUSTER, J; SUTTON, J. (ed.). **Descartes' Natural Philosophy**. Londres: Routledge, 2000.

NADLER, S. Descartes and occasional causation. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 2, n. 1, p. 35-54, 1994.

PRENDERGAST, T. L. Descartes and the relativity of motion. **Modern Schoolman**, n. 50, n. 1, p. 64-72, 1972.

PRENDERGAST, T. L. Motion, action, and tendency in Descartes' physics, **Journal of the History of Philosophy**. v. 13, n. 4, 1975, p. 453-462.

PSEUDO-ARISTOTLE. Mechanical problems. In: ARISTOTLE. **Minor works**. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1980. W. Hett (Ed.).

ROSE, L.; DRAKE, S. The pseudo-aristotelian questions of mechanics in Renaissance culture. **Studies in the Renaissance**, v. 18, p. 65-104, 1971.

SABRA, A. I. **Theories of light from Descartes to Newton**. London: Oldbourne, 1967.

SCHUSTER, J. **Descartes and the scientific revolution, 1618-1634**. 1977. Dissertação (Mestrado) – Princeton University, Princeton, NJ, USA, 1977.

WALLACE, W. Causes and forces in Sixteenth-Century physics. **Isis**, v. 69, n. 3, p. 400-412, 1978.

WESTFALL, R. **Force in Newton's physics**. The science of dynamics in Seventeenth Century. New York: Elsevier, 1971.

A constituição de uma teoria das proporções na Geometria de 1637: demonstrações geométricas versus construções de curvas mecânicas em Descartes

José Portugal dos Santos Ramos

Professor Doutor na Universidade Estadual de Feira de Santana

E-mail: domluso@gmail.com

Recebido em: 06/08/2015.

Aprovado em: 16/04/2016

Resumo: A teoria das proporções de Descartes expressa a sistematização matemática do *modus operandi* do seu método. Tal teoria, portanto, permite Descartes realizar na Geometria de 1637 a demonstração analítica ou sintética do movimento de figuras a partir de determinados lugares e propriedades geométricas previamente conhecidas por uma análise especificamente algébrica. Na mencionada obra de 1637, Descartes identifica quais são os problemas de Geometria, a saber, os problemas planos, sólidos e lineares. Na sequência, como mostraremos neste artigo, ele distingue dois tipos de construções, a saber, as construções geométricas e as construções mecânicas. No desdobramento deste raciocínio, Descartes identifica os lugares geométricos a partir da análise de retas, círculos e das secções cônicas: parábola, hipérbole e elipse. Para ele, esses lugares são concebidos algebricamente, o que lhe evidencia a exatidão da razão. A partir da inteligibilidade algébrica desses lugares geométricos, ele explica a determinação de propriedades analíticas mediante as construções da concóide e explica a identificação dos pontos por meio da construção das ovais. Assinala-se que tais construções são efetuadas por movimentos regulares, revelando, assim, a aplicação da sua teoria das proporções. Todavia, as construções mecânicas, tais como a espiral e a quadratriz, são propostas por Descartes de maneira diferente, pois elas requerem o uso da imaginação ao prescrevem um movimento infinito. Diante disso, explicaremos no presente artigo como ele constata que uma plena investigação analítica é comprometida, mas admite a possibilidade de mensurar, em alguns casos, uma regularidade constante em tal movimento mediante os raciocínios de sua teoria das proporções.

Palavras-chave: Descartes. Teoria das Proporções. Geometria. Exatidão. Mecânica.

The constitution of a theory of proportions in Geometry of 1637: geometric demonstrations versus constructions of mechanical curves in Descartes

Abstract: The theory of proportions of Descartes is mathematics systematization of the *modus operandi* of his method. This theory therefore allows Descartes to hold, in 1637 *Geometry*, the analytical or synthetic demonstration or synthetic of the movement of figures from certain locations and geometric properties previously known by a particular algebraic analysis. In the aforementioned work of 1637, Descartes identifies what the geometry problems are, namely the plane, solid and linear problems. Further, as we will show in this article, we distinguish two types of construction, namely the geometric and mechanical constructions. In the unfolding of this reasoning, Descartes identifies loci from the straight analysis, circles and conic sections: parabola, hyperbole and ellipse. For him, these places are designed algebraically, which shows you the accuracy of reason. From the algebraic intelligibility of these loci, he explains the determination of the analytical properties through the conchoid constructions and the identification of points by means of oval constructions. It is noted that such constructions are made by regular movements, revealing thus the application of his theory of proportions. However, the mechanical construction, such as the spiral and quadrat are proposed by Descartes differently because they require the use of imagination to prescribe an infinite movement. Therefore, we will explain in this article how he perceives a full analytical research is compromised, but admits the possibility of measuring, in some cases, a constant regularity in such a move by the arguments of his theory of proportion.

Keywords: Descartes. Theory of proportion. Geometry. Exactitude. Mechanics.

A Geometria foi publicada em 1637, acompanhando o *Discurso do Método*. Tal obra é constituída por três Livros: o primeiro trata dos “problemas que podem ser construídos ao se utilizar apenas círculos e linhas retas”; o segundo explica “a natureza das curvas”; e o terceiro trata da construção de “problemas sólidos e hipersólidos”. Neste artigo, dedicarei atenção à explicação cartesiana acerca da natureza das curvas.

A Geometria¹ é um ensaio que esclarece a dimensão do espírito lógico-matemático do método de Descartes.² Embora seja um dos três ensaios que seguem o *Discurso do método*, a obra em muito se diferencia do texto do *Discurso*. Isso porque a exposição da Geometria é estabelecida apenas em articulações de questões matemáticas. Sustento, pois, que A Geometria, a despeito de sua aridez argumentativa, revela como Descartes concebe uma teoria das proporções inovadora a partir dos raciocínios de “ordem e

medida". Nesta perspectiva, defendo que a lógica matemática de Descartes é tomada como o modo de raciocínio que possibilita o acesso de juízos claros e evidentes. Descartes ressalta na obra que os raciocínios matemáticos vão além daquilo que define o objeto dos geômetras como postulados, axiomas e teoremas. Por isso, a aplicabilidade das operações matemáticas extrapola a natureza mesma do objeto dos geômetras.

A teoria das proporções de Descartes é a sistematização matemática do *modus operandi* do seu método. Tal teoria, portanto, permite a Descartes a demonstração analítica ou sintética do movimento de figuras a partir de determinados lugares e propriedades geométricas previamente conhecidas por uma análise especificamente algébrica. Nesta perspectiva, Descartes (1996, p. 388-390) relata o seguinte na Geometria:

Os antigos distinguiram bem que entre os problemas de Geometria, uns são planos, outros sólidos e outros lineares. Isso quer dizer que uns podem ser construídos sem traçar mais que linhas retas e círculos, enquanto que outros não podem sê-lo se não se empregar pelo menos alguma secção cônica; e outros, por fim, apenas empregando alguma linha mais composta. Mas não deixa de enranhar-se que, apesar disso, não tenha conseguido distinguir diversos graus entre as linhas mais compostas, e não compreender porque as denominaram mecânicas de preferência a geométricas; pois dizer que a causa é ter de servir-se de alguma máquina para traçá-las tornaria necessário incluir também nelas os círculos e as retas, uma vez que para traçá-las sobre o papel se requer um compasso e uma régua, que podem também ser consideradas máquinas. Mas tão pouco se deve a que os instrumentos que servem para traçá-las, por serem mais complicados que a régua e o compasso, sejam menos exatos, pois seria necessário por esta razão eliminá-los da mecânica, onde a exatidão dos trabalhos que produz é mais necessária que em Geometria, donde apenas é a exatidão do raciocínio o que se busca, e que pode, sem dúvida, ser tão perfeito com respeito a estas linhas, como a respeito das outras. [...] É certo que eles não admitiram inteiramente as secções cônicas em sua Geometria, e eu não tratarei de alterar os nomes que foram aprovados pelo uso; porém, é muito claro, me parece, que tomando, como se sabe, por geométrico o que é preciso e exato, e por mecânico o que não o é, e considerando a geometria como uma ciência que ensina geralmente a conhecer as medidas de todos os corpos, não se devem excluir as linhas por mais compostas que sejam, enquanto se possa imaginá-las descritas

por um movimento continuo, ou por vários movimentos regulares que se sucedem, e que os últimos estão inteiramente regidos pelos que os precedem; pois por este meio se pode sempre ter um conhecimento exato de sua medida. Mas talvez o que tenha impedido aos antigos geômetras de admitir aquelas linhas que eram mais compostas que as secções cônicas, foram considerar, em primeiro lugar, a espiral, a quadratriz e outras semelhantes, que apenas pertencem verdadeiramente, às mecânicas e não ao número das que penso admitir aqui, em virtude de poderem imaginar-se descritas por dois movimentos que não têm entre si nenhuma relação que se possa medir exatamente. E no caso daqueles que examinaram a cissóide e a concóide e outras poucas outras, como não estudaram com profundidade as suas propriedades, não lhes deram mais importância que às primeiras. Ou ainda, vendo eles o pouco que conheciam sobre as secções cônicas e o muito que ainda faltava conhecer sobre o que se pode fazer com a régua e o compasso, os quais eles ignoravam, por crer que não deviam adentrar em matérias mais difíceis. Mas, como espero que no futuro, os que tenham habilidade para servir-se do cálculo geométrico aqui proposto, não terão motivo para deter-se em problemas planos ou sólidos; assim acredito que é indicado que os convide a realizar outras investigações onde não lhes faltará nunca um exercício.

Nesta explicação, Descartes estabelece a gênese do Livro II da Geometria: a ordem dos problemas e de suas respectivas soluções. Primeiramente, Descartes identifica quais são os problemas de Geometria, a saber, os problemas planos, sólidos e lineares. Na sequência, ele distingue dois tipos de construções, a saber, as construções geométricas e as construções mecânicas. No desdobramento desta explicação, Descartes identifica os lugares geométricos a partir da análise de retas, círculos e das secções cônicas: parábola, hipérbole e elipse. Para ele, esses lugares são concebidos algebricamente, o que lhe evidencia a exatidão da razão. A partir da inteligibilidade algébrica destes lugares geométricos, ele explica a determinação de propriedades analíticas mediante as construções da concóide e explica a identificação dos pontos por meio da construção das ovas. Assinala-se, que tais construções são efetuadas por movimentos regulares, revelando, assim, a aplicação da sua teoria das proporções. Todavia, as construções mecânicas, tais como a espiral e a quadratriz, são propostas por Descartes de maneira diferente, pois elas requerem o uso da imaginação ao prescrevem um movimento infinito.

Diante disso, ele constata que uma plena investigação analítica é comprometida, mas admite a possibilidade de mensurar, em alguns casos, uma regularidade constante em tal movimento mediante os raciocínios de sua teoria das proporções

1 A explicação dos problemas de Geometria

Descartes explica os problemas de Geometria mediante a análise dos lugares planos e sólidos. Para isso, ele utiliza o primeiro gênero das linhas curvas, o que lhe permite determinar propriedades e pontos oriundos da análise algébrica de retas, círculos e das secções cônicas. Isso mostra que a inteligibilidade dos problemas de Geometria é concebida pelo critério de construtibilidade fundamentado em uma razão analítica. Cabe ressaltar ainda que tais propriedades e pontos possibilitam a Descartes determinar movimentos mais compostos, tais como na resolução dos problemas lineares. Descartes (1996, p. 406-407):

Como as equações que não chegam mais que ao quadrado [...], não apenas o problema dos antigos, com 3 ou 4 linhas, está aqui inteiramente concluído, senão também todo aquele que pertence ao que eles chamavam de composição dos lugares sólidos, e, por conseguinte também aos lugares planos, em virtude destes se compreenderem nos sólidos. Tais lugares não são outra coisa que os que resultam quando, tratando de encontrar algum ponto a que falta uma condição para estar completamente determinado, assim como ocorre no exemplo, em que todos os pontos de uma mesma linha podem ser tomados pelo que se busca. E se esta linha é reta ou circular, denominamos de um lugar plano. Mas se é uma parábola ou uma hipérbole, ou uma elipse, denominamos um lugar sólido. [...] E se a linha que determina o ponto buscado é de um grau mais composto que as secções cônicas, pode-se designar, de igual modo, como um lugar supersólido; e, assim para os outros. Se faltarem duas condições para determinação do ponto, o lugar sobre o qual se encontra é uma superfície, que pode ser, como anteriormente, ou plana, ou esférica ou ainda mais composta [complexa].¹

2 As curvas mecânicas

Os problemas lineares dizem respeito a diversas construções matemáticas, tais como as construções da cissóide, da concóide, da espiral e da quadratriz¹. Os antigos geômetras identificaram essas construções em um mesmo bloco de classificação, entretanto, Descartes fez distinção entre aquelas que as designou de geométricas, como a cissóide e a concóide, e as outras que as designou de mecânicas, tais como a espiral e a quadratriz².

No Livro II da Geometria, Descartes estabelece quais são os problemas lineares, e a partir disso, demarca a diferenciação que há entre as curvas geométricas e as curvas mecânicas. Descartes (1996) entende “por geométrico o que é preciso e exato, e por mecânico o que não é.”

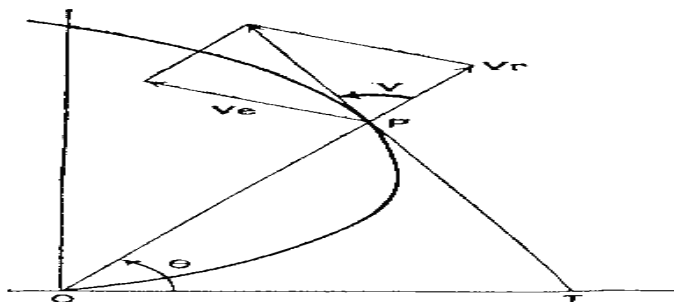
Segundo Descartes (1902, p. 389), o que possivelmente impediu os antigos geômetras em admitirem as linhas que eram mais compostas que as secções cônicas: “[...] foi considerar, em primeiro lugar, a espiral, a quadratriz e outras curvas semelhantes, as quais apenas pertencem verdadeiramente às mecânicas [...] em virtude de poderem imaginar-se descritas por dois movimentos que não têm entre si nenhuma relação que se possa medir exatamente”. Segue Descartes:

Devo assinalar também que há uma grande diferença entre esta maneira de encontrar vários pontos para traçar uma linha curva [por exemplo, a cissóide e a concóide] e a que se emprega para a espiral e suas semelhantes [por exemplo, a quadratriz] pois, para esta última, não se obtém indiferentemente todos os seus pontos, mas apenas aqueles que podem ser determinados por um processo mais simples que o requerido para formulá-la; assim, pois, não se encontra nenhum dos seus pontos, isto é, dos que lhe são próprios. (DESCARTES. 1996, p. 411-412).

Vuillemin, todavia, defende uma importante diferenciação epistemológica entre “curva mecânica” e “movimento mecânico”. Segundo Vuillemin, Descartes, assim como Arquimedes, consegue compreender o movimento mecânico da espiral por meio dos cálculos dos logaritmos. Segue a exposição feita por Vuillemin para tratar deste assunto. Arquimedes define a espiral como “o lugar

de um ponto que se move com uma velocidade radial uniforme no comprimento de uma meia volta". Constata-se, pois, que essa curva roda em um movimento uniforme em torno de sua extremidade fixa³. A propósito da construção da tangente, a espiral de Arquimedes requer não apenas a ideia de uma construção cinemática da curva, mas também, o teorema da composição das velocidades que seguem a diagonal do paralelogramo. Arquimedes, assim, determina a tangente da espiral $\rho = \alpha\theta$, calculando a direção instantânea do movimento do ponto P, pela qual essa curva é traçada (FIGURA 1). O movimento de P pode ser decomposto em dois movimentos. O primeiro movimento constitui a velocidade radial V_r da grandeza constante, pela qual é dirigida ao longo da linha OP. O segundo movimento constitui a direção perpendicular da linha OP. Tal grandeza é dada pelo produto variável V_e da distância OP a partir da velocidade uniforme da rotação. Quando as velocidades e a distância OP são dadas é construído o paralelogramo das velocidades, e, diante disso é determinado a tangente TP na direção que expressa a velocidade (VUILLEMIN, 1960).

Figura 1



Fonte: VUILLEMIN, 1960, p. 39.

A construção de Descartes e, que também se encontra em Torricelli, prescreve três questões, a saber¹: (1) o modo dessa exposição em um primeiro momento não é mais que a generalização da formulação de Arquimedes². (2) Coordenando os polos, a equação da espiral logarítmica expressa: $\rho = a\lambda\theta$, pela qual também é expressa: $\rho = ae\gamma^3$. (3) Para obter esta última expressão é suficiente calcular $\lambda = e\gamma$. A partir destas três determinações é possível conceber a

quantidade que representa o raio uniforme quando esse se volta do ângulo uniforme com o crescimento correspondente à taxa logarítmica uniforme⁴. Inicialmente coloca-se e^γ representando o resultado da rotação do raio uniforme através da taxa logarítmica uniforme. Na sequência identifica-se que o ângulo percorrido é igual a γ . O resultado da rotação uniforme determina a taxa logarítmica γ . Nota-se, assim, que a circunferência (por $\gamma = 0$) e a reta (por $\gamma = \alpha$) são os casos particulares dessa curva. O cálculo do ângulo V faz o raio vetor com uma propriedade analítica, a saber, a tangente. Tal propriedade mostra que neste ângulo há um valor constante. Nota-se, portanto, a equação:

$$\operatorname{tg} V = \rho/\rho' = ae\gamma\theta/d/d\theta . (ae\gamma\theta) = ae\gamma\theta / ae\gamma\theta . \gamma = 1/\gamma = \text{constante}^5.$$

Constata-se que a quantidade correspondente dentro da espiral de Arquimedes é igual ao ângulo variável. Por isso, Descartes admite que os valores da velocidade relativa e da velocidade da movimentação que correspondem àquelas que determinaram o paralelogramo das velocidades dentro da espiral aritmética de Arquimedes são constituídos dentro da espiral mecânica. Ressalta ainda que essa demonstração decorre do cálculo da tangente (cálculo que requisita uma equação algébrica). Para isso, Descartes formulara a seguinte equação:

$$V_r = b\rho = \frac{d\rho}{dt} \text{ e } V_e = \rho\omega, \text{ com } \omega = \frac{d\theta}{dt} = c (\theta = ct).$$

Com isso: $V_r = b$, e $V_e = \rho\omega$.

Apenas falta integrar a primeira dessas quantidades para encontrar a equação polar da curva. A construção cinemática da espiral de Descartes é definida pelo lugar de um ponto que se move sobre um raio vetorial através de uma velocidade proporcional à distância do polo ($V_r = b\rho$), ou seja, o raio vetorial é envolvido a partir de uma rotação angular uniforme (ω) em torno de um destes pontos identificados como polos¹.

Numa carta enviada a Morin, datada em 12 de setembro de 1638, Descartes identifica as duas principais propriedades da espiral logarítmica. Descartes:

Mas, essa espiral tem diversas propriedades que a tornam facilmente reconhecidas. Ora, se A é o centro da terra e que ANBCD é a espiral, havendo tirado as linhas retas AB, AC, AD, e semelhantes, tem-se a mesma proporção entre a curva ANB e a reta AB, que entre a curva ANBC e a reta AC, ou ANBCD e AD, e, assim as outras. E caso se obtenha as tangentes DE, CF, GB etc, os ângulos ADE, ACF, ABD etc, serão iguais. (AT, II, p. 360-361).

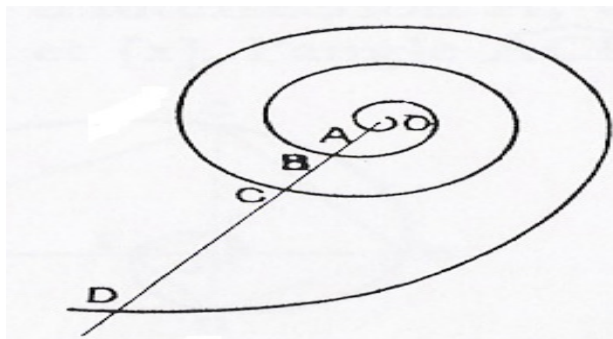
Constata-se, assim, que a partir da determinação das tangentes, Descartes identifica, por um lado, que a espiral é angular e, por outro, que o arco desta curva é proporcional ao raio, de tal modo que, o crescimento na direção da curva e o crescimento na direção do raio estão dentro de uma relação constante. Vuillemin sustenta, então, que toda progressão geométrica é suficiente para caracterizar a espiral logarítmica de Descartes. Caso se examine esse espiral em um raio passando para o polo, isto é, com os comprimentos OA, OB, OC, OD, constata-se a seguinte progressão geométrica:

$$\frac{OA}{OB} = \frac{OB}{OC} = \frac{OC}{OD} \mu \text{ (FIGURA 2).}^{13}$$

Disso conclui-se que os comprimentos incluídos dentro de um mesmo raio, isto é, entre as espirais sucessivas, formam uma progressão geométrica de mesma padronização, ou seja, na mesma razão que determina:

$$\frac{AB}{BC} = \frac{CB}{CD} \dots = \mu.^3$$

FIGURA 2



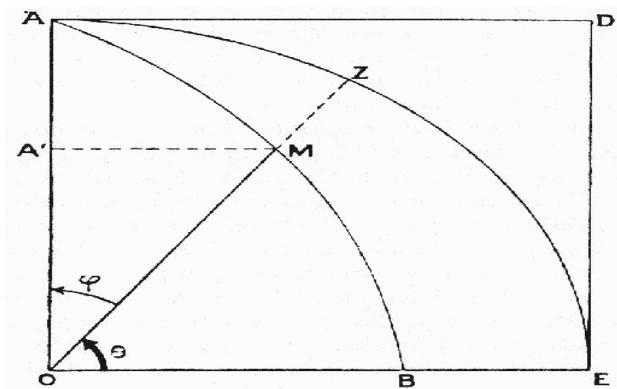
Fonte: VUILLEMIN, 1960, p. 41.

Assim como a espiral, Descartes exclui a construção da quadratriz como um critério que prescreve a exatidão e a precisão da razão e, por isso, a designa como uma curva a mecânica (a quadratriz é uma curva que designa a quadratura do círculo ou, em outras palavras, sendo dada a medida da circunferência, requisita-se que se encontre o seu diâmetro)¹. Vuillemin acrescenta ainda que, embora, Descartes designe essa curva como mecânica, é capaz de compreender – de maneira semelhante à explicação do movimento da espiral logarítmica — o seu movimento mecânico². Ora, nota-se, portanto, que há uma diferenciação entre a designação de curva mecânica e a compreensão do movimento mecânico, a saber, (1) curva mecânica é aquela que não detém em si o critério de razão da análise algébrica, ao passo que, (2) movimento mecânico é admitido em curvas mecânicas nas quais são determinadas propriedades analíticas que possibilitam a compreensão do seu movimento.

Torna-se necessário examinar uma possível interpretação cartesiana do modo como Pappus explica a quadratriz a partir do quadrado OADE. Tal interpretação é também realizada por meio dos comentários feitos por Vuillemin. Segue Vuillemin: propondo O como centro, Pappus traça um quarto do círculo de raio OA (FIGURA 3)³. Supõe que o raio OA gira por meio de um movimento uniforme em volta de O e que, durante esse mesmo tempo, a reta AD se move paralelamente a OE em um movimento igualmente uniforme em direção a AO. No início AD estará na posição AD e

OA na posição AO. A chegada AD e OA estará simultaneamente na posição OE.

FIGURA 3



Fonte: VUILLEMIN, 1960, p. 146

Seja ϕ o ângulo AOZ e M a intersecção do raio OZ e da curva quadratriz obtida por um movimento composto (problema linear). Poder-se-á construir pelos pontos a curva que é engendrada na divisão de uma parte OA e do outro ângulo EOA em duas partes iguais. A equação da curva é igualmente fornecida pela relação do ângulo EOA = $\frac{\pi}{2}$. Essa relação está para cada ponto M obtido para a construção, a saber, dividido em tantas quantas partes que o segmento de retas OA. Tem-se: $\frac{\pi/2}{\theta} = \frac{AO}{OA'} = \frac{OA}{OM} \cdot \sin \theta$

Coloca-se pela convenção: OA=1 e caso se considere o ângulo

$$\phi = \text{MOA}, \text{ chega-se: } \phi = \frac{\pi}{2} - \theta:$$

$$\frac{\pi}{2} = \frac{\phi}{OA - OA'} = \frac{\phi}{1 - OA'}. \text{ Observa-se } OA' \text{ como incógnita } y,$$

função da variável independente $x = A'M$. Tem-se, assim: $\frac{x}{y}$

$$= \frac{A'M}{OA'} = \frac{OM \sin \phi}{OM \cos \phi} = \text{tg } \phi \text{ e } \frac{\pi}{2} = \frac{\phi}{1 - y}$$

Donde se obtém: $\phi = \frac{\pi}{2} - \frac{\pi}{2} \mathcal{Y}$

e $x = y \operatorname{tg} \phi = y \operatorname{tg} \left(\frac{\pi}{2} - \frac{\pi}{2} \mathcal{Y} \right) = y \operatorname{cotg} \left(\frac{\pi}{2} \mathcal{Y} \right)$

Sabe-se que $\operatorname{tg} u / u$ tende a 1 quando u tende a zero:
¹⁸ $\operatorname{tg} u - u (u \square 0)$, então:

$$x = \frac{y}{\operatorname{tg} \frac{\pi y}{2}} = \frac{\frac{\pi y}{2} \cdot \frac{2}{\pi}}{\operatorname{tg} \frac{\pi y}{2}} = \frac{\frac{\pi y}{2}}{\operatorname{tg} \frac{\pi y}{2}} \cdot \frac{2}{\pi}$$

Essa expressão tende a $\frac{2}{\pi}$ quando y tende a zero. Logo: $OB = \frac{2}{\pi}$ é a expressão matemática pela qual se pode adquirir a determinação de π .² Ao examinar o critério de construtibilidade da quadratriz de Pappus, Descartes, não identifica o ponto de intersecção entre essa curva e uma reta, como, por exemplo, os pontos pertencentes a reta, a hipérbole e a elipse, quando ele tratou das ovais (enquanto curva geométrica). Neste último caso, em especial, observa-se que cada ponto do lugar é obtido como intersecção entre duas curvas geométricas, por sua vez, determinadas pela aplicação de uma sequência finita de construções exatas. Numa carta datada de 13 de novembro de 1629, Descartes sustenta a ininteligibilidade da quadratriz:

A invenção do Senhor Gaudy é muito boa, isto é, em uma viabilidade prática. [...] A linha hélice que vós não nomeastes e que não é uma linha aceita na Geometria, mais do que aquela que é designada quadratriz, porque ela serve para quadrar o círculo e, igualmente, para dividir o ângulo em todos os tipos de partes iguais tanto quanto aquela, e tem muitas outras utilidades que podereis ver nos Elementos de Euclides, comentados por Clavius. Ora, embora possamos encontrar uma infinidade de pontos por onde passa a hélice e a quadratriz, mesmo assim, não se pode encontrar geometricamente nenhum dos pontos que sejam necessários para os efeitos tanto de uma quanto da outra [...] Correspondance (AT, I, 70-71).³

Ainda nesta carta, Descartes alega que o ponto que fornece o diâmetro do círculo ao quadrado dado na explicação de Clavius não é determinado, logo, tampouco o ponto de intersecção entre a quadratriz e a base na construção dada por Clavius é exatamente determinada. Deve-se lembrar que (1) segundo Descartes, caso um ponto que pertença a um lugar seja construído pela intersecção entre duas curvas mediante um ponto arbitrariamente escolhido, ele poderá ser determinado a um ponto arbitrariamente escolhido; e (2) se os pontos de um lugar são construídos por ponto a ponto, então eles são exatamente determinados. Estes dois critérios gerais de construtibilidade são, pois, os meios pelos quais Descartes chega à designação de “figura geométrica” e a determinação de “propriedades analíticas” mediante a compreensão do movimento mecânico estabelecido em algumas curvas. Em uma carta datada de 31 de março 1638, ao expor a Mersenne quais são os gêneros de problemas que devem ser excluídos da Geometria, Descartes diz:

Mas, quanto às questões de Geometria que eles vos prometem me propor, as quais não conseguem solucionar e acreditam não poder ser resolvidas pelo meu método, eu penso que me encontro em uma posição desvantajosa. De fato, primeiramente, é contra o estilo dos geômetras propor aos outros questões que eles mesmos não podem resolver. Depois, há as que são impossíveis, como a quadratura do círculo etc., há outras que, embora sejam possíveis, estendem-se, contudo, para além dos limites que coloquei, não porque exigem outras regras ou mais espírito, mas porque é preciso mais trabalho⁴.

Defendo que, para Descartes as curvas geométricas devem ser proporcionalmente estabelecidas por meio de movimentos regulares. Tal proporção é adquirida pela legitimidade racional da análise algébrica. Esse é o principal critério de diferenciação entre as curvas geométricas e as curvas mecânicas. Entretanto, se faz necessário diferenciar as seguintes designações (1) curva mecânica e (2) movimento mecânico. Isso porque (1) curva mecânica é aquela que não detém em si o critério de razão da análise algébrica, ao passo que, (2) movimento mecânico é admitido em curvas (figuras) mecânicas em que são projetadas propriedades analíticas, as quais viabilizam a compreensão do seu movimento. Esse é, pois, o exemplo do movimento mecânico da espiral e da cicloide – a cicloide é designada

também como roleta, quando Descartes trata de máquinas mecânicas –, isso porque, Descartes constata que a determinação da normal e da tangente (propriedades analíticas) a uma curva em um ponto é atribuída ao conhecimento da proporção que mostra o movimento destas mencionadas curvas mecânicas.

Notas

- 1 *A Geometria* é um dos três ensaios que acompanham o *Discurso do método*. Segundo Cottingham (1993, 73), “*A Geometria* é constituída por três Livros \ Capítulos: o primeiro trata dos problemas que podem ser construídos apenas com o uso de *círculos e linhas retas*; o Livro II expõe a natureza das linhas curvas; e o terceiro, examina os sólidos e os hipersólidos”.
- 2 Na *Geometria*, Descartes explica a sua concepção de Matemática, anunciada desde as *Regras para orientação do Espírito*. Segundo Alquié: [...] Descartes consagra de 1628 a 1637 às suas obras científicas. [...] Pensa primeiro numa notação geométrica, que poderia ter-lhe aberto a via do cálculo infinitesimal, mas limitou-se a simplificar os sinais cossicos, então em uso: sinais complexos, em geral tirados dos alfabetos grego e hebraico, e que embaraçavam o espírito do matemático. Descartes, que trabalhava nesta questão desde o início de suas investigações, não tarda a servir-se apenas das letras do alfabeto latino e dos sinais das quatro operações aritméticas. Designa primeiro as quantidades conhecidas pelas letras minúsculas e as quantidades desconhecidas pelas letras maiúsculas: em 1637, as maiúsculas serão substituídas pelas do alfabeto latino: x , y e z , e o sinal da raiz quadrada ou cúbica surge então. Do mesmo modo, inventa um método para baixar o grau das equações. Mas a sua grande descoberta, então, é a geometria analítica, aperfeiçoada em 1631, a propósito do problema de Pappus. A Geometria Analítica é, sem dúvida nenhuma, um dos frutos da preocupação principal de Descartes. Aspirando encontrar uma *ciência universal*, capaz de tratar das quantidades em geral, e sem se preocupar com a sua especificação, sem curar de saber se o que está a tratar são figuras ou números, julga poder alargar o método algébrico a todas as ciências da quantidade. Mas não se julgue que pensasse em reduzir o espaço imaginado a uma realidade propriamente intelectual ou espiritual, cujo conhecimento já não apelaria para qualquer intuição de tipo sensível. Pretendi apenas encontrar uma correspondência cômoda entre a equação e a curva geométrica. De resto, a palavra álgebra, não designava um ramo independente da matemática, mas um processo da aritmética deste tempo, que consistia em estabelecer, a partir dos dados de um problema, uma equação que a quantidade incôgnita satisfizesse. Este método matemático assemelha-se ao que, na geometria grega, se chamava análise, e que consistia em construir uma linha desconhecida a partir de relações geométricas conhecidas. Por isso, longe de conferir à sua descoberta toda a importância que hoje lhe atribuímos, Descartes vê nela uma simples apresentação algébrica da Geometria dos antigos. Com isso, a *Geometria* de 1637 não será um Tratado sistematizado de Geometria Analítica, mas expõe um fundamento nuclear da filosofia de Descartes, ou seja, o método baseado em mecanismos puramente simples, estabelecidos nos raciocínios matemáticos (1986, 35-36).
- 3 Deve-se assinalar que os problemas lineares contemplam diversos tipos de cons-

- truções. Dentre tais construções, destacam-se, as construções “geométricas” e “mecânicas”.
- 4 Segundo Boyer: “Se deve notar que a classificação cartesiana dos problemas geométricos incluía alguns dos que Pappus anotara sob nome de lineares. Ao introduzir as novas curvas de que necessitavam para as construções geométricas além do quarto grau, Descartes acrescentara aos axiomas usuais da geometria ordinária mais um axioma. Este fato em si, não difere muito do que os antigos tinham realizado em sua geração cinemática de curvas como a quadratriz, a cissóide, a concóide e a espiral, mas ao passo que os antigos tinham agrupado todas elas, Descartes fez distinções cuidadosas entre aquelas, como a cissóide e a concóide, que designou de algébricas, e as outras como a espiral e a quadratriz, que hoje são chamadas transcendentais. Ao primeiro tipo, Descartes deu reconhecimento geométrico total, junto com a reta, o círculo e as cônicas, chamando todas elas de “curvas geométricas”; o segundo tipo ele excluiu totalmente da geometria, estigmatizando-as como “curvas mecânicas” (1996, p. 235).
 - 5 Boyer relata ainda a exclusão por parte de Descartes das figuras mecânicas da seguinte maneira: “Para essa decisão, Descartes toma por pressuposto a exatidão do raciocínio matemático. Assim, as curvas mecânicas deveriam ser concebidas, como descritas por dois movimentos separados, cuja relação não admitiria uma determinação exata - tal como a razão entre a circunferência e o diâmetro de um círculo no caso dos movimentos que descrevem a quadratriz e a espiral. Em outras palavras, Descartes, considerava as curvas algébricas como descritas exatamente, e as transcendentais (expressão proposta por Leibniz) como descritas inexatamente [...]” (1996, p. 235).
 - 6 No *Excerpta Mathematica*, Descartes distitui a construção cinemática do espiral como possibilidade de uma figura instrumental que permitisse calcular as reflexões e refrações. Descartes: “*Pro 5 capite, línea est spiralis, & primò quidem versus A curvatur, deinde versus B, nec utilis est refractioni, sed irregulari reflexioni tantum; imò clauditur. Excerpta Mathematica (AT, X, 321).* Segundo Boyer: “O espiral de Arquimedes é definido como o lugar geométrico no plano de um ponto que se move, partindo da extremidade de um raio, ou semi-reta, uniformemente ao longo do raio enquanto esse gira uniformemente em torno de sua origem. Como se segue, nas coordenadas polares a equação seria de $r = a \theta$. Dada tal espiral, a trisseção do ângulo ocorre da seguinte forma; O ângulo é posto de modo que seu vértice e o primeiro lado coincidam com o ponto inicial. O da espiral e a posição inicial AO da semi-reta. O segmento OP, onde P é o ponto em que o segundo lado do ângulo corta a espiral, será então dividido em terços pelos pontos R e S. Com isso, são traçados círculos com O como centro e raios OR e OS. Se tais círculos cortam o espiral nos pontos U e V, as retas OU e OV trissectam o ângulo AOP. Num caso que pelo ponto P trace-se a tangente à espiral POR e se supõe que ela corte no ponto Q a reta por O que é perpendicular a OP, então, concebe Arquimedes o segmento de reta OQ – designado como subtangente polar para o ponto P – que tem como comprimento igual ao lado do arco circular PS com centro em O e raio OP que é cortado pela semi-reta inicial polar e pela semi-reta do raio vetor OP” (1996, p. 87).
 - 7 Segundo Boyer (1996), Torricelli pode ter derivado sua concepção para “composição de movimentos” de Arquimedes ou de Descartes. Como se segue, Torricelli estudou espiral de vários tipos, ao passo de descobrir a retificação da espiral logarítmica. Como se sabe, havia neste tempo – em meados de 1630 a 1640 – uma notável unidade de interesses matemáticos na intercomunicação através de Mersenne. Os problemas envolvendo infinitésimos eram de longe os mais populares e que

agitavam o despertar dos pensadores da época. No *De Dimensione Parabolae*, por exemplo, Torricelli forneceu vinte e uma demonstrações a respeito da quadratura da parábola, usando métodos com o uso de indivisíveis e de exaustão mais ou menos em igual número. Um na primeira categórica é quase idêntico à quadratura mecânica concebida por Arquimedes em seu método, presumivelmente não existente; então, como se poderia prever, um na segunda categoria é praticamente o dado no tratado de Arquimedes Sobre a quadratura da parábola, bem divulgada no século XVII (cf. BOYER, 1996). Serfati (1993) oferece o seguinte modelo de geração da espiral: Uma semi-reta gira em torno de um ponto O com uma velocidade angular constante. De outra parte, de um círculo variável, mas sempre de centro O, constata-se que seu raio cresce com uma velocidade constante. No instante t, círculo e reta se cortam em um ponto F (t) cujo lugar é denominado de Espiral por Arquimedes. Nota-se que essa curva é composta por dois tipos de movimentos, a saber, um movimento circular e outro movimento retilíneo (cf. SERFATI, 1993).

8 VUILLEMIN, 1960.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 40-41.

13 VUILLEMIN, 1960.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*, p. 146-147.

16 Em uma carta datada em 1638, ao expor a Mersenne quais são os gêneros de problemas que devem ser excluídos da geometria, ele julga de maneira contundente que a quadratura do círculo é impossível: “Mas, quanto às questões de geometria que eles vos prometem me propor, as quais não conseguem solucionar e crêem não poder serem resolvidas pelo meu método, eu penso que me encontro em uma posição desvantajosa. Com efeito, primeiramente, é contra o estilo dos geométricos propor as outras questões que eles mesmos não podem resolver. Depois, há as que são impossíveis, como a quadratura do círculo etc., há outras que, embora sejam possíveis, estendem-se, contudo, para além dos limites que coloquei, não porque exigem outras regras ou mais espírito, mas porque é preciso mais trabalho [...]”. *Correspondance* (AT, II, 90-91). Segue a exposição da explicação da quadratura do círculo no texto latino original do *Excerpta Mathematica*: Para quadrar o círculo, nada encontro de mais apto do que, sendo dado um quadrado *bf*, juntar o retângulo *cg*, delimitado pelas linhas *ac* e *cb*, igual à quarta parte do quadrado *bf*; e, em seguida, juntar o retângulo *dh*, formado pelos segmentos *da*, *dc*, igual à quarta parte do precedente; e, da mesma maneira, juntar o retângulo *ei* e outros infinitos até atingir o ponto *x*. Todos eles juntos comporão a terça parte do quadrado *bf*. E esta linha *ax* será o diâmetro do círculo, cuja circunferência é igual ao perímetro desse quadrado *bf*. Por outro lado, *ac* é o diâmetro do círculo inscrito no octógono isoperimétrico ao quadrado *bf*, *ad* é o diâmetro do círculo inscrito na figura de 16 lados e *ae*, o diâmetro inscrito na figura de 32 lados, isoperimétrico ao quadrado *bf*; e assim ao infinito *Excerpta Mathematica* (AT, X, p. 304-305). Segue a versão original latina (VI) *Circuli Quadratio*. *Ad quadrandum circumm nihil aptius invenio, quam si dato quadrato bf adjungatur rectangulum cg comprehensum sub lineis ac & cb, quod sit aequale quarte parti quadrati bf; item rectangulum dh, factum ex lineis da, dc, aequale quartae parti praecedentis; & eodem modo rectangulum ei, atque alia infinita usque ad x: quae omnia simul aequabuntur tertiae parti quadrati bf. Et haec linea ax erit diameter circuli, cujus circumferentia aequalis est circumferentiae hujus quadrati bf: est autem ac*

diameter circuli octogono, quadrato bf isoperimetro, inscripti; ad diameter circuli inscripti figurae 16 laterum, ae diameter inscripti figurae 32 laterum, quadrato b isoperimetrae; & sic in infinitum. Excerpta Mathematica (AT, X, 304-305). O problema que Descartes afirma ter resolvido não é, rigorosamente, aquele da quadratura do círculo. Nota-se, entretanto, que Descartes dá ao fragmento o título: *Circulo quadratio* (quadratura do círculo). A equivalência entre os dois resultados pode ser estabelecida sobre a base da primeira proposição do tratado arquimediano da *Medida do círculo*, conhecido entre os matemáticos do século XVII: Todo círculo equivale em área ao triângulo retângulo no qual um dos lados adjacentes ao ângulo reto é igual ao raio e o outro é igual ao perímetro circunferência (ARQUIMEDES, 1960). Uma vez estabelecida essa equivalência, se conhecermos o raio de um círculo dado e a medida da circunferência, podemos construir uma figura retilínea de área igual àquela do círculo. E, como o fragmento de Descartes presume que se saiba a medida do raio (ou do diâmetro), a partir daquela da circunferência, a quadratura do círculo pode ser, por conseguinte, resolvida. Entretanto, nenhuma indicação no texto torna explícita a relação entre a construção dos retângulos, cujas áreas estão em sucessão geométrica (CRIPPA, 2010).

17 VUILLEMIN, 1960. Mancosu ressalta ainda que em meados da primeira metade do século XVII, o problema de saber se a quadratura do círculo é possível - isto é, se é possível construir, com métodos geométricos, um quadrado com área igual à de um círculo dado - permaneceu um problema aberto na agenda dos matemáticos (MANCOSU, 1996).

18 VUILLEMIN, 1960.

19 O problema da quadratura do círculo foi formulado inicialmente por tem Me-naecmus e Dinóstrato. Segundo Boyer, para Dinóstrato, a quadratura do círculo tornou-se uma questão simples quando foi observada uma notável propriedade da extremidade Q da trissectriz de Hípias. Se a equação da trissectriz $\pi r \sin \theta = 2a\theta$ onde a é o lado do quadrado ABCD associado à curva, então o limite de r quando θ tende a zero é de $2a / \pi$. Como se segue, a demonstração tal como é concebida por Pappus e provavelmente devida a Dinóstrato, baseia-se unicamente em considerações de uma geometria elementar. Com isso, o teorema de Dinóstrato versa que o lado a é a medida proporcional entre segmentos DQ e o arco do quarto de círculo AC , isto é, $AC / AB = AB / DQ$. Ao passo que segundo Boyer: "Ao se utilizar uma demonstração ou prova indireta tipicamente grega se estabelece o teorema por distinção das alternativas. Então, supondo primeiro que $AC / AB = AB / DR$ onde $DR > DQ$. Então seja S a interseção do círculo de centro D e raio DR com a trissectriz e T a interseção do mesmo círculo com o lado AD do quadrado. De S se baixaria a perpendicular SU ao lado CD . Dinóstrato sabia que os arcos do círculo correspondentes são proporcionais aos raios, logo $AC / AB = TR / DR$; e como por hipóteses $AC / AB = AB / DR$, resulta que $TR = AB$. Mas pela propriedade que define a trissectriz e assim se sabe que $TR / SR = AB / SU$. Logo, como $TR = AB$, deve seguir-se que $SR = SU$, o que é evidentemente falso, pois a perpendicular seria mais curta que qualquer outro segmento ou a curva indo de S à reta DC . Portanto o quarto termo DR na proporção $AC / AB = AB / DR$ não pode ser maior que DQ . De maneira semelhante se *prova* ou demonstra que essa quarta proporcional não pode ser menor que DQ ; portanto o teorema de Dinóstrato estaria provado, isto é, $AC / AB = AB / QD$. Dado o ponto Q de interseção da trissectriz com DC , se obtém, pois, uma proporção envolvendo três segmentos retilíneos e o arco circular AC . Por uma construção geométrica simples do quarto termo numa proporção se pode, com efeito, facilmente traçar um segmento de reta b de comprimento igual a AC . O

retângulo que tem um lado $2b$ e a como o outro lado, se obtém a área exatamente igual à do círculo com raio a ; constrói-se facilmente um quadrado de área igual à do retângulo, tomando como lado do quadrado a média geométrica dos lados do retângulo. Como Dinóstrato provou a que a trissectriz de Hípias serve para quadrar o círculo denomina-se comumente de quadratriz. Como se segue, desde os geômetras gregos que esse tipo de construção violava as regras da geometria, isto é, em construções que apenas advogavam círculos e retas”. BOYER, 1996, p. 66-67. Serfati oferece o seguinte modelo de geração da quadratriz: Do ponto H_1 é descrito um movimento retilíneo uniforme em um lado vertical do quadrado. Do ponto H_2 é descrito o movimento uniforme em $1/4$ do círculo de centro O , de modo que os dois pontos originem-se ao mesmo tempo do ponto C e chegam conjuntamente no ponto B . A cada instante t , a intersecção do raio $OH_2(t)$ e da paralela partem de $H_1(t)$ ao lado horizontal do quadrado. Com isso, designa-se o ponto $F(t)$, cujo ponto determina a quadratriz de Hippias. Esta curva surge por isso a partir de dois tipos de movimento uniforme, a saber, um movimento circular e um movimento retilíneo (SERFATI, 1993).

20 As curvas que Descartes admite como geométricas são aquelas que permitem ser construídas por pontos, de modo que, qualquer ponto desta curva possa ser construída através da mesma realização. Esta concepção de Descartes se torna mais clara, quando ele trata especificamente do caso das ovas, construção esta, que a expõe na *Geometria*, em uma elaboração por pontos, que se evidencia em oposição, fundamentalmente com a qual Clavius esboça para a quadratriz. Clavius: “Descreverei a curva quadratriz geometricamente dessa maneira: seja o arco BD dividido em várias partes iguais, e em dos dois outros lados AD, BC no mesmo número de partes iguais. Essa divisão será mais simples, se for primeiramente bissectado, a saber, seja o arco DB , seja um dos dois lados AD, BC , e, em seguida, cada parte for novamente bissectada e, assim, posteriormente tanto quanto se desejar” (CLAVIUS, 1604, p. 321). As intersecções dos segmentos traçados desse modo formarão um conjunto de pontos pertencentes a uma quadratriz. Ora, na passagem citada, Clavius propõe uma construção da quadratriz mais precisa e mais geométrica que a apresentada por Pappus na *Collectio*. Segundo Rodis-Lewis, os jesuítas do colégio La Flechè ensinaram matemáticas ao estilo escolástico desta área do saber, em outras palavras, a matemática de Clavius (RODIS-LEWIS, 1995). A matemática utilizada por Clavius não requisita a álgebra em favor da construção geométrica, pois o jesuíta não tinha posse de um método analítico, e, diante disso, apenas utilizava procedimentos silogísticos – ao modo aristotélico – da categoria da quantidade. No que diz respeito a divisão do ângulo em partes iguais, Milhaud relata que Descartes anuncia em 26 de março de 1619, quatro inovadoras demonstrações, a partir do uso do compasso. Tratava-se, primordialmente, do famoso problema da divisão de um ângulo em três partes iguais, ou mesmo de um número qualquer de partes iguais; depois dos três tipos de equações cúbicas, cada uma com toda a variedade de sinais que se pode comportar, isto é, em treze casos distintos para as equações comuns, a saber, entre z e $OX+ON$, entre z e $OX-ON$, entre z e $ON-OX$. Observa-se que Descartes emprega as notações cossicas. Tais notações eram usadas, sobretudo, na matemática alemã do século XVI e do começo do século XVII. É possível assinalar que Descartes haveria adquirido as notações por meio das obras do Jesuíta Clavius, que deveria fazer parte da biblioteca dos Jesuítas de La Flechè. É um sistema de notações onde – como em Diophante – uma característica especial designa cada uma das três primeiras potências da incógnita e da raiz. N é a raiz, a coisa (cosa para Viète), z designa o quadrado e π o cubo, zz a quarta potência, etc. A letra O

introduzida por Descartes designa um coeficiente qualquer. Em seguida, Descartes emprega as notações nos treze casos distinguidos por ele: $x^3 = \pm px \pm q$, $x^3 = \pm px^2 \pm q$, $x^3 = \pm px^2 \pm qx \pm r$. De onde é necessário os três tipos obtidos com todos os sinais – no segundo membro. Um ângulo é facilmente dividido em três partes iguais por um compasso. Faz-se com que os três ângulos formados resultem sempre iguais, isto é, seja qual for a abertura do compasso (MILHAUD, 1921).

21 *Correspondance* (AT, II, 90-91).

Referências

- ALLARD, J.-L. *Le mathématisme de Descartes*. Ottawa: Université d'Ottawa, 1963.
- ALQUIÉ, F. *A Filosofia de Descartes*. Tradução Rodrigues Martins. Lisboa: Presença, 1986.
- _____. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Garnier, 1987. vol. 2.
- BERKEL, K. Beeckman, Descartes et La Philosophie Physico-Mathématique. *Archives de Philosophie*, n° 46, p. 620-626, 1983.
- BEYSSADE, J.-M. *Études sur Descartes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- BLANCHÉ, R. *Axiomatics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- BOYER, C. *História da Matemática*. Tradução Elza Gomide. São Paulo: E. Blücher, 1996.
- _____. *History of analytic geometry*. New Jersey: Princeton University, 1988.
- _____. *The Rainbow: from myth to mathematics*. New Jersey: Princeton University, 1987.
- BOS, H. J. M. On the representation of curves in Descartes' *Géométrie*. *Archive for History of Exact Sciences*, v. 24, no. 4, p. 295-338, 1981.
- COSTABEL, P. *Démarches Originales de Descartes Savant*. Paris: Vrin, 1982.
- _____. *Exercices pour les éléments des solides*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

COTTINGHAM, J. Dicionário Descartes. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

CLARKE, D. Descartes' Philosophy of Science. Manchester: Manchester University, 1982.

CRAPULLI, G. Introduzione a Descartes. Roma: Laterza, 2001.

_____. Mathesis universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1969.

CRIPPA, D. A solução cartesiana da quadratura do círculo. *Scientiae studia*, v. 8, n. 4, p. 597-621, 2010.

DESCARTES, R. Œuvres de Descartes. Paris: Vrin, 1996. 11 v. (Publiées par Charles Adam e Paul Tannery).

DIOPHANTE D'ALEXANDRIE. Les six livres arithmétiques et le livre des nombres polygones. Paris: A. Blanchard, 1959.

DUCHESNEAU, F. Descartes et le modèle de la Science. In: BOURGEOIS, B.; HAVET, J. (éd.) *L'Esprit Cartésien*. Paris: Vrin, 2000.

DUHAMEL, J. M. C. Des méthodes dans les sciences de raisonnements. Paris: Gauthier-Villars, 1885.

ERNEST, C. The principal Works of Simon Stevin. Amsterdam: D. J. Struik, 1955. 5 v.

ERNEST, P. The Philosophy of Mathematics Education. London: Falmer, 1991.

ÉVORA, F. Astronomia e Cosmologia Pré-Galileana. Campinas: Unicamp: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1993. (A Revolução Copernicano-Galileana, v. 1).

_____. A Revolução Galileana. Campinas: Unicamp: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1993. (A Revolução Copernicano-Galileana, v. 2).

FICHANT, M. Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz. Paris: PUF, 1998.

ITARD, J. *Essais d'Historie des Mathématiques*. Paris: A. Blanchard, 1984.
GARBER, D. *Corps Cartésiens: Descartes et la philosophie dans les Sciences*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

_____. *Descartes Embodied*. Chicago: Cambridge University, 2001.

GARBER, D. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. *Philosophers of Substance*. *Archive for History of Exact Sciences*, v. 27, n.3, p. 421-427, 1996.

GAUKROGER, S. The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes work in algebra. In: COTTINGHAM, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. New York: Cambridge University, 1992.

GILSON, É. *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Index Scolastico-Cartésien*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.

GUEROULT, M. *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1968. vol.1.

_____. _____. Paris: Aubier, 1968. vol. 2.

_____. *Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filológicos*. *Trans/ Form/ Ação*, v. 30, n. 1, p. 235-246, 2007.

_____. *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 59, n. 1, p. 1-37, 1954.

HAMELIN, O. *Le système de Descartes*. Paris: L. Robin, 1911.

HEATH, T. L. *The Works of Archimedes*. New York: Dover, 1953.

_____. *The thirteen books of Euclid's elements*. New York: Dover, 1956.

_____. *A History of Greek Mathematics*. New York: Dover, 1981.

HINTIKKA, J.; REMES, U. *A análise geométrica e a lógica moderna*. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 4, p. 28-47, 1958.

_____. *The method of analysis*. Dordrecht: D. Reidel, 1974.

JULLIEN, V. *Descartes, la "Géométrie" de 1637*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

KLEIN, J. Greek mathematical thought and the origin of algebra. New York: Dover, 1968.

KOBAYASHI, M. La philosophie naturelle de Descartes. Paris: Vrin, 1993.
KOYRÉ, A. Considerações sobre Descartes. Lisboa: Presença, 1992.

LORIA, G. Descartes géomètre. Revue de métaphysique et morale, n. 44, p. 199-220, 1937.

MANCOSU, P. Philosophy of mathematics and mathematical practice in the seventeenth century. New York: Oxford University, 1996.

MARION, J.-L. Sur l'ontologie grise de Descartes. Paris: Vrin, 1975.

MERSENNE, M. Harmonie Universelle. Paris: Sébastien Cramoisy, 1636.

MILHAUD, G. Descartes Savant. Paris: Librairie Félix Alcan, 1921.

PAPPUS. La collection mathématique. Paris: A. Blanchard. 1982.

PATY, M. Mathesis universalis e inteligibilidade em Descartes. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 8, n. 1, p. 9-57, 1998.

PHILONENKO, A. Reler Descartes. Tradução Fernando Oliveira. Lisboa: Inst. Piaget, 1996.

RABUEL, C. Commentaires sur la Géométrie de monsieur Descartes. Lyon: Marcellin Duplain, 1730.

SASAKI, C. Descartes' Mathematical Thought. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

SCHUSTER, J. Descartes and the Scientific Revolution, 1618-1634. Ann Arbor: Princeton University, 1977. vol. 1.

_____. _____. Ann Arbor: Princeton University, 1977. vol. 2.

_____. Full circle: Cartesian dynamics, optics and the tennis ball model, 1628-33. In: GAUKROGER, S.; SCHUSTER, J.; SUTTON, J. Descartes' Natural philosophy. London: Routledge, 2000.

SCOTT, J. F. The Scientific Work of René Descartes. London: Taylor & Francis, 1952.

- SERFATI, M. Les compas Cartésiens. *Archives de Philosophie*, vol. 56, n. 3, p. 197-230, 1993.
- SERFATI, M. *Quadrature du cercle, fractions continues et autres contes*. Paris: APMEP, 1992.
- SHEA, W. La science de Descartes. *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 53, n. 3, p. 531-549, 1997.
- _____. *The Magic of Numbers and Motion*. Canton: Science History Publications, 1991.
- SMITH, D. *The geometry of René Descartes*. New York: Dover, 1954.
- TANNERY, P. *Géométrie Grecque. Comment Son Histoire Nous Est Parvenue Et Ce Que Nous En Savons*. Paris: Gauthier-Villars, 1887.
- TOURNADRE, G. *L'orientation de la science cartésienne*. Paris: Vrin, 1982.
- VIÈTE, F. Introduction to the analytical art. In: KLEIN, J. *Greek mathematical thought and the origin of algebra*. New York: Dover, 1968.
- _____. *L'algèbre nouvelle de M. Viète*. Traduit par A. Vasset. Paris: Pierre Rocolet, 1630.
- VUILLEMIN, J. *Mathématiques et Métaphysique Chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- WEBER, J. P. *La Constitution du texte des Regulae*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1964.
- _____. La méthode de Descartes d'après les Regulae. *Archives de Philosophie*, vol. 35, n. 1, p. 51-60, 1972.
- WILLIAMS, B. *Descartes: the project of pure enquiry*. New York: Penguin, 1978.

Descartes e o avesso da matéria

Juliana da Silveira Pinheiro

Professora Adjunta do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Santa Cruz
E-mail: pinheirojuliana@yahoo.com.br

Recebido em: 06/08/2015.
Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: Este artigo visa tratar do caráter imaterial das emoções, segundo a perspectiva cartesiana, enquanto são afecções da alma. Nascidas no plano da união substancial e causadas pelo corpo, elas não podem, entretanto, ser redutíveis a elementos físicos e quantitativos. Pensadas segundo o dualismo substancial cartesiano, nossas emoções, em si mesmas, são experiências subjetivas que não podem ter sua natureza compreendida a não ser qualitativamente.

Palavras-chave: Descartes. Emoções. Matéria. Imaterial. Dualismo.

Descartes and the reverse of matter

Abstract: This paper aims to discuss the immaterial characteristic of emotions, according to the Cartesian perspective, as they are affections of the soul. Born in the substantial union context and caused by the body, they can not, however, be reducible to physical and quantitative elements. Thought according to the Cartesian substantial dualism, our emotions, in themselves, are subjective experiences whose nature may not be understood but qualitatively.

Keywords: Descartes. Emotions. Matter. Imaterial. Dualism.

Segundo o dualismo cartesiano, o ser humano é composto de corpo e alma, ambas substâncias de natureza completamente distinta: a alma pensa e não é extensa; o corpo é extenso e não pensa. Neste plano dualista radical, transitam nossas emoções, que, segundo Descartes, surgem da interação entre corpo e alma. Causadas pelo corpo, mas sentidas na alma, elas, no entanto, não possuem em si mesmas uma natureza mista, e, sim, apresentam-se com a mesma característica dos conteúdos da alma: a imaterialidade.

Na doutrina cartesiana, “alma” (lat. *animus*), “espírito” (lat. *spiritus*) ou “mente” (lat. *mens*) são designações para a *res cogitans*, isto é, a coisa cuja essência consiste apenas em pensar. A alma é, portanto, a substância cujo atributo principal é o pensamento, ou seja, segundo o cartesianismo, pensar é a característica definidora da mente. Ela distingue-se do corpo e não é produzida por ele. Não é, portanto, uma função de qualquer parte física de nosso corpo, nem mesmo do cérebro. A alma é incorpórea e pode ser concebida independentemente da matéria. Do ponto de vista cartesiano, tudo o que diz respeito à nossa mente são capacidades e processos que não são de natureza física. Ou seja, a mente e os pensamentos, sentimentos, sensações, desejos, intenções e imaginações são eventos de natureza imaterial e por isso não ocupam lugar no espaço; por sua imaterialidade, não podem ser mensurados ou quantificados.

Também por sua imaterialidade, a alma é una e indivisível. Ela não está localizada em apenas uma parte do corpo. Está unida a todo o corpo, embora tenha sede principal no cérebro, mais especificamente na glândula pineal, onde exerce suas funções mais particularmente. Esta concepção propõe uma reforma na compreensão da alma. Como lembram Buzon e Kambouchner, na filosofia escolástica, a alma humana é definida como “forma substancial do corpo”, que lhe faz cumprir todas as suas funções e os seus movimentos. A alma racional é apenas uma parte (a única separável do corpo) da alma humana, na medida em que ela possui também uma parte vegetativa e uma parte sensitiva. Com Descartes, a alma perde todo seu papel nas funções básicas da vida. As funções antes relacionadas à alma sensitiva (sensações, imaginação, paixões, apetites, movimentos voluntários) são, com a doutrina cartesiana, subordinadas ao entendimento e à vontade, faculdades principais da alma racional, que não é mais uma parte da alma, mas a alma completa que pensa (BUZON; KAMBOUCHNER, 2002, p.4).

Segundo a doutrina cartesiana, “pensamento” é “tudo o que está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos”¹ (DESCARTES, 1988, p. 101). Dessa maneira, além da dúvida, da afirmação e da negação, as imaginações, sensações e emoções são também formas de pensar, pois são percebidas pelo sujeito pensante. Sentir é uma forma de pensar, visto que, para Descartes, quando ouvimos um ruído ou sentimos calor, o que temos é uma *percepção* sonora, uma *sensação* de calor, e estas são experiências ou eventos que não têm existência fora da mente. Portanto, sentir e imaginar são antes de tudo atos do pensamento ou atos de consciência². Sentir não é ter propriamente uma afecção ou movimentos do corpo; é perceber ou ter consciência de uma afecção física.

Assim como a alma é considerada uma substância completa, sem necessidade de recorrer a quaisquer atributos que pertençam ao corpo, da mesma forma, o corpo é considerado completo sem as propriedades que dependem da mente. No caso do corpo, seu atributo principal, isto é, sua característica definidora, é a extensão. Afirma Descartes: “a substância, que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão, assim como da figura, da situação, do movimento local, etc., chama-se corpo”³ (DESCARTES, 1988, p. 102).

Ter a extensão como seu atributo principal significa que o corpo ocupa lugar no espaço e suas medidas podem ser quantificadas. Como esclarece Cottingham, “uma coisa é matéria se e somente se tiver extensão; a extensão é sinônimo de dimensionalidade. [...] A matéria é simplesmente aquilo que tem dimensões, que ocupa espaço” (COTTINGHAM, 1986, p. 116, 122). Isto é, somente a propriedade de ser extenso em comprimento, largura e profundidade caracteriza a natureza da matéria, não necessitando de nenhuma propriedade mental para ser definida. No que diz respeito ao corpo, Descartes reconhece somente noções quantitativamente mensuráveis, rejeitando qualquer noção qualitativa, como o som, a cor, a temperatura. Estas noções, embora pareçam pertencer às coisas, são consideradas efeitos subjetivos de propriedades quantitativas registrados pela mente e, como tais, pertencentes à alma e não ao corpo. É neste sentido que, para a doutrina cartesiana, o corpo é extenso e não-pensante, pois podemos concebê-lo plenamente pensando-o somente como uma coisa extensa, figurada, móvel, etc., ainda que

se negue a ele todas as coisas que pertencem ao espírito. Além disso, ser extenso implica ser divisível e, por esta razão, ser passível de deterioração - daí sua mortalidade. Por isso, em um corpo vivo, a morte não provém da saída da alma do corpo, mas sim de um mau funcionamento do organismo.

Na perspectiva cartesiana, o mundo físico é um grande mecanismo, cujos movimentos estão sujeitos a leis mecânicas, ou seja, são desencadeados pelo entrelaço dos corpos. Para Descartes, cada parte da matéria permanece no mesmo estado até que outra parte a altere. Assim, se ela estiver parada, somente sairá do lugar se outra a empurrar. Se estiver em movimento, somente cessará se outra a detiver ou retardar (AT, XI, p. 38). E isto não se refere apenas a fenômenos astronômicos, meteorológicos e geológicos, mas também ao modo como Descartes explica o funcionamento do nosso corpo, como acontece com a fisiologia, pela qual o corpo pode funcionar sem necessitar de uma causa eficiente inteligente para exercer suas operações biológicas básicas, como a respiração ou a digestão. Ou seja, o corpo pode existir e funcionar sem requerer o governo da alma, exatamente como uma máquina.

No entanto, Descartes sustenta a ideia de uma “união substancial” entre corpo e alma, segundo a qual ambas substâncias estão unidas no ser humano, formando um todo. Através desta noção, a doutrina cartesiana procura defender a ação do corpo sobre a alma – causando paixões – e da alma sobre o corpo – causando movimentos voluntários. “União substancial”, para Descartes, significa que, embora as substâncias corpo e alma não percam suas essências de extensão e pensamento, no plano de nossa vida prática, as experimentamos como entrelaçadas, unidas. Para ilustrar essa noção de que as substâncias pensante e extensa estão unidas intimamente, lembramos da famosa passagem da “VI Meditação”, na qual Descartes utiliza a imagem do piloto no navio:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu barco; e, quando meu corpo necessitasse beber ou comer,

conheceria simplesmente isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada mais são que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo. (DESCARTES, 1988, p. 68).

Não ser como um piloto no navio significa que o espírito não percebe um ferimento no corpo como um registro intelectual, como quando algo se rompe no casco de um navio e o piloto o detecta, mas percebe como um sofrimento da alma – a alma sofre, *sente* a dor, porque está “misturada” com o corpo. Se a alma fosse apenas um comandante racional, sem ligação íntima ao corpo, ela poderia detectar apenas intelectualmente um registro corporal, como, por exemplo, fazendo tal juízo: “o estômago está sem alimento”. No entanto, a alma não apenas detecta intelectualmente o que está acontecendo no corpo; ela é afetada por ele e tem a sensação de fome, porque está intimamente ligada a ele. Como lembra Guérout (1976, p.134), se não houvesse a união substancial, não produziríamos sentimentos, mas apenas conheceríamos nosso corpo por ideias claras e distintas.

No entanto, compreender como se dá essa interação entre corpo e alma é uma tarefa difícil para Descartes nos convencer, pois, do ponto de vista metafísico, não há qualquer vínculo entre eles. Como pode haver uma ação do corpo sobre a alma e da alma sobre o corpo, se estes são definidos em termos atributivos completamente distintos: a alma é pensante e não-extensa; o corpo é extenso e não-pensante. Portanto, do ponto de vista de seus atributos definidores, eles pertencem a categorias excludentes, e qualquer explicação de causalidade entre ambos torna-se de difícil compreensão. O problema não é *que* corpo e alma estejam conectados, mas *explicar como* estão interligados. Descartes ao alegar a existência de duas substâncias completa e metafisicamente distintas, a relação entre elas não é, para nós, algo que se possa compreender e explicar satisfatoriamente.

Nesse sentido, toda explicação cartesiana para o surgimento das paixões, por mais minuciosa que seja, não esconde um problema: como movimentos quantitativos podem ser “transmutados” em qualidades na alma. Em outras palavras, o problema surge quando temos que explicar como um evento físico culmina em um evento não físico, chamado, neste caso,

de paixão. Descartes esforça-se por explicar, principalmente nas *Paixões da Alma*, como o corpo e a alma agem um sobre o outro, produzindo movimentos voluntários e sentimentos, mas não satisfaz a maioria de seus intérpretes na explicação de como uma substância física pode causar percepções numa substância incorpórea. Como diz Cottingham (1995, p.117-118) Descartes descreve os mecanismos fisiológicos por meio dos quais estímulos de vários tipos causam alterações no sistema nervoso e no cérebro, “predispondo” a alma a sentir emoções como raiva ou medo. Não explica, contudo, como os meros eventos cerebrais, por mais complexa que seja sua gênese fisiológica, poderiam ter o poder de despertar ou excitar os eventos no campo mental. O problema está em que esta relação de causalidade entre as substâncias física e mental proposta por Descartes é ausente de um nexos causal que permitiria a ação do corpo sobre a alma e vice-versa. Se por causalidade Descartes compreende a ideia de que “deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?”⁵, como ele explica na “III Méditação” (DESCARTES, 1988, p.36), então deveria haver um nexos ou uma interface pela qual a relação causal pudesse ocorrer. No entanto, metafisicamente falando, não há essa interface entre a substância física e a mental; nada há no corpo em termos de propriedades mentais que pudesse causar um efeito mental, como um pensamento. Se a alma é pensante e não extensa e se o corpo é extenso e não pensante, os atributos de um não podem ser imputados ao outro. Isto significa que falta exatamente esse nexos necessário para haver causalidade entre os dois.

É neste terreno difícil da explicação da ação do corpo sobre a alma que devemos lidar, visto que as paixões nascem exatamente dessa relação. Descartes recorrerá, em última instância, a Deus como ponto de sustentação das correlações entre determinadas impressões na glândula pineal e certas emoções na alma. Entretanto, mesmo colocando Deus como o nexos da causalidade entre corpo e alma, as interações entre mente-corpo na doutrina cartesiana permanecerão como um grande problema, cuja explicação parece-nos insatisfatória.

Não obstante a dificuldade teórica enfrentada pela noção de

união substancial, é neste contexto que as paixões deverão ser entendidas, porque, embora sejam pensamentos, elas são causadas pelo corpo. E se Descartes inaugura o problema da relação entre mente e corpo (porque antes dele essa questão não era exatamente um problema), ele o faz dada sua intuição de que a alma e seus pensamentos não são da mesma natureza que as coisas físicas. E falando mais especificamente do nosso tema, o que a doutrina cartesiana sustenta é que as paixões humanas não são funções orgânicas. Elas têm o corpo como origem, mas são eventos da alma, na medida em que são sentidas por ela, visto que as sensações, apetites e emoções são experiências que não têm existência fora da mente. De fato, para Descartes, para que aconteça uma paixão humana é necessário, além de uma alma, um corpo que a cause, pois a paixão não é uma produção da alma, mas algo que a afeta. A alma não escolhe o que sentir; ela sofre, recebe a ação de algo diferente dela. Porém, é a alma que sente, não o corpo. Não é ao corpo, portanto, que as paixões são atribuídas, pois são experiências subjetivas e não modos da matéria. Elas não são partes ou funções físicas, como a respiração e a digestão, nem mesmo funções cerebrais; não podem acontecer a não ser que haja uma alma que perceba, que tenha esses pensamentos. Atribuir paixões ao corpo, na concepção cartesiana, seria como atribuir às coisas físicas a capacidade de pensar. Uma paixão não é senão um pensamento e, enquanto tal, ela acontece na alma.

Funções relativas à mente, no sistema cartesiano, não são passíveis de uma explicação mecanicista, se por mecanicismo entendermos a doutrina que explica o movimento dos corpos no espaço – e não da alma – por leis mecânicas. Considerando a distinção real entre corpo e alma, no domínio da alma onde as paixões são sentidas, não há mecanização, porque não se tratam de elementos quantitativos, manipuláveis. Pensamentos, como são as paixões, cartesianamente falando, não podem ser tocados, o que é necessário para se estabelecer um movimento mecânico. Assim, enquanto o processo que as desencadeia é mecânico, a experiência subjetiva na alma não é. Distinguindo entre a causa da paixão e a emoção ela mesma, do ponto de vista de sua gênese, uma máquina também poderia ter as condições físicas necessárias para sentir. Contudo, mesmo que o processo causal pudesse ser reproduzido mecanicamente, na perspectiva cartesiana, uma máquina não teria emoções. A alma, ausente nas máquinas e na medida em que possibilita uma

consciência sensível, faz a diferença: retira o homem do mecanicismo que a etiologia das paixões descreve. Temos, então, uma fisiologia pensada em termos mecanicistas, que não poderia, de direito, ser estendida à compreensão das paixões como um todo, a não ser às suas bases orgânicas, pois aquelas não são movimentos fisiológicos do corpo. Considerando isto, dizer que a psicologia cartesiana é mecanicista seria um contrassenso metafísico.

Mesmo com a etiologia somática das paixões, certamente que Descartes não desejava reduzir os sentimentos e as emoções ao âmbito e à linguagem fisicalista, pois para ele todos os nossos pensamentos, o que inclui as paixões, são irreduzíveis aos próprios elementos físicos que os causam. Ele sabia claramente que uma explicação sobre as paixões não se limitava à investigação do cérebro, mas que esta era uma parte constituinte da explicação do seu surgimento. A intuição cartesiana era de que eventos da mente como nossas emoções não podem ser exclusivamente descritos pelas condições do nosso corpo. Segundo Descartes, toda tentativa de analisar o cérebro, por mais minucioso e perfeito que fosse este trabalho, não daria conta de explicar completamente o fenômeno da paixão.

Os limites impostos pelo fundamento dualista metafísico à explicação fisiológica da teoria cartesiana das paixões coloca a relação entre a mente e o corpo como um verdadeiro problema – o qual não existia na perspectiva aristotélica, ainda presente em muitos tratados das paixões do século XVII. Nestes, corpo e alma – compreendidos como matéria e forma – não são duas entidades ontologicamente distintas, mas dois constituintes de uma mesma realidade. A discussão da ação entre matéria e mente somente se coloca quando se pensa o corpo e a alma como substâncias completas e distintas, como acontece com Descartes. Desta forma, além da questão da causalidade entre corpo e alma, esta compreensão dualista indaga a respeito da natureza dos eventos mentais, incluindo as paixões – se são físicos, não físicos, propriedades ou funções do cérebro – como será discutido por Spinoza, Denett, Searle, Davidson e tantos outros. Na medida em que, do ponto de vista dualista cartesiano, as paixões são percepções, elas pertencem ao domínio da mente, embora sejam causadas pelo corpo. Mas ser a causa de um evento não é propriamente ser o evento, ele mesmo, assim como o combustível e o oxigênio podem ser condições necessárias (ainda que não suficientes) para o fogo, mas não são o próprio fogo. Portanto, ainda que o corpo seja condição para o de-

sencadeamento de emoções, as paixões, em si mesmas, não são um processo fisiológico ou uma função do corpo. Elas são um modo de afecção da alma. Dessa forma, os eventos mentais podem também ser denominados “estados qualitativos” (no latim, *qualia*), os quais, segundo a perspectiva cartesiana, distinguem-se *por natureza* dos objetos quantitativos do mundo físico. Deste modo, o pensamento é *irredutível* a fenômenos físicos – a eventos cerebrais inclusive –, e não pode ser descrito numa linguagem fisicalista⁶, ou seja, em termos quantitativos (matematicamente determináveis) como comprimento, largura, posição espacial, duração, etc., os quais são aplicados às coisas extensas e estudados pela física. Os eventos mentais propiciam uma experiência subjetiva que não pode ser decomposta em propriedades físicas mais primárias. Isto significa que, para um cartesiano, toda tentativa de explicar e considerar propriedades psicológicas como propriedades físicas, como propõe o fisicalismo ontológico, incorreria num erro, porque deixaria escapar o aspecto subjetivo essencial ao fenômeno mental.

Para Descartes, as paixões, enquanto são eventos mentais, comportam a mesma característica da *irredutibilidade* a elementos físicos que quaisquer outros fenômenos subjetivos. Ainda que as sensações e os apetites indiquem a variedade das coisas, havendo uma correlação entre as variedades geométricas, que estão nos corpos, e as diversidades qualitativas, que estão na mente, eles são intrinsecamente diferentes e *irredutíveis* uns aos outros. Ou seja, as paixões existem como estados da mente que, embora causadas por elementos físicos, não podem ser reduzidas a estes. A intuição cartesiana, muitos séculos antes da neurologia e ciências cognitivas, era de que, por princípio, nenhuma tentativa de trazer o domínio mental para o domínio físico poderia dar conta de explicar suficientemente eventos como as sensações e os sentimentos. Para Descartes, a dimensão subjetiva da vida mental não poderia ser adequadamente explicada pela física, nem mesmo quando atingisse grandes avanços, simplesmente porque o domínio da consciência e seus eventos são de uma natureza completamente distinta da natureza dos objetos que a física estuda. Nesta compreensão cartesiana, estados qualitativos não podem ser analisados em aspectos estritamente quantitativos. Não é possível reduzir as qualidades sensíveis a números ou figuras.

O aspecto irredutível das paixões e da união substancial pode

colocar Descartes como um antecipador daquilo que hoje se denomina “emergentismo”, que é a crença em propriedades emergentes, ou seja, em propriedades de um sistema que são mais do que a soma das partes deste sistema. Essas propriedades emergentes não podem ser reduzidas a seus elementos constitutivos, embora não possam existir sem eles. O “emergentismo” se opõe, portanto, ao “reducionismo” – ao que Descartes se opunha em relação aos eventos mentais. Este posicionamento cartesiano é uma resposta sobre a importante questão contemporânea que indaga se uma ontologia reducionista é capaz de explicar aspectos cruciais de nossa experiência humana, como são nossas paixões, se as reduzisse à física e à química, ou mesmo à biologia. Em outras palavras, uma ciência física, por mais avançada que seja, não pode explicar completamente o que significa sentir o gosto de café, o cheiro do pêssego, ouvir o som de um tamborim ou sentir a falta de alguém. Isso significa que, a partir dessas considerações, o estudo das emoções requer uma investigação apropriada que não deixe escapar a compreensão daquilo que nos faz humanos e sobre o qual, como diz Descartes, depende todo o bem e todo o mal dessa vida: nossas paixões que, enquanto experiências subjetivas, são o avesso da matéria.

Notas

- 1 “Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connoissans. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et des sens, sont des pensées” (AT, IX, p. 124).
- 2 Todos os modos do pensamento, na doutrina cartesiana, são eventos mentais conscientes, dada a imediatividade com que são percebidos pela alma.
- 3 Segundo Cottingham, o termo “corpo” recebe dois sentidos nas obras de Descartes. Às vezes, trata-se de “corpo em geral”, isto é, matéria ou “substância corpórea” – a coisa que está por toda parte, indefinidamente extensa em três dimensões, e que constitui o universo físico. Noutros momentos, “corpo” designa um substantivo contável, como uma pedra, um corpo celestial ou o corpo humano, mas que significa apenas uma unidade da matéria, e esta é uma só (COTTINGHAM, 1995, p. 44-45). Neste momento, estamos utilizando “corpo” no sentido geral.
- 4 “La nature m’enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu’un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et méslé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, il cela n’estoit, lorsque mon corps eu blessé, je ne sentirois pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu’une chose qui pense, mais j’apercevrais cette blessure par le seul entendement,

comme un pilote aperçoit par la veüe si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connoistrois simplement cela même, sans en estre averti par des sentimens confus de faim & de soif. Car en effet tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, etc., ne font autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps" (AT, IX, p. 64).

- 5 "Il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente & totale que dans son effect : car d'où est-ce que l'effect peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? & comment cette cause la luy pouroit-elle communiquer, si elle ne l'avoit en elle-même?" (AT, IX, p. 32).
- 6 Estamos utilizando o termo "linguagem fiscalista" num sentido amplo, significando um conjunto de termos empregados para descrever fenômenos do mundo físico, isto é, que estão localizados no espaço e no tempo.

Referências

BUZON, F. de ; KAMBOUCHNER, D. **Le vocabulaire de Descartes**. Paris: Ellipses, 2002.

COTTINGHAM, J. **Descartes**. Great Britain: Blackwell, 1986.

_____. **Dicionário Descartes**. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, R. **Meditações**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

DESCARTES, René. **Objções e respostas**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

_____. **Œuvres de Descartes**. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur, 1897-1910. 12 v.

_____. **O mundo ou tratado da luz e o homem**. Apresentação, apêndices, tradução e notas de Cezar Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

GUEROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier-Montaigne, 1976. 2 v.

Relação corpo-alma

Gabriel Arruti Aragão Vieira

Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Unicamp

E-mail: gabriel_arruti@hotmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/03/2016.

Resumo: Este artigo apresenta a classificação das faculdades da alma, e seus critérios, na filosofia de Descartes. Tem-se como principal fonte primária a primeira parte das *Paixões da alma*, na qual as faculdades da alma, a saber, vontade, entendimento, imaginação e percepção sensível são descritas e divididas em subtipos. São utilizados três critérios para classificar os subtipos: o primeiro distingue os subtipos verificando se eles dependem ou não da vontade, o segundo os distingue verificando se a faculdade em questão depende ou não de uma disposição mecânica do corpo humano anterior à atualização do pensamento, e o terceiro verifica qual o mecanismo do corpo humano é correlato ao subtipo em questão.

Palavras-chave: Descartes. Faculdades da alma. Paixões. Corpo. Mecanismo.

Body-soul relationship

Abstract: This article presents the classification of the soul's faculties, and their criteria in the philosophy of Descartes. This article's main source is the first part of the *Passions of the Soul*, in which the faculties of the soul, namely, will, understanding, imagination and sense perception are described and divided into subtypes. Three criteria are used to classify these subtypes: the first distinguishes subtypes checking if they are dependent or not on the will, the second distinguishes checking if the faculty in question depends or not on a previous mechanical disposition of the human body to actualize thinking, and the third verifies which body's mechanism is correlated to the subtype in question.

Keywords: Descartes. Soul's faculties. Passions. Body. Mechanism.

Nas Paixões da alma, quatro faculdades do pensamento, a saber, vontade, entendimento, imaginação e percepção sensível, são classificadas e descritas em subtipos a partir de três critérios: o primeiro critério distingue os subtipos verificando se eles dependem ou não da vontade, o segundo critério os distingue verificando, se a faculdade em questão depende ou não de uma disposição mecânica do corpo humano anterior à atualização do pensamento e o terceiro critério verifica qual o mecanismo do corpo humano é correlato ao subtipo em questão. Estes critérios não são excludentes, ou seja, há subtipos que dependem apenas da vontade para serem atualizados como pensamento, há subtipos que prescindem totalmente da vontade e dependem apenas da disposição mecânica do corpo humano para serem atualizados como pensamento, há subtipos que dependem de ambos e, todos eles, ao serem atualizados como pensamentos, geram um movimento mecânico correlato no corpo. O presente artigo, portanto, dispõe esta classificação das quatro faculdades em seus subtipos com o objetivo de estabelecer a precisão conceitual necessária para descrever a estrutura da relação corpo-*alma*. A classificação dos subtipos, aos quais as faculdades da *alma* pertencem, tem como ponto de partida a divisão dos pensamentos em dois gêneros principais: as vontades da *alma*, que são as suas ações, e as paixões da *alma*, que são suas percepções. As ações parecem ter sua origem na própria *alma* e as percepções, por sua vez, são todos os conhecimentos que acometem a *alma*. Esta divisão é feita pela verificação da origem dos pensamentos, sendo que uns são produzidos pela própria *alma*, as vontades ou ações, e os outros chegam a ela como que advindos de outras origens ou como consequências das ações da própria *alma*, paixões ou percepções. Esta divisão está disposta no artigo 17 das Paixões da *alma*, o qual é intitulado “Quais são as funções da *alma*”¹:

Depois de ter assim considerado todas funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa *alma*, exceto nossos pensamentos, que são de dois gêneros, a saber: uns são as ações da *alma*, outros são as suas paixões. Aquelas que chamo de suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da *alma* e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque

muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas².

As funções que dependem somente do corpo referidas nesta citação são todos os movimentos involuntários realizados pelo corpo, ou seja, todos os movimentos que acontecem sem que haja um comando direto da alma. Dentre eles estão os batimentos cardíacos, o modo como os objetos de fora atuam sobre os órgãos dos sentidos, os reflexos musculares, digestão dos alimentos e outros. O corpo é descrito por Descartes, nos artigos anteriores ao 17, como uma máquina mecânica de cujo funcionamento depende apenas da disposição dos seus órgãos. A independência do funcionamento do corpo em relação à alma é apresentada no artigo 6, intitulado “que diferença há entre um corpo vivo e um corpo morto”³, o qual tem o objetivo de explicar porque é um erro que a alma dá movimento e calor ao corpo:

A fim de evitar, portanto, esse erro, consideramos que a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque algumas das principais partes do corpo se corrompe; e julgemos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, outra máquina mecânica que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para sua ação, difere do mesmo relógio, ou de outra máquina, quando está quebrado e o princípio do seu movimento para de agir⁴.

Pode-se concluir a partir desta citação que, para Descartes, o homem morre por um mau funcionamento do mecanismo composto pela disposição dos seus órgãos, mecanismo este que não depende da alma para funcionar, pois, se não é por culpa da alma que um corpo morre, logo não é por causa dela, por sua vez, que permanecem em movimento as funções que mantêm o corpo vivo. Tendo em vista que o corpo tem seu funcionamento independente da alma, resta como função da alma o pensamento, que não é corpóreo. Além das funções do corpo que não dependem da alma e das funções da alma que não dependem do corpo, há aquelas funções que dependem da interação entre eles. As funções que dependem

da interação são abordadas na classificação das funções da alma, a qual este trabalho retoma a partir deste ponto.

Os pensamentos que são funções da alma são divididos em dois gêneros: vontade, ou ação; paixão, ou percepção. Após estabelecer esta divisão principal, Descartes passa a subdividir estes dois gêneros, iniciando pelas vontades. As vontades são subdivididas em duas espécies: ações da alma que tem como objeto algo que não é material; e as ações da alma que tem como objeto o movimento do corpo ao qual ela está unido. Esta subdivisão é descrita no artigo 18:

Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nosso pensamento a qualquer objeto que não é material; as outras são ações que terminam no nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos⁵.

A primeira espécie de vontade, ou seja, a que têm como objeto algo não material, pode ser de dois subtipos. O primeiro trata da vontade pura e simples, como no exemplo dado nesta citação, basta querer amar a Deus para amá-lo de fato. O segundo subtipo, entendimento, é relativo a vontade guiada pelo critério de clareza e distinção, ou seja, quando a alma quer tomar o pensamento como objeto tendo a razão como guia, como ocorre nos conhecimentos matemáticos da Aritmética e da Geometria, este segundo subtipo é o entendimento.

A segunda espécie de vontade, a saber, aquela que dá um comando ao corpo, é uma faculdade que depende do fato de a alma estar unida ao corpo e se relacionar com ele. Ainda que haja uma explicação dos movimentos mecânicos que implicam o cumprimento da vontade da alma pelo corpo, a alma é imaterial, logo não pode ser ela a causa mecânica deste movimento, pois ela não tem extensão. Deste modo, o correlato mecânico ocorre simultaneamente ao comando da vontade sem que haja uma conexão causal eficiente, mecânica, por contato corpóreo. Isto ocorre, portanto, “pelo simples fato de termos vontade”⁶.

Tendo em vista o fato de que a classificação das percepções depende do modo como funcionam os mecanismos corpóreos

correlatos ao surgimento destes pensamentos na alma, e o fato de que a explicação do mecanismo correlato ao comando da vontade sobre o corpo complementa a explicação do mecanismo correlato à percepção, o presente trabalho segue descrevendo ambos para, na sequência, continuar a classificação das funções da alma.

A alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente, no entanto, os movimentos mecânicos que ocorrem no corpo de modo simultâneo à vontade da alma de movê-lo dependem especificamente do cérebro, da glândula pineal e dos espíritos animais. Esta relação específica com o cérebro, a glândula e os espíritos animais mostra que a influência da vontade da alma sobre o corpo é possibilitada por este movimento corpóreo correlato e é, também, limitada pelo mesmo mecanismo. Os espíritos animais são as partes do sangue mais sutis, ou menores, que são separadas das partes maiores e mais grosseiras do sangue quando ele entra no cérebro vindo do coração, pois as partes mais sutis do sangue são capazes, por serem menores, de entrar nas pequenas cavidades presentes no cérebro. Quando a alma tem a vontade de mover o corpo, ocorre um movimento simultâneo a este pensamento no corpo, mais especificamente na glândula pineal. A glândula pineal situa-se no meio do cérebro e, por estar nesta posição, Descartes entende que ela pode direcionar os espíritos animais para os nervos que têm, atados às suas extremidades, os músculos responsáveis pela realização do movimento desejado pela alma. Qualquer defeito existente neste mecanismo, como o rompimento de um nervo ou o rompimento de um tendão que une um músculo, fundamental para o movimento desejado, a um osso de um determinado membro do corpo, frustra a vontade da alma de realizar este movimento no corpo. A alma, obviamente, também não pode realizar movimentos para os quais o corpo não possui o aparato mecânico necessário. Como exemplo exagerado, pode-se constatar que, se a alma quisesse que o corpo balançasse os braços e voasse, isso não aconteceria. Em suma, o movimento mecânico do corpo que ocorre simultaneamente à vontade da alma é o movimento da glândula pineal que direciona os espíritos animais, o que torna a influência da alma sobre o corpo bastante limitada.

A glândula pineal modifica o curso dos espíritos animais quando a alma quer mover o corpo e é afetada, reciprocamente, pelo curso dos espíritos animais que não tem a vontade da alma como correlatos. Quando os objetos dos sentidos movimentam os órgãos

dos sentidos e esses órgãos empurram os espíritos animais pelos nervos até o cérebro, os espíritos animais imprimem nas cavidades cerebrais ranhuras que condicionam os movimentos dos espíritos animais no cérebro proporcionando um movimento específico na glândula pineal, o qual tem um correlato simultâneo na alma, as percepções⁷.

Finalizando a classificação dos pensamentos que dependem da vontade da alma, deve-se tratar das percepções que têm influência da vontade, para seguir classificando as outras percepções. Estas formas de percepções que dependem da vontade são apresentados nos Artigos 19 e 20:

Nossas percepções também são de duas espécies; umas têm a alma como causa, outras o corpo. As que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem; pois é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos; e, embora com repeito à nossa alma seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber que ele quer; todavia, dado que essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la de paixão, mas apenas de ação⁸.

O artigo 19 classifica as percepções das ações da alma no gênero das vontades da alma e não das percepções. O artigo 20 trata das imaginações voluntárias, ou composições e do entendimento:

Quando nossa alma se aplica a imaginar alguma coisa que não existe, como a representar um palácio encantado ou uma quimera, e também quando se aplica a considerar algo que é somente inteligível e não imaginável, por exemplo, a sua própria natureza, as percepções que tem dessas coisas dependem principalmente da vontade que leva a percebê-las; eis por que se costuma considerá-las como ações mais do que como paixões⁹.

As percepções das ações não parecem depender de forma alguma do corpo, pois são ações que começam e terminam na própria alma, no entanto, essas ações promovem um determinado movimento na glândula pineal que direciona os espíritos animais de

modo que eles produzem um registro nas ranhuras das cavidades cerebrais, ou seja, ainda que estas ações não dependam do corpo, elas produzem movimentos mecânicos correlatos no corpo. Tanto os registros cerebrais das ações da alma quanto o das percepções dos objetos sensíveis podem ser acessados voluntariamente pela alma e isso é feito de dois modos distintos: no primeiro modo, a alma quer acessar esses registros somente para lembrar o que ocorreu no passado; no segundo modo, a alma quer utilizar as percepções sensíveis que ocorreram no passado para compor objetos imaginários fictícios.

A vontade também pode direcionar os espíritos animais buscando acesso aos registros cerebrais das percepções sensíveis como é o caso das imaginações fictícias voluntárias, quando a vontade compõe uma nova percepção a partir de partes de percepções já vividas. O caso da memória voluntária de uma percepção sensível cotidiana ou de um raciocínio também ocorre quando a vontade direciona os espíritos para ter acesso aos registros cerebrais, como é descrito no artigo 42¹⁰. Estas percepções que dependem da vontade são consideradas ações da alma e não percepções no sentido próprio, sendo assim, fazem parte do gênero das vontades da alma.

O gênero das percepções, por sua vez, é dividido em três espécies: as percepções que dependem da presença imediata do objeto percebido, as percepções que não dependem da presença do objeto percebido, e as percepções que são sentidas como que diretamente na alma. As percepções que não dependem da presença do objeto percebido são chamadas de imaginações involuntárias, as quais são descritas no artigo 21¹¹.

Este artigo coloca uma diferença entre os movimentos mecânicos do corpo correlatos às percepções que dependem da presença do objeto percebido e as que não dependem. As percepções que não dependem da presença do objeto percebido têm como movimento correlato o curso fortuito dos espíritos animais nas cavidades cerebrais. Sendo assim, elas são o ajuntamento aleatório de percepções do passado registradas nas cavidades cerebrais, dentre elas estão os devaneios e os sonhos. As percepções que dependem da presença do objeto percebido, por sua vez, dependem dos movimentos dos nervos e são de dois subtipos distintos como é indicado no artigo 21: as percepções dos objetos que existem fora do corpo; e as percepções que têm o próprio corpo de quem percebe como objeto. As percepções que tem dos objetos que existem fora do corpo são

apresentadas no artigo 23¹². As percepções que tem o próprio corpo de quem percebe como objeto são apresentadas no artigo 24¹³.

As imaginações apresentadas no artigo 21, os sonhos e devaneios, são descritas neste artigo como mais fracas que as percepções que dependem dos nervos, a saber, as percepções dos objetos dos sentidos e as afecções do corpo. No artigo 26, por sua vez, considera-se as ocasiões nas quais não é possível distinguir tão facilmente os devaneios e sonhos das percepções dos objetos dos sentidos e afecções do corpo, pois o que se apresenta a alma nos sonhos são as mesmas percepções que advêm dos nervos e, por vezes, estas percepções são tão vívidas quando as afecções do corpo e as percepções dos objetos dos sentidos.

Resta notar aqui que exatamente as mesmas coisas que a alma percebe por intermédio dos nervos lhe podem ser também representadas pelo curso fortuito dos espíritos, sem que haja outra diferença exceto que as impressões vindas ao cérebro por meio dos nervos costumam ser mais vivas e mais expressas do que as excitadas nele pelos espíritos; o que me levou a dizer no art. 21 que as últimas são como a sombra e a pintura das outras. É preciso também notar que ocorre algumas vezes ser essa pintura tão semelhante à coisa representada, que podemos enganar-nos no tocante as percepções que se relacionam a algumas partes do corpo, mas não no tocante às paixões, porquanto são tão próximas e tão interiores a nossa alma que lhe é impossível senti-las sem que sejam verdadeiramente tais como ela as sente. Assim, muitas vezes quando dormimos, e mesmo algumas vezes estando acordados, imaginamos tão fortemente certas coisas que pensamos vê-las diante de nós, ou senti-las no corpo, embora aí não estejam de modo algum; mas, ainda que estejamos adormecidos e sonhemos, não podemos sentir-nos tristes ou comovidos por qualquer paixão, sem que na verdade a alma tenha em si esta paixão¹⁴.

As paixões referidas no artigo 26 são a terceira espécie de percepção que não depende da alma, a saber, aquelas que são sentidas como que na alma. Este tipo de percepção é o que define o sentido próprio de paixão da alma, considerando que qualquer percepção é também chamada de paixão utilizando o termo de um modo mais geral. Estas paixões são as emoções, a exemplo da alegria, tristeza, raiva, medo e outras. Elas, ainda que tenham um mecanismo

corpóreo como causa, são sentidas como se estivessem afetando diretamente a alma, pois têm influência evidente nas vontades da alma. As paixões da alma são apresentadas no artigo 25¹⁵.

Estas paixões possuem mecanismos correlatos mais complexos que os movimentos fortuitos dos espíritos animais, causadores dos sonhos e devaneios, e que o mecanismo que depende dos nervos, causadores das percepções dos objetos dos sentidos e das afecções do corpo. Cada paixão ocorre devido a um mecanismo corporal específico, no entanto, todas elas têm em comum uma influência diferenciada nas vontades da alma por conta do fato de seu mecanismo afetar especialmente a glândula pineal. Este mecanismo é descrito no artigo 36¹⁶. Este artigo descreve um mecanismo retroativo que mantém a paixão ativa, mais especificamente, a paixão do medo, mas este mecanismo é similar para as outras paixões. A partir do momento em que a paixão é excitada por uma situação específica, o cérebro envia espíritos animais ao coração que, a partir de um movimento particular de seus orifícios, rarefaz o sangue de modo que ele se torna rico em um determinado tipo de espírito animal, o qual, ao chegar ao cérebro, atinge a glândula pineal de tal maneira que ela é acometida novamente pela mesma paixão, o que faz esta glândula direcionar mais uma vez os espíritos animais para o coração, recomeçando todo o processo. Este processo retroativo explica, segundo Descartes, porque após uma situação perigosa, a pessoa acometida pelo medo continua com esta paixão por um tempo, ainda que a situação de perigo tenha acabado. As paixões, diferentemente das outras percepções, duram um período mais longo de tempo, por conta da retroatividade do seu mecanismo característico.

A alma e o corpo podem ser rivais em certas situações, mas apenas um deles prevalece na sua influência sobre as vontades da alma. A vontade da alma pode inclinar o corpo a agir de uma determinada maneira e uma paixão influenciar a alma a querer algo incompatível com a vontade inicial.¹⁷ Este conflito é descrito pelo artigo 47¹⁸.

Retomando, o gênero das percepções é dividido em três espécies: as percepções que dependem da presença imediata do objeto percebido; as percepções que não dependem da presença do objeto percebido; e as percepções que são sentidas como que diretamente na alma, pois afetam as vontades da alma. As percepções que dependem da presença do objeto percebido têm como movimento

mecânico correlato o curso dos espíritos animais das extremidades dos nervos até o cérebro e são divididas em dois subtipos distintos: as afecções do corpo, as quais se caracterizam como percepções que advêm do interior do corpo de quem percebe; e as percepções dos objetos sentidos, as quais se caracterizam por terem seu movimento causado por um objeto externo em relação ao corpo de quem percebe. As percepções que não dependem do objeto percebido têm como movimento mecânico correlato o curso fortuito dos espíritos animais no cérebro e são divididas em dois subtipos distintos: os sonhos, que ocorrem durante o sono; e os devaneios, que ocorrem quando se está acordado e distraído. As percepções que afetam diretamente a alma são as paixões da alma no sentido próprio e se caracterizam por durar mais tempo que as outras percepções, devido ao seu mecanismo retroativo que envolve o curso dos espíritos animais do cérebro para o coração e do coração para o cérebro de modo sucessivo, impelindo a alma a ter uma determinada vontade.

Os pensamentos classificados no gênero da vontade são de duas espécies: os pensamentos que têm objetos imateriais; e os pensamentos que têm objetos materiais. Os pensamentos do gênero da vontade que têm objetos imateriais são divididos em dois subtipos: a vontade pura, como quando se escolhe amar a Deus ou crer em qualquer coisa que não possua uma prova racional; e o entendimento, o qual se caracteriza como um pensamento que toma a si mesmo como objeto utilizando o critério de clareza e distinção para avaliar suas conclusões. Os pensamentos do gênero da vontade que têm objetos materiais são divididos em dois subtipos: a vontade direcionada ao movimento dos músculos, que tem como resultado as ações cotidianas em geral como caminhar, levantar, abaixar, escrever, comer e outras semelhantes; e a vontade que busca o acesso aos registros cerebrais, tanto das percepções sensíveis, quanto das ações da própria alma. Este é o caso da memória voluntária de uma percepção sensível cotidiana ou de um raciocínio, e o caso das imaginações fictícias voluntária, quando a vontade compõe e uma nova percepção a partir de partes de percepções já vividas.

A partir desta classificação, fica evidente o controle limitado da alma sobre o corpo, o que justifica a interpretação de Arnauld, qual seja, de que as percepções sensíveis e a imaginação são provocadas pela relação corpo-alma e esta relação tem como consequência a produção de concepções confusas, sem clareza e distinção, as quais

atrapalham o conhecimento da verdade pelo entendimento puro. A influência da alma sobre o corpo se dá pelo direcionamento dos espíritos animais feito pela glândula pineal, o que não é suficiente para tornar as imaginações e percepções sensíveis menos confusas, uma vez que os mecanismos corpóreos correlatos a estas percepções dependem apenas da disposição dos órgãos anterior à passagem dos espíritos animais pela glândula. As imaginações e percepções sensíveis dependem dos mecanismos do corpo dados pela disposição de seus órgão, a qual a alma não controla, o que torna impossível que elas sejam claras e distintas como as concepções do entendimento.

Notas

1 AT XI, 342.

2 AT XI, 342.

3 AT XI, 330.

4 AT XI, 330-331.

5 AT XI, 342-343.

6 AT XI, 343.

7 “Concebamos, pois, que a alma tem sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue que, participando das impressões dos espíritos, pode levá-los pelas artérias a todos os membros; e, lembrando-nos do que já foi dito acima com respeito à máquina de nosso corpo, a saber, que os pequenos filetes de nossos nervos acham-se de tal modo distribuídos em todas as suas partes que, por ocasião dos diversos movimentos aí provocados pelos objetos sensíveis, abrem diversamente os poros do cérebro, o faz com que os espíritos animais contidos nessas cavidades entrem diversamente nos músculos, por meio dos quais podem mover os membros de todas as diversas maneiras que esses são capazes de ser movidos, e também que todas as outras causas que podem mover diversamente os espíritos, bastam para conduzi-los a diversos músculos; juntemos aqui que a pequena glândula, que é a principal sede da alma, está de tal forma suspensa entre as cavidades que contém esses espíritos, que pode ser movida por eles de tantos modos diversos quantas as diversidades sensíveis nos objetos; mas que pode também ser diversamente movida pela alma, a qual é de tal natureza que recebe em si tantas impressões diversas, isto é, que ela tem tantas percepções diversas quantos diferentes movimentos sobrevêm nessa glândula; como também, reciprocamente, a máquina do nosso corpo é de tal forma composta que, pelo simples fato de ser essa glândula diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o quê ela os leva a mover os membros” (AT XI, 354-355).

8 AT XI, 343.

9 AT XI, 344.

10 “Assim, quando a alma quer lembrar-se de algo, essa vontade faz com que a

glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impele os espíritos animais para diversos lugares no cérebro, até que encontre aquele onde estão os traços deixados pelo objeto de que queremos nos lembrar; pois esses traços não são outra coisa senão os poros do cérebro, por onde os espíritos tomaram anteriormente seu curso devido à presença desse objeto, e adquiriram, assim, maior facilidade que os outros, para serem de novo abertos da mesma maneira pelos espíritos que para eles se dirigem; de sorte que tais espíritos, encontrando esses poros, entram neles mais facilmente do que nos outros, excitando por esse meio, um movimento particular na glândula, que representa à alma o mesmo objeto e lhe faz saber que se trata daquele do qual queria lembrar-se” (AT XI, 360).

11 “Entre as percepções que são causadas pelo corpo, a maior parte depende dos nervos; mas há também algumas que deles não dependem e que se chamam imaginações, como essas de que acabo de falar, das quais não obstante, diferem pelo fato de nossa vontade não se empenhar em formá-las, o que faz com que não possam ser incluídas no número das ações da alma, e procedam apenas de que, sendo os espíritos diversamente agitados, e encontrando os traços de diversas impressões que precederam no cérebro, tomem aí seu curso fortuitamente por certos poros mais do que por outros. Tais são as ilusões de nossos sonhos e também os devaneios a que nos entregamos muitas vezes estando despertos, quando nosso pensamento erra negligentemente sem se aplicar por si mesmo a nada. Ora, ainda que algumas dessas imaginações sejam paixões da alma, tomando a palavra na sua mais própria e mais perfeita significação, e ainda que possam ser todas assim denominadas, se se tomar o termo em uma acepção mais geral, todavia, posto que não têm como causa tão notável e tão determinada como as percepções que a alma recebe por intermédio dos nervos e parecem ser apenas a sombra e a pintura destas, antes que as possamos distinguir bem, cumpre considerar a diferença que há entre estas outras” (AT XI, 344-345).

12 “As que referimos a coisas situadas fora de nós, a saber, aos objetos de nossos sentidos, são causadas, ao menos quando nossa opinião não é falsa, por objetos que, provocando alguns movimentos nos órgãos dos sentidos externos, os provocam também no cérebro por intermédio dos nervos, os quais levam a alma a senti-los. Assim, quando vemos a luz de um facho e ouvimos o som de um sino, esse som e essa luz são duas ações diversas que, somente por excitarem dois movimentos diversos em alguns de nossos nervos, e por meio deles no cérebro, dão a alma dois sentidos diferentes, os quais relacionamos de tal modo aos objetos que supomos serem causa, que pensamos ver o próprio facho e ouvir o próprio sino, e não sentir unicamente os movimentos que procedem deles” (AT XI, 346).

13 “As percepções que relacionamos com nosso corpo ou com qualquer das suas partes são as que temos da fome, da sede e de nossos demais apetites naturais, aos quais podemos juntar a dor, o calor e as outras afecções que sentimos como nos nossos membros, e não como os objetos que existem fora de nós: assim, podemos sentir ao mesmo tempo, e por intermédio dos mesmos nervos, a frieza da nossa mão e o calor da chama da qual ela se aproxima, ou então, ao contrário, o calor da mão e o frio do ar a que está exposta, sem que haja qualquer diferença entra as ações que nos fazem sentir o quente ou o frio que existe em nossa mão e as que nos fazem sentir aquele que está fora de nós, a não ser que, sucedendo uma dessas ações à outra, julgamos que a primeira já existe em nós e que a outra, a seguinte, não está ainda em nós, mas no objeto que a causa” (AT XI, 346-347).

14 AT XI, 348.

15 “As percepções que se referem somente à alma são aquelas cujos efeitos se sen-

- tem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las: tais são os sentidos de alegria, de cólera e outros semelhantes, que são, às vezes, excitados em nós pelos objetos que movem nossos nevos, e outras vezes também por outras causas. Ora, ainda que todas as nossas percepções, tanto as que aos objetos que estão fora de nós como as que se referem às diversas afecções de nosso corpo, sejam verdadeiramente paixões com respeito à nossa alma, quando tomamos esse termo em sua significação mais geral, todavia costuma-se restringi-lo a fim de designar somente as que se relacionam com a própria alma, e apenas essas últimas é que me propus explicar aqui sob o nome de paixões da alma” (AT XI, 347-348).
- 16 “E, além disso, se essa figura é muito estranha e muito apavorante, isto é, se ela tem muita relação com as coisas que foram anteriormente nocivas ao corpo, isto excita na alma a paixão do medo e, em seguida, a da ousadia, ou então a do temor e a do terror, conforme o diverso temperamento do corpo ou força da alma, e conforme nos tenhamos precedentemente garantido pela defesa ou pela fuga contra as coisas prejudiciais com as quais se relaciona a presente impressão; pois isso dispõe o cérebro de tal modo, em certos homens, que os espíritos refletidos da imagem assim formada na glândula seguem, daí, parte para os nervos que servem para voltar as costas e mexer as pernas para a fuga, e parte para os que alargam ou encolhem de tal modo os orifícios do coração, ou então que agitam de tal maneira as outras partes de onde o sangue lhe é enviado, que este sangue, rarefazendo-se aí de forma diferente da comum, envia espíritos ao cérebro que são próprios para manter abertos ou então abrir de novo os poros do cérebro que os conduzem aos mesmos nervos; pois, pelo simples fato de esses espíritos entrarem nesses poros, excitam um movimento particular nesta glândula, o qual é instituído pela natureza para fazer sentir a alma essa paixão, e como esses poros se relacionam principalmente com os pequenos nervos que servem para apertar ou alargar os orifícios do coração, isso faz com que a alma a sinta principalmente como que no coração” (AT XI, 356-357).
- 17 “Portanto, as paixões são as coisas mais próximas da alma e as vontades são as que são mais próprias à alma. Ora, essas que nos tocam de tão perto, ao ponto de encantar inteiramente a alma e de priva-la momentaneamente da faculdade de resistir a esse movimento da paixão, exerce sobre nós um poder muito maior do que todas as outras coisas do mundo. Não há um sentido melhor de medir desta força que a forma mais íntima onde ela nos toca, corpo e alma confundidos. As vontades não parecem poder mover de forma tão profunda o ser interior da alma. Descartes jamais falou das vontades ou ações da alma como ele fala de suas paixões, a ralação com umas e com outras parecem se estabelecer de forma tão diferente que ou a alma é sujeito livre de sua vontade ou é sujeita a suas paixões” (GUANANCIA, 1998, p. 259).
- 18 “[...] podemos distinguir duas espécies de movimentos excitados pelos espíritos na glândula; uns representam à alma os objetos que movem os sentidos, ou as impressões que se encontram no cérebro e não efetuam qualquer esforço da sobre a vontade; outros efetuam algum esforço sobre ela, a saber, os que causam as paixões ou movimentos dos corpos que as acompanham; e, quanto aos primeiros, embora impeçam amiúde as ações da alma, ou sejam impedidos por ela, todavia, por não serem diretamente contrários, não se verifica neles nenhum combate. Só os observados entre os últimos e as vontades que lhes repugnam; por exemplo, entre o esforço com os espíritos impelem a glândula a causar na alma o desejo de alguma coisa e aquele com que a alma a repele, pela vontade que tem de fugir da

mesma coisa; e o que faz principalmente surgir esse combate é que, não tendo a vontade o poder de excitar diretamente as paixões, como já foi dito, é obrigada a usar o engenho e aplicar-se a considerar sucessivamente diversas coisas, das quais, se acontece que uma tenha a força de modificar por um momento o curso dos espíritos, pode acontecer que a seguinte não a tenha e que os espíritos retomem o curso logo depois, por que a disposição precedente nos nervos, no coração e no sangue não mudou, o que leva a alma a sentir-se impelida quase ao mesmo tempo a desejar e não desejar a mesma coisa; e daí é que se teve ocasião de imaginar nela duas potências que se combatem. Todavia, ainda se pode conceber algum combate, pelo fato de muitas vezes a mesma causa que excita na alma alguma paixão excitar também certos movimentos no corpo para os quais a alma em nada contribui, e os quais detém ou procura deter tão logo os apercebe, como sentimos quando aquilo que excita o medo faz também com que os espíritos entrem nos músculos que servem para mexer as pernas na fuga, e com que sejam sustados pela vontade que temos de ser audazes” (AT XI, 364-365).

Referências

ADAN, C.; TANNERY, P. **Oeuvres de Descartes**. Paris: J. Vrin, 1996.

ALQUIÉ, F. **A filosofia de Descartes**. Tradução Rodrigues Martins. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

BEYSSADE, J-M. **La philosophie première de Descartes**. Paris: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, J-M. **Études sur Descartes**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

BEYSSADE, M. **Descartes**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

BROUGHTON, J; CARRIERO, J. (Orgs.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

CARRIERO, J. O Círculo Cartesiano e o fundamento do conhecimento. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Orgs.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

_____. *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

_____. Sensação e conhecimento da existência do corpo nas *Meditações* de Descartes. **Analytica**, v. 13, n. 2, p. 85-111, 2009.

COHEN, B. "Quantum in se est". Newton's concept of inertia in relation to Descartes and Lucretius. **Notes and Records of the Royal Society of London**, v. 19, n. 2, p. 131-155, 1964.

COTTINGHAM, J. (Org.). **Descartes**. Aparecida: Idéias&Letras, 2009.

_____. Dualismo cartesiano. Teologia, metafísica e ciência. In: _____. **Aparecida: Idéias&Letras**, 2009.

CURLEY, E. Descartes on the creation of the eternal truths. **The Philosophical Review**, v. 93, n. 4, p. 569-597, 1984.

CUSTÓDIO, M. Causa e transferência de movimento nas interações do Sistema Cartesiano. **Ideação**, n.28, v. 1, p. 13-45, 2013.

DELLA ROCCA, M. "If a body meet a body". A Descartes body-body causation. In: GENNARO, R. J.; HUENEMANN, C. **New essays on the rationalists**. Oxford: Oxford Scholarhip Online, 2002.

FRANKFURT, H. Descartes on the creation of the eternal truths. **The Philosophical Review**, v. 86, n. 1, p. 569-597, 1977.

FREDDOSO, F. Medieval aristotelianism and the case against secondary causation in nature. In: MORRIS, T. (ed.). **Divine and human action**. Essays in the metaphysics of theism. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

GABBEY, A. Force and inertia in the Seventeenth Century. Descartes and Newton. In: GAUKROGER, S. (Ed.). **Descartes: Philosophy, mathematics and physics**. Sussex: Harvester Press, 1980.

GARBER, D. Understanding interaction. What Descartes should have told Elisabeth. In: _____. **Descartes Embodied**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001a.

_____. Descartes and occasionalism. In: _____. Cambridge: Cambridge University Press, 2001b.

_____. How God causes motion. In: _____. Cambridge: Cambridge University Press, 2001c.

GILSON, E. **Discours de la Méthode**. Texte et Commentaire. Paris: Vrin, 1987.

_____. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.

GUANANCIA, P. *L'intelligence du sensible*. Paris: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, M. The metaphysics and physics of forces in Descartes. In: GAUKROGER, S. (Ed.). **Descartes: Philosophy, mathematics and physics**. Sussex: Harvester Press, 1980.

_____. **Descartes Selon L'Ordre des Raisons**. Paris: Aubier, 1968. v. 1, 2.

HATFIELD, G. Animais. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Org.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

_____. A fisiologia de Descartes e a relação desta com sua psicologia. In: COTTINGHAM, J. (org.). **Descartes**. Aparecida: Idéias&Letras, 2009.

_____. Force (God) in Descartes physics. **Studies in History of Philosophy of Science**, v. 10, n. 2, p. 113-140, 1979.

HOENEN, P. Descartes' mechanicism. In: WILLIS DONEY (Ed.). **Descartes**. A collection of critical essays. Garden City: Doubleday, 1967.

_____. A união e a interação entre mente e corpo. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Org.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

KOYRÉ, A. **Études newtoniennes**. Paris: Gallimard, 1968.

LA FORGE. **Traité de l'esprit de l'homme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

MARION, J-L. **Sur l'ontologie grise de Descartes**. Paris: Vrin, 1975.

_____. **Sur la théologie blanche de Descartes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

MARLEEN, R. O dualismo de Descartes. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (org.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

NADLER, S. Descartes and occasional causation. **British Journal for the History of Philosophy**, n. 2, v. 1, p. 35-54, 1994.

PATTERSON, S. Percepção clara e distinta. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Org.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

PLANTINGA, A. **Does God have a nature?** Milwaukee: Marquette University Press, 1980.

PRENDERGAST, T. L. Motion, action, and tendency in Descartes' physics. **Journal of the History of Philosophy**, v. 13, n. 4, p. 453-462, 1975.

RORTY, A. Descartes sobre o pensar com o corpo. In: COTTINGHAM, J. (Org.) **Descartes**. Aparecida: Idéias&Letras, 2009.

ROZEMOND, M. O dualismo de Descartes. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Org.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

SCHMITTER, A. Como fabricar um ser humano: paixões e explicação funcional em Descartes. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Org.). **Descartes**. Porto Alegre: Penso, 2011.

WALLACE, W. Causes and forces in Sixteenth-Century physics. **Isis**, v. 69, n. 3, p. 400-412, 1978.

WELLS, N. J. "Descartes' uncreated eternal truths. **New Scholasticism**, n. 56, p. 185-199, 1982.

WESTFALL, R. **Force in Newton's physics**. The science of dynamics in Seventeenth Century. New York: Elsevier, 1971.

Matéria e movimento em Descartes e Newton

Veronica F. B. Calazans

Professora adjunta de Filosofia da Universidade

Tecnológica Federal do Paraná

E-mail: calazansveronica@gmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/01/2016.

Resumo: Este ensaio pretende explicitar o conceito de matéria em Descartes e Newton, através da mediação do conceito de movimento. Essa comparação entre estes *sistema mundi* mostra-se profícua, principalmente no que diz respeito à filosofia natural de Newton. O objetivo é o de extrair do diálogo entre esses autores aspectos relevantes dos conceitos newtonianos fundamentais, como matéria, espaço, tempo e movimento.

Palavras-chave: Matéria. Movimento. Newton. Descartes.

Matter and motion in Descartes and Newton

Abstract: This essay tries to explain the concept of matter in Descartes and Newton, by means of the concept of motion. Comparing these *sistema mundi* is fruitful, especially when considering the natural philosophy of Isaac Newton. The goal is to extract, from the dialogue between these authors, relevant aspects of Newton's basic concepts, such as matter, space, time and motion.

Keywords: Matter. Motion. Newton. Descartes.

O pensamento científico do século XVII foi marcado por importantes transformações e rupturas, a tal ponto que tal mudança chegou a receber a caracterização de “revolução científica”. Koyré¹, por exemplo, localiza nessa época a grande passagem de um modelo de cosmos restrito para o universo infinito característico da ciência moderna. Entre os conceitos centrais envolvidos nessa passagem, encontra-se o conceito de matéria. Porém, dada a tentativa, própria da época, de estabelecer um sistema de mundo capaz de uniformizar as explicações em filosofia natural, qualquer tentativa de explicitar esse conceito passa, necessariamente, por outros conceitos a ele interligados pelo caráter sistemático desse novo pensamento científico.

No caso dos sistemas de Descartes e Newton, o movimento parece se oferecer como um conceito-chave para compreender o modo como cada um deles compreendia o próprio conceito de matéria. Aliás, a escolha desses dois autores não é aleatória. Visto que o sistema de mundo elaborado por Isaac Newton consagrou-se como o representante máximo do pensamento científico da modernidade, a questão de saber de que modo ele caracterizou o conceito de matéria dispensa justificativas. Entretanto, Newton não nos oferece abundantes considerações sobre os conceitos básicos de seu sistema. É preciso inventariar sua obra em busca de indícios deixados por sua prática científica e do diálogo com outros autores. E, nesse sentido, Descartes assume um papel privilegiado.

Inicialmente, diversas semelhanças entre Descartes e Newton podem ser destacadas, no que se refere aos seus sistemas de explicação mecânica do mundo. Manuscritos redigidos pelo jovem Newton atestam que ele não apenas foi leitor de Descartes, como também utilizou-se, em sua pesquisa inicial, de modelos cartesianos para investigar explicações dos movimentos locais. Porém, em 1670, no manuscrito convencionalmente chamado de “De Gravitatione”², Newton afirma que o ensinamento (de Descartes, no que diz respeito a definições cruciais, como lugar e movimento) é confuso e contrário à razão. Assim, Newton inicia uma crítica ao sistema mundi cartesiano, que evidencia dificuldades insuperáveis, do ponto de vista da mecânica. Esse diálogo com Descartes – explícito nesse texto, particularmente – nos permite investigar em que medida a crítica dirigida por Newton ao “ensinamento” cartesiano, sob o ponto de vista da mecânica, fornece fundamentos ao próprio sistema mundi newtoniano.

1 Descartes: matéria e movimento no contexto do dualismo metafísico

O caráter sistemático da filosofia cartesiana não exclui as explicações relativas à natureza. Seu sistema mundi, por exemplo, está assentado, em última análise, sobre um princípio metafísico: o dualismo, ou seja, a distinção substancial entre corpo e alma. Enquanto que o primeiro tem como atributo essencial a extensão, o atributo essencial da última é o pensamento. Tal distinção é radical e exclusiva, ou seja,

nada que diga respeito ao pensamento pode participar da substância extensa e vice-versa. Esse dualismo conduzirá Descartes a um outro princípio fundamental: a identificação entre espaço e matéria. Esse, por sua vez, é responsável pela concepção cartesiana de movimento, que será o principal alvo da crítica newtoniana a Descartes.

Com o propósito de fundamentar a afirmação de que a matéria é, essencialmente, extensão, Descartes toma como ponto de partida a concepção de que não é possível apreender a natureza das coisas através dos sentidos. As percepções sensoriais fariam parte da relação entre o espírito e o corpo a ele ligado. Por isso mesmo, por fazerem parte de um composto de corpo e espírito, as percepções sensoriais não podem gerar um conhecimento que dê conta da natureza das coisas, um conhecimento que cabe, ipso facto, ao espírito como tal e somente a ele. Descartes estabelece claramente essa supremacia do espírito sobre os sentidos no seguinte trecho da Sexta meditação:

Mas essa natureza me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e a dirigir-me para aquelas que me transmitem algum sentimento de prazer; porém, não vejo que, além disso, ela me ensine que dessas diferentes percepções dos sentidos devêssemos concluir alguma coisa acerca das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha analisado cuidadosamente. Pois é, ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que cabe conhecer a verdade dessas coisas. (DESCARTES, 1999, p. 325).

Fica evidente que, aos sentidos, cabe o conhecimento prático destinado à conservação da vida, restando ao entendimento, e somente a ele, conhecer a natureza das coisas. “Depois dessa reflexão facilmente abandonamos todos os preconceitos fundados nos sentidos, e só nos serviremos do entendimento para examinar a [...] natureza [...]” (DESCARTES, 1985, p. 60).

Ora, no que diz respeito às qualidades da matéria, não seriam a dureza, o peso, a cor e outras tantas, qualidades apreendidas pelos sentidos? Portanto, nenhuma dessas – ou quaisquer outras qualidades às quais temos acesso através dos sentidos – faz parte da natureza da matéria. “Sua natureza consiste apenas no fato de ser uma substância que tem extensão” (DESCARTES, 1985, p. 60). Isso significa que é possível pensarmos um corpo desprovido de

qualquer uma das demais qualidades, mas nunca desprovido de extensão. Desse modo, a extensão é reconhecida como atributo essencial da matéria.

Segundo Descartes, ao examinarmos a ideia que temos de corpo, consideramos que se trata de “uma substância extensa em comprimento, largura e altura” (1985, p. 64), coincidindo, então, com a ideia de espaço. Assim, é somente pelo pensamento que espaço e corpo se diferem, pois a extensão, que constitui o corpo, do mesmo modo constitui o espaço, ou seja, a natureza de ambos é a extensão. Corpo e espaço “só se diferem entre si como a natureza do gênero ou da espécie difere da natureza do indivíduo” (DESCARTES, 1985, p. 64). Fica, portanto, estabelecida uma identidade entre a matéria e o espaço, visto que compartilham a extensão, como atributo essencial.

Entretanto, como se dá essa distinção, operada pelo pensamento, entre matéria e espaço? O pensamento atribui ao corpo uma extensão particular; isso porque se considera que esse corpo pode ser transportado, ou seja, é uma extensão que pode mudar de lugar. A extensão comumente atribuída ao espaço, por outro lado, está relacionada a certos corpos que consideramos externos e imóveis. Segundo Descartes essa definição é, no mínimo, vaga. Assim, ao mover um determinado corpo, não pensamos que transportamos também a extensão que ele ocupava, ao contrário, acreditamos que ela ainda está lá, pois sua posição não se alterou com relação aos tais corpos externos, considerados imóveis. Então, a extensão que antes era ocupada pelo corpo poderia, posteriormente, ser ocupada por outro corpo ou, até mesmo, pelo vazio. Essa noção vulgar de espaço, ainda segundo Descartes, leva ao engano e ao relativismo, justamente ao fixar corpos ditos externos e imóveis; pois, se para determinar a posição de um determinado corpo, recorreremos à observação dos corpos que consideramos imóveis, podemos dizer que esse corpo muda e não muda de lugar ao mesmo tempo, na medida em que são muitos os corpos que podemos considerar imóveis.

Por exemplo, se vemos um homem sentado na popa de um barco que o vento leva para fora do porto e só fixarmos o barco, parecer-nos-á que este homem não muda de lugar, porque vemos que se mantém sempre na mesma posição relativamente às partes do barco; mas se fixarmos as terras vizinhas, parecer-nos-á que este homem muda continuamente de lugar porque se afasta de umas e aproxima-se de outras. (DESCARTES, 1985, p. 65).

Descartes pretende que sua concepção de espaço e matéria e, conseqüentemente, de movimento, desfça essa ambigüidade e esse relativismo. Da identificação entre espaço e matéria segue-se uma impossibilidade de que um ocorra sem o outro. Então, se todo o espaço é matéria, não é possível conceber, nesse sistema, o vazio. Assim, a matéria é uma e homogênea, pois, ao se considerar qualquer porção de matéria, será necessário admitir que em sua essência ela é puramente extensão, como tudo aquilo que é material, e por isso, porque toda matéria compartilha da mesma essência, não seria possível conceber nenhuma espécie distinta de matéria. “Logo, só há uma matéria em todo o universo e só a conhecemos porque é extensa” (DESCARTES, 1985, p. 69). Se, por um lado, a matéria, é essencialmente homogênea; por outro, ela se manifesta aos nossos sentidos indiscutivelmente de forma heterogênea. Isso somente é possível através do movimento, que gera divisibilidade:

todas as propriedades que nela (na matéria) apercebemos distintamente apenas se referem ao fato de poder ser dividida e movimentada segundo as suas partes e, por conseqüência, poder receber todas as afecções resultantes do movimento dessas partes. (DESCARTES, 1985, p. 69).

O movimento torna-se condição para a divisibilidade da matéria, na medida em que, para dividir duas partes quaisquer, é necessário separá-las. Ou seja, o movimento – e conseqüentemente a divisibilidade – é o mais direto responsável pela diversidade de estados em que a matéria se encontra disposta, garantindo que esses estados possam ser apreendidos separadamente. Ora, se é o movimento que possibilita à matéria homogênea apresentar-se de maneiras diversificadas, podemos afirmar que ele tem um papel mediador entre o atributo que constitui a essência da matéria e a maneira como essa mesma matéria se apresenta aos sentidos, ou seja, aquelas qualidades disposicionais.

A definição de movimento que se retira daí se desenvolve em duas vias distintas que se excluem mutuamente: aquela que define o movimento segundo o senso comum e a que define o movimento “verdadeiramente”. A principal conseqüência daquela distinção, feita pelo pensamento, entre matéria e espaço delas é a concepção

vulgar de movimento. Segundo o senso comum, o movimento é a “ação pela qual um corpo passa de um local para outro” (DESCARTES, 1985, p. 69). Porém, essa definição deixa espaço para um certo relativismo na medida em que, assim como se pode afirmar que uma coisa muda e não muda de lugar ao mesmo tempo, se pode afirmar também que um corpo ao mesmo tempo está em movimento – com relação a um certo local – e não está em movimento – com relação a outro; tal no exemplo do homem sentado na popa de um barco, considerado acima.

É justamente para eliminar esse relativismo que Descartes se empenha em

[...] saber o que é verdadeiramente o movimento[, e conclui que] o movimento é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos” (DESCARTES, 1985, p. 69).

Dessa maneira, ele identifica a noção de corpo com o que ele resume por “tudo aquilo que é transportado conjuntamente” (DESCARTES, 1985, p. 69), e estabelece como único referencial aquela porção de matéria que circunda o corpo. Isso permite dizer que “só podemos atribuir ao mesmo móbil um único movimento pois só existe uma determinada quantidade de corpos que o podem tocar ao mesmo tempo” (DESCARTES, 1985, p. 71). Porém, para que essa vizinhança contígua possa servir de referencial, é necessário fixá-la, atribuindo-lhe o estado de repouso. Isso significa dizer que a atribuição de movimento a um corpo ainda se faz mediante a sua relação com outros; de tal modo que, se porventura fixarmos o corpo ao qual antes atribuíamos movimento, teremos que atribuir movimento à sua vizinhança contígua, que anteriormente havíamos posto em repouso. Além disso, da substituição da noção de corpo pela de “tudo aquilo que é transportado conjuntamente”, decorre o fato de que um mesmo corpo pode participar de diversos movimentos distintos, na medida em que compõe várias partes de matéria:

Por exemplo, se um marinheiro ao passear no seu barco trazer consigo um relógio, ainda que as rodas deste tenham um único movimento que lhes é próprio, é claro que fazem parte do movimento do marinheiro que passeia, uma vez que constituem um corpo que é conjuntamente transportado; também

[...] participam do movimento do barco, [...] do mar, [...] e também do da Terra (DESCARTES, 1985, p. 72).

Desse modo, Descartes admite que, embora haja apenas um movimento que se pode atribuir verdadeiramente a determinado corpo, os inúmeros movimentos dos quais ele participa – como parte de outros corpos –, igualmente, pertencem a ele: “todos estes movimentos estão nas rodas deste relógio” (DESCARTES, 1985, p. 72). Entretanto, somente podemos ter um conhecimento certo daquele movimento que é próprio de cada corpo, e portanto, bastará que este seja considerado.

O fato de Descartes estabelecer como referencial para o movimento verdadeiro a vizinhança contígua do corpo considerado, ao invés de um referencial distante, aponta para um importante elemento do mecanicismo cartesiano, a saber, o projeto fundamentar as explicações mecânicas na ação direta de uma porção de matéria sobre outra, ou seja, na ação por contato. Isso eliminaria da filosofia natural quaisquer explicações que incluíssem ações à distância, bem como qualidades ocultas ou outras características que multipliquem a complexidade, atribuindo causas diferentes a fenômenos que poderiam ser explicados por uma única causa. Assim, Descartes estabelece as leis do movimento que, como um conjunto restrito e bem delimitado, submeteriam as explicações de todos os fenômenos relativos ao mundo material.

No parágrafo 36 do Livro II dos Princípios, Descartes apresenta duas causas para o movimento: uma universal e outra, particular. A primeira é Deus que, ao criar a matéria, impôs a ela uma certa quantidade de movimento. Essa quantidade permanece inalterada se considerada no todo, mas pode variar quando se trata de porções particulares da matéria. Neste segundo caso, a causa particular do movimento de um corpo é a transmissão da mesma quantidade de movimento por um outro corpo ou porção de matéria.

Deus, tendo posto as partes da matéria em movimento de diversas maneiras, manteve-as sempre a todas da mesma maneira e com as mesmas leis que lhes atribuiu ao criá-las e conserva incessantemente nesta matéria uma quantidade igual de movimento (DESCARTES, 1985, p. 75).

Na medida em que toda a diversidade da matéria tem o movimento como princípio, as leis que regem o movimento devem reger toda a Natureza que, nada mais é do que a diversidade em que a matéria se apresenta. Sendo Deus a causa primeira do movimento, as causas particulares dos diversos movimentos são, segundo Descartes, as Leis da Natureza, ou seja, a maneira como o movimento é transferido de uma porção de matéria para outra. É a regularidade garantida por Deus que o autoriza a estabelecer a regularidade das leis:

Como Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo as Leis da Natureza, e que são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos [...] (DESCARTES, 1985, p. 76).

Retomando o percurso feito até aqui, a concepção cartesiana do movimento, descrita acima, está fundamentada no dualismo metafísico, posto que é a partir dele que Descartes pode sustentar as colunas principais de seu sistema de mundo: a extensão como atributo essencial e exclusivo da matéria – visto que a alma é puro pensamento sem extensão – e a identidade entre espaço e extensão. Daí decorre um mundo homogêneo e sem vazios em que o movimento exerce um papel mediador na medida em que gera, a partir da matéria extensa, todas as demais qualidades. E, por isso mesmo, e pela regularidade garantida por Deus, as leis do movimento são as leis que regem a Natureza, tendo em vista que ela é a própria diversidade gerada pelo movimento. Igualmente, é produto dessa identidade entre matéria e extensão, a definição de movimento segundo a qual, para se atribuir movimento a um corpo, deve-se levar em conta sua vizinhança contígua e não os corpos distantes ou pretensas partes do espaço. Pode-se dizer, então, que todo o sistema mundi cartesiano tem como fundamento último o dualismo metafísico, o princípio da identidade entre matéria e espaço e a concepção de movimento decorrente desses princípios.

2 A crítica newtoniana e a nova noção de movimento e de matéria

O texto do *De gravitatione* apresenta uma crítica significativa por parte de Newton aos princípios da filosofia natural cartesiana. Porém, é preciso levar em conta que esse manuscrito não foi pensado com o propósito de uma publicação ou outro tipo de divulgação. Trata-se de anotações de Newton que evidenciam um movimento de afastamento dos princípios de Descartes mas que, ao mesmo tempo, mostram que Newton ainda não havia rompido totalmente com o modelo cartesiano³. Assim, esse afastamento dos princípios cartesianos não é, inicialmente, conduzido por uma discordância a respeito do modelo de explicação que sustenta o sistema mundi de Descartes. O que parece ocorrer é que Newton se dá conta de que essa noção cartesiana de movimento conduz a inconsistências, de um ponto de vista mecânico. Então, são as dificuldades de ordem mecânica, decorrentes dessa noção de movimento, que conduzem Newton a pôr em questão os princípios e acabar por reestabelecer todas as bases da filosofia natural. A crítica à noção cartesiana de movimento está dividida em duas etapas: em primeiro lugar, Newton mostra em que medida ela se contradiz internamente; e, a seguir, apresenta as consequências absurdas que dela podem ser retiradas.

A primeira entre as contradições internas refere-se a uma passagem que se encontra na Parte Terceira dos Princípios, Artigo 140. Lá, Descartes afirma que a Terra, assim como os outros planetas, tem uma tendência a afastar-se do Sol, e por isso mantém sua devida distância com relação a ele. Nesse caso, fica claro que o Sol é estabelecido como referencial para o movimento dos planetas. Porém, se o Sol é um corpo distante, isso caracteriza justamente a noção vulgar de movimento que já havia sido rejeitada. Do mesmo modo, “Descartes parece contradizer-se ao postular que a cada corpo compete um movimento individual, conforme à natureza das coisas” (NEWTON, 1979, p. 212). A contradição reside no fato de, segundo Newton, a vizinhança contígua que Descartes toma por referência não estar necessariamente em repouso, mas apenas parecer estar. Aliás, é o próprio sujeito quem a considera em repouso a fim de atribuir movimento a um determinado corpo. Então, como se poderia afirmar que esse movimento é o único conforme a

natureza das coisas, visto que seu referencial foi deliberadamente estabelecido? E, por último, Descartes sustenta que, embora todo corpo participe de incontáveis movimentos, enquanto parte de outros corpos, cada um deles possui apenas um movimento “segundo a verdade das coisas”. A contradição está em afirmar que certos movimentos não são conforme a verdade das coisas, admitindo, ao mesmo tempo que eles constituem movimentos realmente naturais, na medida em que o corpo realmente faz parte do movimento de outros corpos. Segundo Newton, se os movimentos são “realmente naturais”, não se pode negar que eles sejam conformes à verdade das coisas. Desse modo, Newton pretende mostrar que a distinção entre movimento vulgar e verdadeiro encontra seus limites no interior da própria teoria cartesiana, na medida em que, mesmo Descartes, utiliza o movimento, em sentido vulgar, na explicação dos fenômenos que fazem parte “realmente” da natureza.

Após mostrar essas contradições ditas “internas”, Newton inicia uma segunda parte dessa crítica, em que são elencadas oito consequências do ensinamento de Descartes no que concerne ao movimento. Essas consequências consistiriam em grandes absurdos no campo da mecânica. Em primeiro lugar, considerando um corpo qualquer, em movimento, poderíamos afirmar que apenas sua superfície externa move-se no sentido estrito do movimento cartesiano. Isso porque essa superfície pode ser tomada como a vizinhança contígua de suas partículas internas: se elas não se deslocam com relação à superfície externa, elas não se movem com o movimento do corpo, propriamente dito, mas apenas participam desse movimento. Em segundo lugar, não há efetivamente um movimento verdadeiro e absoluto, na noção cartesiana: ao atribuímos movimento a um corpo, em sentido próprio, não podemos negar essa atribuição às suas partes, ainda mais se admitirmos que elas participam desse movimento. Ou seja, se um corpo participa do movimento de diversos outros, como afirma Descartes, todos esses movimentos estão em suas partículas, “no sentido verdadeiro e filosófico”. Como terceira consequência, o movimento, no sentido cartesiano, pode ser gerado sem a ação de nenhuma força. Por exemplo, se um corpo em rotação e cuja vizinhança contígua encontra-se no mesmo estado, afirmamos que ele está em repouso pois não se desloca com relação a ela. Entretanto, se pararmos essa vizinhança sem aplicar nenhuma força ao corpo, do mesmo corpo diz-se que, agora, está em movimento. Disso decorre a

quarta consequência, ainda mais espantosa: pelas mesmas razões, “o próprio Deus poderia não gerar movimento em alguns corpos, mesmo que os impulsionasse com a maior força” (NEWTON, 1979, p. 214).

Em quinto lugar, seguindo a concepção cartesiana, dois corpos em repouso podem mudar suas posições relativas. O exemplo mais evidente é o dos planetas: eles estão em repouso, visto que não se movem com relação à sua vizinhança, ou seja, ao fluido que os envolve. Porém, a posição de cada um deles varia constantemente com relação aos outros. Diretamente ligada a esta última, a sexta consequência é a de que dois corpos que mantêm a mesma posição relativa podem estar um em repouso e o outro em movimento. E, em sétimo lugar, Newton afirma que nem sempre podemos dizer com segurança da vizinhança contígua de um certo corpo, se ela está em repouso ou em movimento.

Por fim, a oitava consequência, por si só, evidenciaria o absurdo do ensinamento de Descartes, segundo Newton, porque tal ensinamento nos “leva a concluir que um corpo em movimento não tem nenhuma velocidade determinada e nenhuma linha definida” (NEWTON, 1979, p. 216). Ou seja, essa oitava consequência abala diretamente as duas primeiras leis cartesianas do movimento: “não se pode afirmar que a velocidade de um corpo que se move sem resistência seja uniforme, nem se pode dizer que é reta a linha na qual se efetua o seu movimento” (NEWTON, 1979, p. 216). Essa última consequência carece de maiores explicações.

Primeiramente, é preciso retomar a noção cartesiana de lugar, determinado pela posição da vizinhança contígua ao corpo que se está considerando. A primeira dificuldade decorrente dessa noção consiste em determinar o ponto de partida do movimento desse corpo, o que, para Newton, é simplesmente impossível, nesse contexto. Isso porque, ao iniciar o movimento, aquela vizinhança, que anteriormente circundava o corpo, é desfeita. Assim, o lugar existiria apenas enquanto os corpos guardam entre si as mesmas posições. Mesmo que se pretenda, utilizando a concepção vulgar, determinar o lugar de início do movimento a partir de corpos distantes, o problema se manteria, pois todos os corpos participam do movimento de outros, ainda que não estejam verdadeiramente em movimento. Então, assim que o corpo deixa o seu lugar de origem, esse lugar deixa de existir, e portanto, não pode mais ser determinado.

Visto que não se consegue encontrar o ponto de origem do movimento, não é possível determinar o espaço percorrido pelo corpo. Desse modo, não há como determinar a distância percorrida e, por essa razão, visto a velocidade depende da distância percorrida, Newton conclui que “o movimento cartesiano não é movimento, pois não tem velocidade” (NEWTON, 1979, p. 217).

O mesmo – afirmado a respeito do ponto inicial do movimento – se aplica aos seus pontos intermediários. Assim, as duas primeiras leis do movimento estão comprometidas: a primeira, porque não se pode afirmar que a velocidade de um corpo que se move sem resistência é uniforme, uma vez que nem mesmo se pode determinar a velocidade; a segunda, pela impossibilidade de se obter a localização dos pontos intermediários do movimento, o que evidentemente impediria de afirmar que um corpo se desloca em linha reta.

Desse modo, pode-se dizer que o ponto mais relevante da concepção cartesiana, em termos das consequências nefastas para a mecânica é a definição de lugar. Essa definição tem como produto uma concepção de movimento que gera, por sua vez, as tais consequências absurdas. Porém, esta definição está firmada em certas bases que, justamente por isso, serão igualmente alvejadas Newton. O percurso feito até aqui parece deixar claro que o problema da definição cartesiana de lugar é que ela se estrutura a partir de corpos que, de um modo ou de outro, estão constantemente em movimento. Segundo Newton, é preciso que se encontre algo destituído de movimento a que se possa referir a definição de lugar e, assim, possibilite uma coerente atribuição de movimento aos corpos, o que não seria possível sem diferenciar, contrariando Descartes, matéria e extensão:

Uma vez que Descartes parece haver demonstrado [...] que o corpo não difere em absoluto da extensão, [...] a fim de que não permaneça dúvida alguma acerca da natureza do movimento, responderei a esse argumento explicando o que é a extensão e o que é o corpo, e como diferem um do outro (NEWTON, 1979, p. 218)⁴.

O resultado dessa crítica já estava antecipado nas quatro definições que iniciam o manuscrito *De Gravitatione*, e que apontam para uma substancial diferença entre seu sistema mundi e o cartesiano: “Lugar é uma parte do espaço que uma coisa enche adequadamente”, “Corpo é aquilo que enche um lugar”, “Repouso é a permanência no

mesmo lugar” e “Movimento é a mudança de lugar”. Fica evidente a distinção entre corpo e espaço que atinge uma das bases da doutrina cartesiana, no que se refere ao mundo físico: a identidade entre matéria e extensão. Da mesma maneira, a definição de movimento leva em conta as partes do espaço, ao invés da posição dos corpos vizinhos, como em Descartes. São estes os dois alvos principais da crítica newtoniana a Descartes, nesse manuscrito. Tendo destruído, pela crítica, o princípio cartesiano da identidade substancial entre matéria e extensão, resta ainda, para Newton, a tarefa de redefinir essa extensão e, o que é ainda mais difícil, a matéria ou, nos termos newtonianos, os corpos.

Essa tarefa é iniciada por sua parte negativa, ou seja, a de explicar o que a extensão não é. Em primeiro lugar, a extensão não é um nada absoluto: ela tem uma maneira própria de existir. Entretanto, ela não é uma substância, nem um acidente, pois sua maneira de existir difere da maneira de um e de outro. Difere da substância, porque a extensão “não é absoluta em si mesma, mas é antes como se fosse um efeito emanante de Deus” (NEWTON, 1979, p. 218). Além disso, aceita-se que a substância deve ter a capacidade de agir sobre as coisas. Por exemplo, os corpos são móveis e podem excitar os sentidos. Segundo Newton, não fossem essas capacidades, e outras semelhantes, dificilmente, os corpos seriam caracterizados como substâncias.

Difere, igualmente, do atributo, “já que podemos conceber claramente a extensão existindo sem qualquer sujeito” (NEWTON, 1979, p. 218) Newton afirma que podemos imaginar espaços fora do universo, ou seja, lugares onde não existem corpos e, nem por isso, a própria extensão deixa de existir. Se Deus destruísse um corpo, não se seguiria que o espaço que ele ocupava devesse também deixar de existir. Vê-se, então, que a extensão não é um acidente, na medida em que sua existência não depende de nenhum sujeito.

Por fim, não se pode definir a extensão como um nada. Segundo Newton, “ela é alguma coisa real, mais real do que um acidente, aproximando-se mais da natureza da substância” (1979, p. 218). Isso se justifica pelo fato de que temos uma ideia clara da extensão, independentemente dos corpos; e, do nada não se pode ter ideia alguma. Além do mais, o nada não tem propriedades. Por esse motivo, Newton passa a enumerar as propriedades da extensão, pretendendo demonstrar que a extensão é alguma coisa

e, ao mesmo tempo, “descrever o que ela é positivamente”.

Poderíamos afirmar que o ponto de chegada da crítica ao movimento cartesiano é a afirmação de que

[...] é necessário que a definição de lugares, e consequentemente também dos movimentos locais, seja referida a alguma coisa destituída de movimento, tal como a extensão sozinha, ou o espaço, na medida em que se vê que este se distingue dos corpos (NEWTON, 1979, p. 217).

A partir desse ponto, Newton vai expor as bases do seu próprio sistema. Então, já que está provada a necessidade de se considerar a “extensão sozinha”, é preciso mostrar em que consiste positivamente essa extensão, enumerando suas propriedades. Esse passo é o fundamento de um dos mais importantes princípios do sistema mundi newtoniano.

Quanto às propriedades da extensão, primeiramente, ela pode ser distinguida em partes. Isso não significa dizer que essas partes podem ser separadas, mas que podemos considerar superfícies que exercem a função de limite entre as partes do espaço. Ao tomarmos duas partes quaisquer do espaço, admitiremos necessariamente que o limite entre elas é uma superfície sem profundidade, caso contrário, as partes consideradas interpenetrar-se-iam em toda a profundidade dessa superfície-limite. Pelas mesmas razões, as superfícies podem ser distinguidas em linhas que não possuem largura, e estas, por sua vez, em pontos que não possuem dimensões. Considerando que cada uma dessas partes é contígua a outras partes do espaço, Newton afirma que “em toda parte existem limites comuns a partes contíguas” (1979, p. 219). Se é assim, em toda parte existem superfícies, linhas e pontos-limite; e, portanto, “toda espécie de figuras”. Ou seja, quando uma figura qualquer passa a ser percebida pelos sentidos como existente, isso não quer dizer que ela foi produzida. Apenas, sua representação corpórea tornou sensível o que “anteriormente era insensível no espaço”. Essa propriedade da extensão será condição para uma posterior explicação da natureza dos corpos.

Se cada parte do espaço é contígua a outras, é porque a extensão é infinita em todas as direções, ou seja, considerando um limite qualquer no espaço, não poderemos conceber nada além dele que não seja outro espaço. Assim, Newton caracteriza

a extensão como infinita, mas podendo ser distinguida em partes que, entretanto, não podem ser separadas. Isso significa que não pode haver movimento das partes do espaço, pois, se fosse o caso, seríamos obrigados a reconhecer uma parte do espaço se move afastando-se das partes que lhe eram contíguas. Essa era justamente a base da concepção cartesiana, cuja absurdidade, segundo Newton, já foi suficientemente demonstrada. Fica, então, provada, pela própria crítica ao movimento cartesiano, a inconsistência de um espaço cujas partes são móveis. Além do mais, o único elemento que confere individuação às partes do espaço é a ordem em que elas se encontram. Assim, não faz sentido afirmar que uma parte do espaço mudou sua posição, pois, nesse caso, ela deixaria de ser aquela parte para ser outra⁵.

Nem as partes da duração nem as do espaço apresentam qualquer indício de individualidade, se abstrairmos dessas ordem e posição recíprocas, as quais, por conseguinte, não podem ser alteradas (NEWTON, 1979, p. 222).

A propriedade seguinte é a de que o espaço constitui uma “disposição do ser enquanto ser”. Nesse ponto, Newton retoma a crítica ao dualismo cartesiano, afirmando que nenhum ser pode existir sem que mantenha alguma relação com o espaço. Isso contraria radicalmente o dualismo; pois, na medida em que a extensão é atributo essencial do corpo, ela não pode pertencer às substâncias imateriais, nem mesmo como atributo não essencial. Se for assim, segundo Newton, tais substâncias nem ao menos existem: não estão em “nenhum lugar, nem em algum lugar”. Ao contrário, todo tipo de substância tem relação com o espaço: “Deus está em toda parte, as inteligências criadas estão em algum lugar, o corpo está no espaço que ocupa” (NEWTON, 1979, p. 222). É evidente que essa concepção da extensão, imóvel e distinta da matéria, torna-se fundamento para a formulação do conceito newtoniano de espaço absoluto.

Em um primeiro momento, a explicação da natureza dos corpos se faz, por sua vez, em comparação com a natureza do espaço. A última propriedade do espaço – apresentada por Newton antes da explicação da natureza do corpo – é a de que “o espaço é eterno em sua duração e imutável em sua natureza” (NEWTON, 1979, p. 223). Se todas as substâncias devem ter alguma relação com o espaço

para existir, afirmar que o espaço não existiu em algum momento, é comprometer a existência de Deus; pois, nesse tal momento, “Deus não teria estado em nenhum lugar”. Daí se segue que não se pode negar a existência do espaço. Opondo-se a isso, “o corpo não existe necessariamente, mas apenas em virtude da vontade de Deus” (NEWTON, 1979, p. 223).

Assim, enquanto que a existência do espaço tem um caráter necessário, esse não é o caso dos corpos e nisso reside a grande dificuldade em se conhecer a sua natureza. Isso porque, não podemos conhecer os limites do poder de Deus, ou seja, não sabemos como a matéria foi criada e se poderiam haver outros modos de cria-la. Diante de tal dificuldade, Newton afirma que não possui um conceito claro e distinto sobre isso. Por essa razão, ele não se compromete em afirmar positivamente qual a natureza dos corpos:

[...] prefiro descrever uma determinada espécie de ser, em tudo semelhante aos corpos, e cuja criação não podemos negar que esteja dentro do poder de Deus, de sorte que dificilmente podemos dizer que não seja corpo (NEWTON, 1979, p. 223).

Em primeiro lugar, a descrição de tal ser semelhante aos corpos é deduzida da nossa faculdade de mover os próprios corpos. O argumento é o seguinte: se todo homem pode mover seu próprio corpo exclusivamente pelo pensamento e a faculdade de pensamento é infinitamente maior em Deus, então o livre poder de mover os corpos não pode ser negado a Deus:

[...] com base no mesmo argumento deve-se admitir que Deus, exclusivamente pelo pensamento e pela vontade, pode evitar que um corpo penetre qualquer espaço definido por certos limites. (NEWTON, 1979, p. 224).

Assim, supondo que Deus exercesse esse poder, ou seja, fizesse com que algum espaço fosse impenetrável aos corpos e, por conseguinte, refletisse a luz, o que nos impediria de considerar esse espaço limitado como um verdadeiro corpo? Nada, segundo Newton. Tal evidência seria fornecida pelos sentidos⁶: a impenetrabilidade faria com que esse espaço fosse tangível; a reflexão da luz o tornaria visível, opaco e colorido; e, ao ser atingido ele ressoaria como um verdadeiro corpo.

Contudo, esse espaço que, por hipótese, foi considerado como dotado por Deus de impenetrabilidade, até então, não está dotado de movimento, visto que se trata de uma parte do espaço imóvel. Então, para que esse determinado espaço possua todas as propriedades de um corpo, somos forçados a conceder que a impenetrabilidade possa ser transportada no espaço, segundo certas leis, sem que se alterem a quantidade e a forma desse espaço impenetrável. Ao aceitarmos essa premissa, somos levados a concluir que não há nenhuma propriedade dos corpos que esse espaço não possua: “teria forma, seria tangível e móvel, seria também capaz de refletir e ser refletido, constituindo também uma parte da estrutura das coisas” (NEWTON, 1979, p. 224). Desse modo, esse tal “ser semelhante aos corpos” seria “o produto da inteligência divina realizado em uma quantidade definida do espaço” e, portanto, seria capaz de operar sobre as nossas inteligências. Por um lado, Deus tem o poder de, apenas pela própria vontade, estimular a nossa percepção. Contudo, ele pode, igualmente, fazê-lo através dos efeitos da sua vontade.

Então, supondo que todo o universo seja composto por esses seres, ele não se comportaria de forma diferente daquela que percebemos, de tal modo que, “tais seres ou seriam corpos, ou semelhantes a corpos”. Isso permite que Newton defina os corpos do seguinte modo: “determinadas quantidades de extensão que o Deus onipotente dota de certas condições” (1979, p. 224).

Newton expõe, então, três condições a fim de definir o que são os corpos. Primeiramente, eles devem ser móveis. Já que são quantidades do espaço absoluto, os corpos distinguem-se deste pela mobilidade, ou seja, por poderem ser deslocados de um espaço ao outro. A segunda condição é a impenetrabilidade: dois corpos não podem coincidir na mesma parte do espaço. Quando eles se encontram, devem parar e serem refletidos conforme as leis do movimento. Por fim, estes seres, para que sejam corpos, devem atingir a nossa inteligência, excitando as percepções dos sentidos e da imaginação. Entretanto, em certo sentido, Newton não se compromete com uma definição positiva da natureza dos corpos, visto que as condições acima citadas são inferidas a partir de uma hipótese, qual seja, a de que aqueles seres, dotados por Deus de impenetrabilidade e mobilidade, sejam os mesmos corpos que afetam as nossas inteligências.

Considerando a crítica à concepção cartesiana de movimento e a consequente distinção entre espaço e matéria, Newton vê-se diante da tarefa de estabelecer, igualmente, uma nova concepção de movimento que se apoie nos fundamentos erguidos a partir da crítica. Entretanto, essa tarefa escapa ao texto do *De gravitatione*. Tomaremos o texto dos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, mais precisamente o *Escólio das Definições*, que, embora muito posterior ao manuscrito considerado acima, mantém com ele estrita coerência. Porém, justamente por ser um texto posterior – e escrito tendo em vista sua publicação – concentra uma versão mais madura da mecânica newtoniana que exclui completamente qualquer adesão ao modelo de Descartes⁷.

Vimos que o ponto central da crítica diz respeito à definição do lugar a partir do qual se estabelece o movimento de um corpo. Por essa razão, iniciemos tratando da distinção newtoniana entre lugar relativo e absoluto. Newton define o lugar como “uma parte do espaço que um corpo ocupa” (1990, p. 6). Se o lugar é definido com relação ao espaço absoluto, então dizemos que é lugar absoluto; analogamente, se é definido com relação ao espaço relativo, é lugar relativo. Vale retomar, aqui, que o espaço absoluto é aquele que “em sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, permanece similar e imóvel” (NEWTON, 1990, p. 7). Já o espaço relativo é uma medida móvel do espaço absoluto, determinada, através dos sentidos, por sua posição com relação aos corpos. O espaço relativo é, muitas vezes, tomado como imóvel. Por exemplo, medimos os espaços subterrâneos, aéreos e terrestres por meio de suas posições com relação à Terra.

Segundo Newton, os únicos movimentos absolutos são as translações a partir dos lugares absolutos. Entretanto, as partes do espaço não podem ser distinguidas pelos sentidos e, por isso torna-se impossível distinguir, pelos sentidos, o movimento relativo do movimento absoluto; além do mais, “pode ser que não haja um corpo realmente em repouso, com relação ao qual os lugares e movimentos de outros possam ser referidos” (NEWTON, 1990, p. 9). Nesse caso, o que permitiria a distinção entre as duas espécies de movimento? Ou seja, a questão é a de saber o que permitiria a Newton escapar da sua própria crítica, na medida em que uma das consequências absurdas da concepção cartesiana de movimento era justamente a impossibilidade de distinguir o movimento absoluto entre os vários

movimentos de um corpo. A resposta que Newton oferece a essa questão é a de que é possível diferenciar movimento absoluto de movimento relativo – e, analogamente, repouso absoluto de repouso relativo – por meio das suas propriedades, causas e efeitos.

Retomando aquelas consequências da concepção cartesiana de movimento, ao determinar conceitualmente as propriedades, causas e efeitos do repouso e do movimento absolutos, Newton parece que pretende oferecer as razões pelas quais sua concepção de movimento escapa à crítica, que ele próprio dirige, à concepção cartesiana, no que se refere às suas consequências. Primeiramente, Newton afirma que o repouso tem como propriedade “que os corpos realmente em repouso repousem uns com relação aos outros” (1990, p. 9). Recordemos as consequências quinta e sexta, expostas acima. Newton afirmara, referindo-se ao “ensinamento cartesiano”, que

Parece contrário à razão admitir que os corpos mudam suas distâncias e posições relativas sem movimento físico [...] por outra parte, parece igualmente contrário à razão admitir que, de vários corpos que mantêm as mesmas posições relativas, alguns se movem fisicamente, ao passo que outros permanecem em repouso (NEWTON, 1979, p. 215).

Ora, ao introduzir as noções de lugar, movimento e repouso absolutos, Newton assegura que os corpos em repouso mantenham suas posições relativas. Embora não tenhamos acesso ao lugar absoluto por meio dos sentidos, podemos supor um corpo, nas regiões remotas para além das nossas, que esteja verdadeiramente em repouso. Se é esse o caso, os corpos das nossas regiões que estiverem em repouso absoluto devem manter suas posições com relação a esse corpo e, conseqüentemente, suas posições recíprocas.

A segunda propriedade é a de que as partes que conservam suas posições com relação ao seu todo participam do movimento desse todo. Novamente, recordemo-nos da primeira consequência do ensinamento de Descartes, qual seja, a de que somente a superfície externa move-se com o movimento do corpo, ao passo que a superfície interna move-se por participação. Isso ocorre, como vimos, em virtude de a definição cartesiana de lugar dar-se a partir da vizinhança contígua. Tendo Newton mostrado o absurdo desse procedimento, e estabelecido como referência um

lugar (ou corpo) externo àquele ao qual se atribui o movimento, suas partes compartilham verdadeiramente desse movimento, enquanto mantiverem suas posições com relação a ele.

A terceira propriedade é a de que

[...] se um lugar é movido, seja o que for colocado ali dentro move-se junto com ele; e, portanto, um corpo que é movido a partir de um lugar em movimento, compartilha também do movimento do seu lugar (NEWTON, 1990, p. 10).

Então, os movimentos que se dão a partir de lugares em movimento são apenas partes do movimento inteiro, absoluto. Este, por sua vez, é composto pelo movimento do corpo com relação ao seu lugar, somado ao movimento desse lugar com relação ao lugar a partir do qual se move, e assim por diante até que se tenha como referência o espaço imóvel. Não por acaso, Newton nos remete ao exemplo do marinheiro no navio, usado por Descartes ao afirmar a variedade de movimentos de um mesmo corpo, e por ele próprio na segunda consequência exposta na sua crítica. Entretanto, aqui, Newton desfaz o problema que apontara em Descartes, a saber, o de que cada corpo possui inúmeros movimentos e nenhum deles pode ser considerado absoluto. Consideremos o exemplo: “se a Terra está realmente em repouso, o corpo que está relativamente em repouso no navio, real e absolutamente se moverá com a mesma velocidade que o navio tem na Terra. Mas se a Terra também se mover, surgirá o movimento verdadeiro e absoluto do corpo em parte devido ao movimento verdadeiro da Terra, em espaço imóvel, e em parte devido ao movimento relativo do navio na Terra”.

Novamente, o movimento absoluto se distingue do relativo por suas propriedades, causas e efeitos. Passemos, então, à consideração das causas pelas quais se garante essa distinção: “as forças imprimidas sobre os corpos para gerar movimento”. As consequências terceira e quarta, da crítica, nos mostraram que, segundo a concepção cartesiana, o movimento pode ser gerado sem a ação de uma força e, por isso, o próprio Deus não poderia gerar movimento em alguns corpos. Contra isso, Newton afirma que “o movimento verdadeiro não é nem gerado nem alterado, a não ser por alguma força imprimida sobre o corpo movido” (1990, p. 11), e nisso ele distingue-se do movimento relativo que, este sim, pode ser gerado

ou alterado sem a ação de força alguma. Voltando ao caso em que um corpo se move a partir de um lugar em movimento, se uma força é aplicada a esse corpo, mas também é aplicada ao lugar, sua condição não se altera. Por outro lado, como o movimento absoluto ocorre a partir do espaço imóvel, toda e qualquer força aplicada a um corpo, tomado deste modo, altera o seu estado:

E, portanto, qualquer movimento relativo pode ser modificado quando o movimento verdadeiro permanece inalterado, e o relativo pode ser preservado quando o verdadeiro sofre qualquer modificação. Assim, movimento verdadeiro de modo algum consiste em tais relações (NEWTON, 1990, p. 11).

Finalmente, tratemos dos efeitos que distinguem o movimento absoluto do relativo. Esses efeitos são, segundo Newton, “as forças que agem no sentido de promover um afastamento a partir do eixo do movimento circular” (NEWTON, 1990, p. 11). A fim de ilustrar essa afirmação, Newton utiliza-se da consagrada “experiência do balde”. Trata-se de um balde suspenso por uma corda e girado de modo que esta fique torcida. O balde é enchido, então, com água e ambos são deixados em repouso. Em seguida, uma força é aplicada girando o balde para o lado contrário à torção da corda, fazendo com que ela se desenrole. No início do movimento, a superfície da água será plana; mas, conforme o balde for, gradualmente, comunicando-lhe movimento, a água começará a girar, afastando-se do meio e subindo pelos lados do balde. Assim, sua superfície tornar-se-á côncava. Em certo ponto da experiência, a água passa a realizar suas rotações nos mesmos tempos que o balde e, portanto, fica em repouso com relação a ele. Esse repouso é, obviamente, relativo. Entretanto, nesse ponto, pode-se medir o movimento absoluto da água por intermédio dessa tendência a afastar-se do eixo do seu movimento, tendência essa que chega ao seu ápice quando a água atinge o repouso com relação ao balde. Notemos, porém, que com isso Newton não pretende provar, por vias experimentais, a existência do movimento ou do espaço absolutos; antes, pretende mostrar de que modo os movimentos absolutos podem ser evidenciados por seus efeitos. Assim, somente por meio das propriedades, causas e efeitos do movimento absoluto é que ele pode ser diferenciado do movimento relativo, evidenciando,

consequentemente, a diferenciação, que não pode ser feita por meio dos sentidos, entre o espaço absoluto, imóvel e o espaço relativo.

A crítica de Newton à concepção cartesiana de movimento atinge não apenas esse conceito, mas também todo o sistema e seus fundamentos. Isso porque o movimento assume, no sistema cartesiano, um estatuto privilegiado de mediador entre a matéria homogênea (essencialmente idêntica à extensão) e toda a diversidade em que ela se manifesta. Por isso mesmo, os princípios mecânicos do movimento são, em última análise, as Leis da Natureza, ou seja, as leis que regem o próprio sistema. Além disso, a definição de movimento, que se estabelece a partir da vizinhança contígua do corpo considerado, é fruto direto do princípio segundo o qual a matéria é idêntica ao próprio espaço.

Entretanto, as dificuldades insuperáveis, de ordem mecânica, a que conduziu tal concepção de movimento evidenciaram, através da crítica de Newton, a necessidade de pôr em questão, igualmente, os seus fundamentos: primeiramente, a identidade essencial entre matéria e extensão e, conseqüentemente, o dualismo metafísico. A identidade essencial entre matéria e extensão⁸ produz uma definição de lugar, a partir do qual se atribui movimento a um corpo, que resulta em uma indeterminação do ponto de partida, da trajetória e da velocidade do corpo, que se considera em movimento, reivindicando, contraditoriamente, a impossibilidade do movimento.

A fim de desvencilhar-se da absurdidade dessa contradição, Newton estabelece a distinção entre a matéria, móvel, e o espaço indistinto e imóvel no qual os corpos se movem livremente: o espaço absoluto. Segue-se daí uma outra concepção de movimento: o movimento absoluto. Nessa concepção, o movimento refere-se não mais à vizinhança contígua do corpo, mas ao próprio espaço imóvel. Entretanto, se tal distinção oferece à mecânica newtoniana as bases de que ela precisa para avançar, as suas dificuldades metafísicas não podem ser desprezadas, a começar pela necessidade de admitir-se o vazio. Na filosofia natural newtoniana, tal distinção está diretamente relacionada à gravitação, como atração de uma porção de matéria por outra que, tendo em vista o espaço vazio, não contam com o auxílio de ações por contato. Entretanto, esse assunto merece maior profundidade, de modo que extrapola o objetivo deste artigo.

Notas

- 1 O conceito de “revolução científica” é central para a obra de Koyré. Seu texto mais conhecido, *Do mundo fechado ao universo infinito*, explora com detalhes essa passagem.
- 2 O título *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum* foi retirado da primeira frase do texto original (onde não constava título algum) por ocasião da publicação desse manuscrito por Hall e Hall (1962) e mantido por Luiz João Baraúna na edição utilizada aqui (1979).
- 3 Descartes explicava a órbita dos planetas e o movimento dos demais astros através do que ficou consagrado como “o modelo dos vórtices”. Em resumo, o espaço estaria preenchido por uma matéria sutil que se moveria em turbilhões cujos centros eram ocupados por estrelas. Os planetas seriam carregados, por essa matéria, em uma órbita em torno da estrela; no caso da Terra, ela seria carregada no turbilhão do Sol e, ela própria, teria em volta de si um turbilhão, ou vórtice, menor que carregaria a Lua. Descartes, entretanto, não se compromete com a realidade dessa explicação. Apenas afirma que o mundo funciona como se assim fosse, caracterizando uma “hipótese dos vórtices”, mais do que um “modelo dos vórtices”, propriamente. No manuscrito *De gravitatione*, Newton parece estar pensando a partir dessa hipótese cartesiana, embora critique seus fundamentos.
- 4 O objetivo dessa crítica é, segundo Newton, o de “assentar fundamentos mais verdadeiros para as ciências mecânicas” (DG p. 218).
- 5 Isso ocorre a exemplo da duração: “se o ontem pudesse mudar lugar com o hoje e pudesse tornar-se o último dos dois, perderia a sua individualidade e deixaria de ser o ontem, passando a ser o hoje” (NEWTON, 1979, p. 221).
- 6 Newton afirma que os sentidos são os únicos juízes nessa matéria.
- 7 Lembrando que o *De gravitatione* não se opõe à hipótese cartesiana dos vórtices.
- 8 Como vimos, a identidade essencial entre matéria e extensão fundamenta-se, diretamente, no dualismo metafísico.
- 9 Para mais detalhes a respeito das dificuldades com o conceito de gravitação, cf. Barra, 2010.

Referências

BARRA, E. S. O. A primazia das relações sobre as essências: as forças como entidades matemáticas nos *Principia* de Newton. **Scientiae studia**: revista latino-americana de filosofia e história da ciência, v. 8, n. 4, p. 547-569, 2010.

DESCARTES, R. **Regras para a orientação do espírito**. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **Principia Philosophiae**. Paris: J. Vrin, 1982.

DESCARTES, R. **The Geometry of René Descartes**. Tradução D. Smith e M. Lathan. New York: Dover Publications, 1954.

GARBER, D. **Descartes' Metaphysical Physics**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

NEWTON, I. **The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy**. Tradução I. B. Cohen e A. Whitman. Berkeley: University of California Press, 1999.

NEWTON, I. **Princípios matemáticos; óptica; o peso e o equilíbrio dos fluidos**. Tradução C. Lopes de Matos, P. R. Mariconda e L. J. Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PANZA, M. **Newton**. Paris: Belles Lettres, 2003.

VUILLEMIN, J. **Mathématiques et Métaphysique chez Descartes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

Leibniz: matéria extensa e corpo orgânico

Tessa Moura Lacerda

Professora do Departamento de Filosofia da USP

E-mail: tessalacerda@gmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/03/2016.

Resumo: O que é o corpo em Leibniz? Para conferir substancialidade aos corpos, Leibniz dialoga com a filosofia de Descartes para criticá-la. A extensão e seus modos (o movimento e a figura) não definem substâncias, mas fenômenos perceptivos. A substância se define como ação e unidade. A noção de força exprime a capacidade de ação. A noção de organismo ou máquina da natureza garante a unidade dos corpos.

Palavras-chave: Corpo. Substância. Força. Organismo. Leibniz.

Leibniz: extensive matter and organic body

Abstract: What is the body in Leibniz? To grant substantiality to the bodies, Leibniz dialogues with the philosophy of Descartes and criticizes it. The extension and its modes (the motion and the figure) do not define substances, but perceptual phenomena. The substance is defined as action and unity. The notion of force expresses the capacity for action. The notion of *organismus*, or machine of nature, guarantees the unity of the bodies.

Keywords: Body. Substance. Force. *Organismus*. Leibniz.

1 Introdução

Leibniz é um filósofo moderno, nascido já na metade do século XVII. Cronologicamente ele é pós-cartesiano. Tematicamente ele é cartesiano, o último dos cartesianos do XVII. Isso significa que o universo de questões da filosofia de Leibniz é um universo cartesiano: as perguntas que Leibniz se esforça para responder são questões deixadas em aberto pelo sistema cartesiano. E embora ele seja o último dos cartesianos, nem por isso é o mais radical deles. Leibniz apresenta-se como um filósofo da harmonia, um conciliador por excelência, que busca realizar em sua obra a síntese entre

pares aparentemente antagônicos: Platão e Aristóteles, mecanismo e finalismo, antigos e modernos etc.

A definição leibniziana de substância, que também deriva desse esforço de conciliação e harmonia, comparece em vários de seus textos – e Leibniz tem uma obra vastíssima, até hoje não inteiramente publicada, e bastante dispersa, já que Leibniz trata de muitos temas diferentes. Quando elabora a definição de substância, Leibniz está também dialogando com a obra de Descartes. Para entender por que, vamos tomar as definições de substância que Leibniz apresenta em dois períodos distintos:

1. a definição do Discurso de metafísica, de 1686. Trata-se, possivelmente, do primeiro texto de síntese de Leibniz. O filósofo se pronunciara satisfeito com sua obra em uma carta datada de 1685. O Discurso de metafísica é escrito no ano seguinte e apresenta as grandes teses da metafísica leibniziana. O primeiro núcleo temático do texto versa sobre Deus, o segundo (dos artigos 8 a 16) versa sobre a substância individual. Da definição do Discurso nos interessa primeiramente uma observação que Leibniz faz no artigo 8, quando diz “*actiones sunt suppositorum*” (as ações pertencem propriamente às substâncias).

2. a definição que Leibniz oferece em quase três décadas depois do Discurso de metafísica, em 1714, em dois textos também de síntese: a *Monadologia*, e os *Princípios da natureza e da graça*. Vamos começar pela primeira linha dos *Princípios da natureza e da graça*: “A substância é um ser capaz de ação”.

Por ora, vamos tentar entender por que para Leibniz é tão importante definir a substância individual pela ação. Para entender isso, precisamos retomar a definição cartesiana de substância.

2 Contra Descartes: a dinâmica

Descartes dedica a segunda parte de seus *Princípios da filosofia* aos princípios sobre as coisas materiais. Sem se aprofundar na questão da prova de existência dos corpos, Descartes afirma a essência das coisas materiais, a ideia geométrica de extensão: “a natureza da matéria ou do corpo em geral [...] é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura” (2002, p. 60). Todas as demonstrações concernentes à física decorrem dessa

ideia de extensão, pensada como atributo principal da matéria, e de seus modos, o movimento e a figura. Na letra do texto, porém, é o movimento que ganha lugar privilegiado nas explicações a respeito dos corpos e das relações entre os corpos; podemos dizer que este modo da extensão é o protagonista dos Principia II.

De um ponto de vista leibniziano, essa centralidade conferida ao movimento acarreta dois problemas. Em primeiro lugar, a causa do movimento não é encontrada propriamente no mundo, a causa do movimento para Descartes é Deus; em segundo lugar, se é o movimento que define inclusive a existência de corpos particulares que se diferenciam na matéria contínua por uma espécie de “solidariedade” de movimentos das partes, não há como atribuir unidade aos corpos, não há como explicar a diferenciação da matéria em corpos particulares.

Nas entrelinhas dessas questões está, de maneira não explícita, a questão do estatuto ontológico das coisas criadas. Leibniz em nenhum momento descartou a definição cartesiana de substância apresentada nos Principia I, §51. Reza essa definição que “quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir.” E o filósofo francês acrescenta “falando com propriedade, só Deus é assim [...]” (DESCARTES, 2002, p. 45). Ora, pensa Leibniz, para que as coisas criadas possam ser concebidas como substâncias – e não como modos da substância única divina à maneira de Espinosa – é preciso que satisfaçam esse requisito posto pela definição cartesiana de substância, é preciso que sejam coisas que só tenham necessidade de si mesmas para existir; em outras palavras, as substâncias criadas devem ser autônomas, independentes de tudo o mais, com exceção de Deus. A maneira de garantir a independência das substâncias criadas em relação às demais é atribuir-lhes unidade e ação. Ação – ou força – é o que permite explicar a causa do movimento sem recorrer a Deus; unidade é o que permite pensar a própria substância criada. Ora, esses dois requisitos, na verdade, são intercambiáveis: apenas um ser uno é capaz de ação, apenas um ser capaz de ação é dotado de unidade². E apenas como uma unidade é possível pensar em algo como uma substância corpórea, que nada tem a ver com a substância extensa cartesiana, chamada de substância por abuso, já que a extensão é divisível ao infinito e totalmente inerte (portanto não é una, nem capaz de ação).

O movimento define-se para Descartes³ como mudança local, e não se encontra a explicação da causa do movimento nessa definição. E tem que ser assim, porque para Descartes é exigido tanto esforço para o movimento, quanto para o repouso. Para Descartes, definir o movimento pela ação seria cair em um preconceito vulgar segundo o qual o repouso é ausência de movimento e o movimento se explica por qualidades ocultas imperceptíveis.

O movimento, como fica evidente na definição da parte II dos Princípios, tem naturalmente um caráter relativo: é preciso que o espectador ou o sujeito de conhecimento defina um ponto de referência, corpos contíguos ao que se analisa, e tome esse ponto como estando em repouso. Sendo relativo, o movimento é naturalmente “recíproco”, isto é, se não afirmarmos (arbitrariamente) o repouso de um corpo B, em relação a um corpo A, diremos que ambos estão em movimento (DESCARTES, 2002). Essa relatividade do movimento que permitia a Descartes se afastar da física aristotélica do lugar natural, será o principal objeto de crítica para Leibniz. Segundo Leibniz (2004, 1966), a noção de movimento tem algo de imaginário, trata-se de um mero fenômeno, não tem realidade, não há razão para se atribuir o movimento a um corpo de preferência a outro; apenas a força, como fundamento desse fenômeno perceptivo, isto é, como causa do movimento, é capaz de mostrar qual corpo se movimenta.

A definição cartesiana do movimento não inclui a causa dele; visto que o movimento e o repouso são dois modos do corpo (DESCARTES, 2002), a passagem de um para o outro se explica como uma mudança no móbil. Todavia, Descartes considera que a causa do movimento é dupla: uma causa primeira e universal, Deus, e derivada desta causa que garante a conservação da mesma quantidade de movimento no mundo, uma causa particular, as leis da natureza.

Além dessa impossibilidade de explicar o movimento por sua causa, Leibniz critica a própria noção cartesiana de corpo. Descartes define o corpo individual no momento em que oferece sua definição de movimento: “Por corpo ou parte da matéria entendo tudo aquilo que é transportado conjuntamente, ainda que seja composto de várias partes que [com sua ação] desencadeiam outros movimentos” (2002, II, p. 70).

Ora, se o corpo se define pela solidariedade de movimento de suas partes, então o que impede que o relógio no pulso de uma pessoa que anda faça parte do corpo dessa pessoa, segundo o exemplo

empregado pelo próprio Descartes (2002)? É a unidade do movimento das partes que garante a estabilidade da figura do corpo. Dessa maneira Descartes pode conciliar a individualidade do corpo com a substancialidade da extensão, divisível indefinidamente. Cada corpo particular tem um movimento que lhe é próprio, embora possa participar de vários outros movimentos.

A dificuldade, para Leibniz, está justamente em encontrar esse movimento único que individualiza um corpo no pleno da matéria extensa. É preciso algo mais que o movimento para definir um corpo como corpo individual ou, quem sabe, como substância corpórea. No Discurso de metafísica Leibniz mostra que o princípio de unidade dos corpos será a forma substancial, pensada em analogia com a alma.

Pode-se até mesmo demonstrar que a noção de grandeza, de figura e do movimento não possui a distinção que se imagina e que contém algo de imaginário e de relativo às nossas percepções [...]. Por isso tais espécies de qualidades não podem constituir qualquer substância. E se não há nenhum outro princípio de identidade no corpo, além do que acabamos de dizer, nunca um corpo subsistirá mais do que um momento (LEIBNIZ 2004, p. 23).

Os modos da extensão são, para Leibniz, como as qualidades secundárias, cor, calor, sabor, que ensinam mais sobre o sujeito de conhecimento do que sobre o objeto, o corpo. Um corpo não pode ser pesando a partir do movimento, não há figura estável em algo extenso e um suposto movimento próprio é incapaz de individualizar o corpo.

Leibniz foi, em sua juventude, mecanicista e admirador de Descartes. Essa admiração jamais foi abandonada, o mecanicismo, porém, ainda que mantido como perspectiva possível para análise dos fenômenos físicos, foi ultrapassado pela dinâmica. A noção de força será entendida como o fundamento da noção de movimento.

A noção de força tem um papel tão fundamental na filosofia leibniziana que servirá não apenas para dar a razão dos fenômenos do mundo físico, mas, muito mais importante que isso, servirá para pensar a própria noção de substância:

a noção de força, ou seja, potência (que os alemães chamam de Kraft e os franceses, force) – para cuja explicação dediquei

a ciência especial da Dinâmica – traz muitíssima luz para esclarecer a verdadeira noção de substância (LEIBNIZ, 2003, p. 525).

A noção de força será trabalhada em diversos textos – os chamados textos aristotélicos de Leibniz ou textos das décadas de 1680 e 1690. Nestes textos, a noção de força será sistematizada a partir de duas grandes divisões: força ativa e força passiva; força primitiva e força derivativa. Há, portanto, quatro espécies de força que visam explicar a natureza dos corpos e de suas relações⁴. O corpo não poderá mais ser explicado em termos de massa extensa, as propriedades geométricas são insuficientes para descrever os corpos. Embora o mecanicismo ainda sirva de explicação parcial dos fenômenos físicos, o mecanicismo está fundado na dinâmica e é uma explicação apenas superficial do mundo físico, cuja origem são unidades de força.

3 Matéria, força e substância corpórea

A substância corpórea define-se nos textos de 1680-90 como a união entre a força ativa primitiva (a forma substancial ou alma) e a força passiva primitiva (a matéria primeira, que não existe por si só e não tem relação com a extensão, mas com a limitação natural de toda substância criada).

A matéria primeira, em si mesma, é uma abstração. Trata-se da potência passiva primitiva ou princípio de resistência, ou ainda, a exigência de extensão. Junto com a potência primitiva ativa, essa matéria primeira dá origem à substância acabada ou mônada. Em outras palavras: a matéria primeira é a limitação conatural a toda criatura e, como princípio da paixão ou da passividade, é interior a cada mônada. Na carta de 16 de outubro de 1706 ao jesuíta Des Bosses, Leibniz retoma esse tema e afirma que

[...] a matéria primeira é essencial a toda enteléquia, e não é nunca separada dela porque a completa, e [essa matéria primeira] é a potência passiva da substância inteiramente completa. Pois a matéria primeira não consiste na massa, isto é, na impenetrabilidade e extensão, embora a exija (1999, p.115-116).

A matéria primeira, por ser essencial à substância criada, não pode ser anulada da substância nem por um milagre de Deus – isso faria da substância criada ato puro, idêntica ao próprio Deus. A matéria primeira é a finitude que caracteriza toda criatura.

Uma multiplicidade de substâncias ou, o que é o mesmo, mônadas (dotadas de matéria primeira e potência ativa primitiva) dá origem à matéria segunda; esta matéria segunda é dotada de forças derivativas, ações e paixões. A matéria segunda é o corpo orgânico:

[...] a matéria segunda, que constitui o corpo orgânico, resulta de inúmeras substâncias completas, cada uma das quais possui sua própria entelêquia e sua própria matéria primeira, mas nenhuma delas está perpetuamente fixada à nossa (LEIBNIZ, 1999, p.116).

Salvo no caso de um milagre, toda substância é dotada de um corpo orgânico. Mas o tamanho dessa parte de matéria é variável, é por isso que na matéria segunda ou, o que é o mesmo, no corpo orgânico, há inúmeros outros corpos orgânicos e, não só isso, a matéria primeira de uma substância dotada de um corpo orgânico próprio contém a matéria primeira de outras substâncias, embora não como parte essencial sua, mas como requisito:

[...] imagine um círculo e inscreva nele outros três círculos tão grandes quanto possível, iguais entre si, e em cada novo círculo, assim como no intervalo que os separa, inscreva novamente outros três círculos iguais, tão grandes quanto possível; e imagine que isso vai ao infinito (LEIBNIZ, 1999, p. 95-96).

A imagem de três círculos inscritos em outro círculo ao infinito nos mostra como um corpo orgânico pode conter infinitos outros corpos orgânicos. E enquanto esse corpo está afeto à substância, ela percebe a totalidade de que faz parte pela relação dos outros corpos com o seu. Trata-se de uma relação não apenas “horizontal” entre corpos grandes que estão no mesmo plano, mas também de uma relação “vertical” entre o corpo orgânico que ocupa o que Leibniz chama de um “Grande teatro” e corpos orgânicos que vão diminuindo até serem infinitesimais.

A relação entre esses corpos orgânicos não pode ser pensada apenas como uma relação harmônica de expressão. Não é possível dizer isso, é preciso pensar uma relação de união porque o corpo

orgânico constitui uma unidade. A expressão, conceito de origem matemática, é uma relação biunívoca entre dois termos. Leibniz usa a relação de expressão para explicar como dois termos, duas substâncias, por exemplo, exprimem-se mutuamente sem que uma aja diretamente sobre a outra (de maneira que cada uma seja autônoma e una). Em outras palavras, as substâncias se comunicam de maneira ideal, sem que haja causalidade eficiente entre elas. É isso que garante, para Leibniz, que aquela definição cartesiana de substância, dos Princípios I, §51, valha também para os seres criados: a substância para Leibniz é um ser que só depende de si mesmo para existir, porque é como um microcosmo, exprimindo a totalidade de que faz parte de um ponto de vista particular. Nada atua no interior desse ser, há apenas a relação harmônica de expressão, tudo o que se passa no mundo é exprimido por cada indivíduo à sua maneira. Ora, a relação entre os corpos orgânicos que existem uns nos outros não pode ser apenas de expressão, é preciso que eles tenham um vínculo entre si para constituir uma verdadeira unidade. Vejamos.

Na carta a Des Bosses de 11 de março de 1706 Leibniz distingue o composto ou o que chama de “ser por agregação” do verdadeiro ser. Ainda sem a noção de um vínculo substancial, o corpo de um animal não é um Ser uno por si, mas um agregado. Isso não impede que pensemos o que caracteriza essa unidade, uma vez que “lá onde é dado um ser por agregação, é dado também um ser uno, ainda que essa Entidade e essa Unidade sejam semi-mentais” (LEIBNIZ, 1999, p. 93). Essa unidade semimental do ser semimental está fundamentada na existência de uma mônada dominante:

[...] não vejo o que impede que muitas coisas estejam atualmente submetidas a uma única Enteléquia; mais que isso, isso é inclusive necessário. A matéria (entendo a segunda), ou uma parte da matéria, existe da mesma maneira que um rebanho ou uma casa, isto é, como um Ser por agregação (LEIBNIZ, 1999, p.93).

Cada corpo de animal é um agregado de infinitos outros corpos, como um círculo pode conter infinitos círculos inscritos uns nos outros. Cada corpo de animal, cada parte da matéria segunda, é uma multiplicidade de mônadas unas, e essas mônadas unas são dotadas de matéria primeira ou potência primitiva passiva, seu elemento de passividade, e de um princípio de atividade ou potência primitiva ativa

4 Alma e corpo

Mas, afinal, em que sentido a alma está unida a um corpo e como relacionar as unidades que são as substâncias com o contínuo da matéria extensa? Não era esse o grande paradoxo que a Sexta Meditação cartesiana introduzia? Ora a questão da comunicabilidade entre substâncias radicalmente distintas por meio da união substancial, o fato que contraria a teoria, reaparece agora na releitura de Leibniz como o antigo labirinto em que se perde a razão humana, o labirinto da composição do contínuo por indivisíveis. É como se o contínuo fluísse da unidade do ponto ou da alma da mesma maneira que o mundo mais perfeito, uma vez escolhido, flui da unidade que é Deus. Porém, as almas – adverte Leibniz para que não se queira encontrar no corpo a sede da alma, porque contínuo e unidade indivisível devem ser de ordens distintas e incomunicáveis – não estão em pontos, “estão em um lugar apenas por uma operação [...], estão em um lugar por correspondência e, assim, estão na totalidade do corpo que animam” (1999, p.154). Mas, na frase seguinte, para que ninguém tenha dúvida de que a alma, embora não esteja em um ponto determinado do corpo, está unida a ele, Leibniz é categórico: “Não nego, entretanto, que haja uma certa união real metafísica entre a alma e o corpo orgânico [...], união que permite dizer que a alma está verdadeiramente no corpo” (1999, p.154).

A união entre corpo e alma não pode ser explicada pelos fenômenos e tampouco muda os fenômenos, por isso, confessa Leibniz, “não posso explicar mais do que isso distintamente e em que essa união consiste formalmente” (1999, p.155) . Os fenômenos e sua concordância devem ser explicados a partir da hipótese da harmonia preestabelecida entre alma e corpo, não pela união substancial. Isto é, o mundo físico e a concordância dos fenômenos, por exemplo, a dor que sinto ao mesmo tempo em que uma agulha fura minha carne, devem ser explicados pela noção de expressão harmônica. Devo dizer que a dor exprime na minha alma o que é o furo da agulha no meu corpo, mas a dor não é diretamente causada pela agulha, mas pelo pensamento da aproximação da agulha e este pelo pensamento anterior que me levou a decidir por tomar uma injeção e este pelo pensamento anterior etc; enquanto o movimento da agulha furando minha carne é causado pelo movimento anterior da agulha que se

aproximou de minha carne, que é causado pelo movimento anterior etc. Explico os fenômenos naturais pela afirmação de duas ordens harmônicas que se exprimem mutuamente: uma ordem de pensamentos que segue uma causalidade final na alma e uma ordem de movimentos que segue uma causalidade eficiente no corpo.

Eis a diferença com Descartes, pelo menos no que diz respeito à Sexta Meditação e ao tratado sobre as Paixões da alma. Leibniz não vai propor uma ciência a respeito da união entre a alma e o corpo, mas essa união fundamenta a consideração do corpo como uma unidade e, portanto, como uma substância composta. A união substancial é afirmada como um fato, mas não se faz ciência com ela.

Leibniz (1999, p. 155) resume e afasta qualquer hesitação a respeito da afirmação da união substancial em uma carta a Des Bosses:

[...] não falo da união da enteléquia, ou princípio ativo, com a matéria primeira, ou potência passiva, mas da união da alma, isto é, da própria mônada (que resulta dos dois princípios) e da massa, isto é das outras mônadas.

Contra qualquer leitura apressada ou qualquer dúvida, Leibniz reafirma: ele está se referindo à união da chamada mônada dominante com todas as demais que são os requisitos do corpo. Há mesmo uma união entre substâncias simples que formam uma substância composta. O vínculo entre as substâncias é origem de um ser que, dotado de unidade e capacidade de ação, deve ser dito substância, embora seja um composto.

Toda alma é dotada de uma matéria primeira própria. Mas essa matéria primeira não é a massa extensa e sim uma potência passiva primitiva, aquilo que constitui a finitude da substância criada. A matéria primeira não é nem um ser (porque não é uma unidade), nem um fenômeno (algo que resulta das mônadas), mas uma abstração, já que só existem substâncias completas ou mônadas, dotadas de potência ativa primitiva (enteléquia) e potência passiva primitiva (matéria primeira). A matéria primeira garante à substância, e nisso também ela é fundamental, ter um situs, ou seja, ocupar um lugar no tempo e no espaço ainda que essa “ocupação” se dê no sentido de correspondência – a mônada ocupa um lugar porque toda mônada é expressiva e mantém uma relação harmônica com todas as demais. O que Leibniz está afirmando nesta carta a Des Bosses (de

24/abril/1709) não é apenas que toda substância criada tem uma limitação essencial e que essa limitação pode ser atribuída, digamos assim, à matéria primeira, mas mais do que isso, toda substância criada está ligada a um corpo orgânico e, portanto, toda substância simples existe em uma substância composta, uma substância corpórea, independente do tamanho do corpo, como já mostrou pelo exemplo dos três círculos inscritos em outro ao infinito – isto é, independente deste corpo fazer parte do Grande Teatro, como designa em alguns opúsculos o mundo físico, ou do Pequeno Teatro, imperceptível para nós. A matéria segunda, a que está unida a alma, resulta de uma pluralidade de mônadas. Antes de constituir uma **unidade** com a entelúquia através do vínculo de todas as mônadas, o corpo deve ser dito uma **pluralidade** de substâncias.

5 Por que “extensão”?

Resta uma pergunta: se Leibniz não identifica a extensão geométrica com a substância dos corpos, por que manter a noção de extensão? Por que considerar que a matéria exige a extensão? Descartes identificava extensão e espaço. Leibniz é categórico ao afirmar que o espaço é uma ordem de coexistência e é algo indefinido. Por que manter a noção de extensão geométrica como uma noção chave para pensar os corpos e a relação entre os corpos? Para dialogar com seus contemporâneos e, sobretudo, com a obra de Descartes?

Em última instância, podemos falar de matéria em Leibniz: matéria primeira, como a potência passiva primitiva que caracteriza a finitude da substância e que só existe no interior da mônada junto com a potência ativa primitiva ou entelúquia; matéria segunda que resulta da união entre substâncias simples e forma uma substância corpórea, isto é, um corpo orgânico no qual há uma mônada dominante (ou alma) unida a infinitas outras mônadas dominadas. Mas não deveríamos nunca falar de extensão, nem de matéria extensa, se por essa expressão se entende a extensão tal como concebida por Descartes.

Por que explicar ainda a matéria pela extensão geométrica? Apenas para explicitar que não há átomo material, nem vazio no pleno da matéria? Talvez Leibniz tolere o uso da palavra “extensão” e da

própria noção geométrica de extensão porque a matéria é percebida como extensão; isto é, a extensão seria o fenômeno que exprime a substância composta. Assim, o corpo é material, mas isso não quer dizer que seja efetivamente extenso, mas apenas que seja percebido como extenso. Não deixa de ser curioso que na *Monadologia* (que é de 1714), por exemplo, Leibniz use a expressão “plenitude” para descrever o que seria o “contínuo” da matéria e não empregue uma só vez a palavra “extensão”. Certamente o filósofo visava afastar a identificação entre matéria e extensão, a identificação entre a divisibilidade atual (o infinito atual que é o mundo) e divisibilidade ideal que caracteriza a extensão geométrica. Parece que a expressão “matéria extensa” é antes um vício de leitura de quem, acostumado com um mundo cartesiano de duas substâncias, relaciona o atributo “extensa” imediatamente à matéria.

Restam essas questões, mas surge também uma resposta: sem a noção de vínculo substancial, Michel Serres (1999) tem toda razão, o sistema de Leibniz ficaria menos denso, incompleto, inacabado, porque sequer a possibilidade de compreender o labirinto da composição do contínuo por indivisíveis nos seria dada. Os corpos, que são unidades substanciais graças ao vínculo entre as mônadas, antes de serem uma unidade, são uma multiplicidade infinita de substâncias. Então essas partes da matéria, que são os corpos, são unidades, mas são também atualmente divididos ao infinito. São agregados de coisas simples, mas coisas que estão unidas por um vínculo que garante a esses corpos uma unidade e, portanto, uma realidade e os transforma em um ser – e não num mero fenômeno perceptivo (como é a extensão). É claro que o privilégio de ser dito substância só pertence aos corpos que constituem, como o homem, uma unidade por si (na linguagem do *Discurso de metafísica*), ou que são corpos orgânicos (na linguagem da correspondência com Arnauld), máquinas naturais (como aparece na *Monadologia*). Ora, sem a correspondência com Des Bosses e a noção de vínculo substancial ficaria uma lacuna no sistema de Leibniz: por que há corpos que têm o privilégio de ser pensados como unos por si e, portanto, como substâncias? Porque há um vínculo tão forte entre essas substâncias que constituem o corpo próprio que uma relação, que era de harmonia, é levada ao seu limite e muda de qualidade, se transformando em uma relação de unidade, uma relação de união.

Notas

- 1 Este trecho do texto retoma a discussão que fizemos em 2012 no artigo “O corpo leibniziano” (cf. LACERDA 2012).
- 2 “é impossível encontrar os princípios da verdadeira unidade na matéria ou em algo que é somente passivo” (LEIBNIZ 1960, p. 478).
- 3 “o movimento é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos – e que consideramos em repouso – para a proximidade de outros. [...] Digo que é a translação e não a força ou a ação que transporta, pois o movimento está sempre no móbil e não naquele que move” (DESCARTES, 2002, p. 69-70).
- 4 Força ativa primitiva é a alma, enteléquia (que aponta para a autonomia da substância) ou mônada (que aponta para a unidade da substância);
Força passiva primitiva é a matéria primeira;
Força ativa derivativa é o movimento;
Força passiva derivativa é a impenetrabilidade e a inércia (a resistência de maneira geral).

Referências

- DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- LACERDA, T. O corpo leibniziano. **Revista de Filosofía de la Universidad Costa Rica**, vol. 51, núm.129-131, p.167-175, 2012.
- LEIBNIZ, G. W. **Correspondance avec Arnauld**. Paris: Vrin, 1966. (Ed. Le Roy).
- _____. Correspondance avec Des Bosses. In: FREMONT, C. **L’être et la relation**. Paris: Vrin, 1999.
- LEIBNIZ, G. W. Discurso de metafísica. In: **Discurso de metafísica e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LEIBNIZ. La reforma de la filosofía primera y la noción de sustância. In: **Escritos filosóficos**. Madrid: A. Machado Libros, 2003. (Edición de E. de Olaso).
- LEIBNIZ. Sistema novo da natureza e da comunicação entre as substâncias. In: **Die Philosophischen Schriften [PS]**, IV. Hildesheim: Georg Olms, 1960.
- SERRES, M. Préface. In: FREMONT, C. **L’être et la relation**. Paris: Vrin, 1999.

A reabilitação de Lucrecio por Hume

Bruna Frascolla Bloise

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia

E-mail: brunafrascolla@gmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: Lucrecio fez uma plácida enunciação de como as coisas são: forneceu uma explicação não-finalista para a atual ordem do mundo, negou que os deuses tivessem interesse nos assuntos humanos, que a alma fosse imortal e deu por garantido que, uma vez conhecida a natureza, não mais há como temer os deuses. Para ele, a explicação física de um fenômeno eliminaria automaticamente qualquer explicação religiosa. Contudo, com a teologia, tornou-se possível admitir que Deus tudo engendrara mesmo que em sua criação haja males, pois não conhecemos suas razões e tampouco a inteireza de sua obra. Mostraremos como Hume, tendo alterado o estatuto epistemológico de teses que aparecem em Lucrecio, pôde recuperá-las e preferi-las ao finalismo.

Palavras-chave: David Hume. Filosofia Moderna. Lucrecio. Epistemologia. Epicurismo.

Hume's rehabilitation of Lucretius

Abstract: Lucretius made a placid enunciation of how things are: he conveyed a non-finalistic explanation for the actual order of the world, denied that gods had any interest in human affairs, that the soul is immortal, and considered as guaranteed that when nature is known, there is no way of fearing gods. For him, the physical explanation of a phenomenon would automatically eliminate every religious explanation. However, with theology, it became possible admitting that God begot everything even though in his creation there are some evils, for we don't know his reasons, nor the entirety of his work. We shall see how Hume, having altered the epistemological statute of theses that are in Lucretius, could recover them and prefer them rather than finalism.

Keywords: David Hume. Modern Philosophy. Lucretius. Epistemology. Epicurism.

1 As coisas segundo Lucrecio

Assim Lucrecio justifica para o destinatário a aridez do assunto de seu poema:

Primeiro, porque te ensino importantes assuntos e procuro libertar-te o espírito dos apertados nós religiosos; depois, porque sobre um tema obscuro vou compondo tão luminosos versos, a tudo tocando com a graça das Musas. [...] assim como os médicos, quando tentam dar às crianças o repugnante absinto, primeiro põem, no bordo da taça, loiro, fluido e doce mel, de modo que [...] tomem a amarga infusão do absinto e [...] possam deste modo readquirir a saúde, assim também eu, como esta doutrina parece muito desagradável a quem não a tratou, [...] quis, em verso eloquente e harmonioso, expor-te as minhas ideias, e ungi-las, por assim dizer, do doce mel das Musas (LUCRÉCIO, 1973, p. 50-1).

Para ele, como para não poucos na Antiguidade tardia, a filosofia tinha um efeito salutífero para a vida. A sua, em específico, tinha como inimiga a religião, que em época de guerras e peste espalhava sorumbatismo entre os fiéis, reforçando a perspectiva fúnebre duma eternidade vagando pelo Aqueronte em meio a bestas mitológicas e almas penitentes.

De atípico, o fato de a filosofia em questão ser uma teoria física. Para Lucrecio, pois, uma teoria física seria a chave para a irreligiosidade; e esta, por sua vez, chave para uma vida mais alegre. Na verdade, seu ponto era bem simples: uma vez conhecida a natureza, todos os fenômenos estariam explicados, de modo que não haveria mais lugar para a atuação divina e tampouco temor às divindades. Se sei que o raio é a consequência de certa movimentação fortuita dos átomos, não há mais como, vendo-o, temer a ira de Júpiter. Quando tememos aos deuses, somos como crianças com medo das sombras; e como a luz do dia servirá para mostrar-lhes que os monstros são fictícios, o conhecimento da natureza nos mostrará serem fictícios os deuses tirânicos (LUCRÉCIO, 1973). Explicações filosóficas para os fenômenos naturais, portanto, eliminavam explicações religiosas, e o fim da ignorância causarum implicava o fim do aflitivo temor às divindades.

Mas, decerto, a física epicurista de Lucrecio não apenas substituíria explicações religiosas como também se lhes opunha diretamente,

pois era contrária a qualquer tipo de finalismo. Havia o universo, infinito, e nele infinitos átomos, eternos, movimentando-se através de espaços vazios durante a eternidade. Agregar-se-iam aí os átomos de modo aleatório e produziriam as mais diversas formas. Algumas, por incompatibilidade de suas partes, destruir-se-iam imediatamente; outras durariam mais por serem melhor ordenadas. De eterno, porém só os átomos: sua agitação mais cedo ou mais tarde corrompia a ordem que tinha gerado e faria com que eles se desagregassem, lançando-se novamente para tentarem se agregar noutras formas. Assim, não é por arbítrio divino que inexistem centauros, mas porque a parte equina amadureceria e morreria antes da humana; ao invés de arbítrio divino, trata-se antes duma impossibilidade intrínseca da matéria. Isto fornecia uma clara explicação não-finalista, coisa de dois mil anos antes de Darwin, para todas as espécies nos parecerem tão bem engendradas: quando elas não o são, corrompem-se. Diz Lucrecio:

Tiveram [...] que desaparecer muitas raças de seres vivos que não puderam, reproduzindo-se, dar origem a uma descendência. Todas aquelas que vêm se alimentarem das auras vitais têm, ou a manha, ou a força, ou então a mobilidade que, desde o princípio, protegeram a raça e a conservaram (1973, p. 115).

Neste mundo de ordenamento aleatório, não há espaço para a Providência; os deuses, ao contrário do que se esperava, viviam em eterno deleite, isentos não só da regência do mundo como também dos assuntos humanos. Esta é uma das razões para não os temermos ao conduzirmos a vida; a outra é a alma se extinguir junto com o corpo. O clássico problema moral da negação da vida eterna tem como solução a afirmação de justiça na terra; afinal, se

[...] é na vida [...] que existe o grande medo de castigo por causa de grandes malefícios e que há expiação para o crime [então] é aqui, na realidade, que a vida dos tolos se torna um Aqueronte (LUCRÉCIO, 1973, p. 83,84),

Sem que seja necessário o temor às divindades, mas baste o temor à punição terrena para agir moralmente. É bem verdade que não será possível, por esta via, assegurar justiça perfeita; contudo, por ter dispensado o Criador, isto não é assunto do qual o epicurista

tenha de dar conta. O problema da conduta da vida, sim, poderia ser levantado: qual a solução final para os males, se não há regente do mundo que os repare? A resposta será a morte, e fundamentando-a está justo a tese de que a alma, também composta por átomos, se desfaz quando o corpo se desfaz. Se a morte tudo cessa, então não há injustiça ou mal que sejam eternos, e um descanso final está assegurado (LUCRÉCIO, 1973).

2 O advento da teodiceia

Anos depois da ampla aceitação da evolução das espécies, que é uma explicação não-finalista para o aparente bom engendro dos seres vivos, descobrimos que Lucrecio estava certo em apenas metade da história: Por um lado, de fato podemos explicar a ordem natural sem ter recurso ao finalismo ou a qualquer causa externa; mas, por outro, isto não destrói automaticamente toda explicação religiosa que vise a dar conta da mesma ordem. A fim de conservarem-se tanto a religião quanto as descobertas científicas, passou-se a dizer que Deus planejou criar espécies que evoluem; de igual modo, poder-se-ia dizer que engendrara os átomos e os pusera em movimento (como aliás chegou a especular Newton¹). Mesmo a pergunta de por que Deus o faria, porquanto assim terá dado ocasião ao mal para surgir no mundo – com vulcões, terremotos e bestas terríveis –, já encontraria sua resposta através de esquemas de teodiceia: por algum motivo que é inacessível às criaturas limitadas e finitas que somos, Deus escolhera criar os átomos, ou a evolução das espécies, ou o que quer que seja, e, sendo ele boníssimo e onisciente, o melhor é que as coisas sejam tal como são. O mal seria tão-só mal aparente e, fôssemos capazes de olhar o Todo do ponto de vista a Providência, haveríamos de perceber que o presente é o melhor engendro possível. O que permite escapar ao dilema de Epicuro (segundo o qual, se o mal existe e Deus não pôde evitá-lo, então é impotente, e se pôde evitar mas não quis, é mau) é isto: dizer que irremediavelmente desconhecemos Deus, e que desconhecemos irremediavelmente a totalidade de sua obra. Uma vez admitida nossa ignorância, abre-se o caminho para aceitarmos via fé o dogma revelado, dizendo ser Deus a causa de tudo – desgraças inclusas – mesmo que seja bom e onipotente. Como ninguém ousará dizer conhecer Deus e a

inteireza de sua criação, não será possível provar o erro deste tipo de tese que desdiz o epicurismo.

Apesar da força dessa nova estratégia um tanto quanto cética, nos seus Diálogos sobre a religião natural Hume reabilita a explicação epicurista para a origem do mundo com algumas alterações. Se este tema, apesar de sua magnitude, não é apontado com frequência na obra de Hume, é apenas por a sua “hipótese epicurista” aparecer somente nesse livro algo marginal, que fora escrito em forma dialogada para que pudesse passar pela censura de maneira que tudo o que houvesse de punível fosse posto na boca duma personagem dada por perdedora do debate. Ao invés de nos dedicarmos à polêmica de qual seja o representante de Hume e o real vencedor do diálogo, vamos dá-la por resolvida com a solução de que o representante é o cético Filão e que seu assentimento final ao adversário fora uma tremenda ironia.² Vejamos, pois, como fora possível a Hume fazer essa retomada do epicurismo.

Ele decerto tinha adversários teológicos mais engenhosos do que os de Lucrécio; afinal, além de já ter surgido essa resposta de teodiceia para colocar Deus no extremo de toda série causal ao tempo que se obscurece sua relação com os efeitos presentes, o finalismo vinha atrelado àquela filosofia de sucesso mais retumbante à época, a saber, a newtoniana. Assim, por um lado a metafísica tradicional não se deixaria intimidar pelo problema do mal no mundo; e, por outro, para Newton e seus seguidores, as descobertas de regularidades naturais eram provas de que o grande Artífice criara este mundo segundo leis. Ao menos a metafísica tradicional já não era para o público erudito da época uma adversária tão forte por o newtonianismo ter se lhe oposto com um triunfo factual: não mais seria possível construir o conhecimento da natureza tomando outro ponto de partida que não o da experiência.

Para a sorte do cético, contudo, as duas espécies de teologia pretendem se refutar mutuamente. No cenário de Hume, o newtonianismo era triunfal demais para se dar ao trabalho de refutar cartesianos³; em contrário, como àquela altura grandes nomes cartesianos já se haviam firmado na história da filosofia, havia à disposição um arsenal argumentativo contra Newton.

De um ataque grandioso o próprio Newton chegara a ter de se defender: o de que, como ao descobrir leis ele apenas descreve o que os fenômenos evidenciam, não explica causas.⁴ Assim, obser-

vando os corpos, decerto podemos dizer p. ex. que $F = m \cdot a$, mas com isso nada sabemos além do fato de que os corpos observados sempre se portaram de acordo com essa lei, e, desconhecendo a causa, sequer teríamos qualquer fundamento filosófico para dizer que todos os corpos se portaram assim e muito menos que sempre se portarão assim. A saída encontrada por Newton é, com uma retórica galileana, dizer descobrir com sua física as leis que Deus dera à natureza, de modo que apenas se parta do princípio de que há um Deus (enquanto Descartes tivera de demonstrar sua existência) que criou tudo e, assim, tudo o que se descubra pela experiência seja resultado da ação divina⁵, daquela “primeira Causa, que certamente não é mecânica” (NEWTON, 2003, p. 369, tradução nossa). Com esta saída, Newton acaba por adotar o finalismo; para ele, o fato de termos olhos que recebem adequadamente os raios de luz será apenas uma prova da benevolência e sabedoria divinas ao engendrar o homem (NEWTON, 2003).

Ora, a menos que nos esqueçamos do ocasionalismo, colocar Deus como causa primeira não é suficiente para fundamentar uma física tão atrelada aos fenômenos como a newtoniana. Sendo ocasionalistas, bem podemos dizer como Newton que Deus é a causa primeira do mundo, mas ao mesmo tempo negar que haja causalidade na própria natureza. Como um ocasionalista não nega qualquer evento do mundo – quaisquer quedas, choques e movimentos dos corpos –, tampouco será possível refutá-lo com base nalgum fenômeno.

Vejamos a queixa de Malebranche acerca do erro de certos filósofos no que diz respeito à causalidade:

[...] os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a causa de qualquer efeito, quando uma e outra estão juntas [...] É por isto que todo o mundo conclui que uma bola agitada que encontra outra é a verdadeira e a principal causa da agitação que ela lhe comunica, que a vontade da alma é a verdadeira e a principal causa do movimento do braço, e outros preconceitos semelhantes: porque sempre acontece que uma bola é agitada quando é encontrada por outra que a choca, porque nossos braços são mexidos quase todas as vezes que queremos, e porque não vemos sensivelmente qual outra coisa poderia ser a causa desses movimentos (2006, v. 1, p. 446, tradução nossa).

Malebranche e Newton veem, pois, os mesmos fenômenos, embora um diga que sua causa é natural e outro diga que não. Como decidir a questão? Se a filosofia de Newton “é experimental, e não é afazer da Filosofia Experimental ensinar as causas das coisas além das que possam ser provadas por fenômenos” (NEWTON, 1715, p. 223, tradução nossa), então não estaríamos desprovidos de qualquer direito de exigir que considerasse hipótese tão contraintuitiva como a de que a verdadeira causa da queimadura não é o fogo? Antes de concedê-lo, prossigamos com os motivos de Malebranche para condenar os filósofos que “preferem imaginar uma natureza e certas faculdades como causa dos efeitos que se chamam ‘naturais’ a dar a Deus toda a honra devida à sua potência” (MALEBRANCHE, 2006, p. 186, grifo do autor, tradução nossa). Deus, para Malebranche, é a causa invisível e que não pode ser descoberta senão pela razão (MALEBRANCHE, 2006); deixemos porém de lado o aspecto positivo de sua filosofia e atentemos ao seu porquê de negar as causas naturais:

Há bastantes razões que me impeçam de atribuir às causas segundas ou naturais uma força, uma potência, uma eficácia de produzir o que quer que seja. Mas a principal é que essa opinião sequer me parece concebível. Qualquer esforço que eu faça para compreendê-la, não posso encontrar em mim a ideia que me representa o que possa ser a força ou potência que se atribui às criaturas. Não creio sequer fazer um juízo temerário ao assegurar que aqueles que sustentam que as criaturas têm em si mesmas força e potência propõem o que não concebem claramente. Pois, afinal, se os filósofos concebem claramente que as causas segundas têm uma força verdadeira [...], eu, sendo homem como eles e participando, como eles, da soberana razão, poderia certamente descobrir a ideia que lhes representa essa força (MALEBRANCHE, 2006, p.187).

Veja-se com que candura Malebranche demole a vantagem de Newton que parecia tão clara: Newton, supostamente, está de acordo com a experiência ao afirmar haver causalidade na natureza porque vê, digamos, uma bola em movimento causando o movimento daqueloutra com a qual se choca. Malebranche, por sua vez, ressalta: vemos tão-somente um evento seguindo-se a outro, e não a causalidade, não a relação entre eles. Se a víssemos, qualquer filósofo poderia fazer o favor de no-la apontar! O que há de evidente na experiência são apenas eventos; se a relação entre eles fosse evidente, não haveria

querelas filosóficas milenares a seu respeito. A causalidade observada no mundo, portanto, não pode passar de mera conjunção contingente entre um par de eventos – e em nada se torna mais explicativa quando dizemos que Deus está por detrás dela, porquanto podemos dizê-lo exatamente para negá-la.

Se, como quer Malebranche, a única causa de tudo no mundo é Deus, então a Física, de um ponto de vista ontológico, nada poderá ser além da história das volições divinas – e eis que saímos dos mundos de Lucrecio e de Newton para um nada amigável à filosofia natural.

3 Dúvidas céticas

Sina inesperada para um herdeiro do autor da Dióptrica. Oficialmente, Malebranche conserva a tese cartesiana de que o entendimento, faculdade passiva da alma, percebe, enquanto a vontade, faculdade ativa da alma, julga (MALEBRANCHE, 2006). Contudo, observando a descrição de forma mais detalhada, notamos que de certo modo Malebranche inverteu os papéis das duas faculdades, fazendo sentido dizer antes que o entendimento é ativo quando se trata de conhecer. Vejamos: o entendimento para ele se divide entre entendimento puro, que percebe aquilo que independe dos corpos, a imaginação, que percebe a matéria ausente, e os sentidos, que percebem a matéria presente (MALEBRANCHE, 2006). A novidade que nos interessa aqui é a de o entendimento não se limitar a perceber ideias, mas perceber também relações entre elas. O entendimento puro perceberá relações de igualdade entre as ideias, pois “quando julgamos que duas vezes 2 são 4 ou que duas vezes 2 não são 5, o entendimento nada faz além de perceber a relação de igualdade” (MALEBRANCHE, 2006, p. 132), e à vontade aqui nada mais caberá que enunciar que duas vezes 2 são 4. Ou seja, o entendimento puro já percebe exatamente aquilo que o juízo deve afirmar, e o papel da vontade é tão-somente aquiescer ao que o entendimento lhe representa (MALEBRANCHE, 2006).

Malebranche dividira os tipos de verdade, sendo umas necessárias e outras contingentes. Assim, temos que as ciências que tratem de relações das ideias – como a Geometria, que percebe todas as

relações entre às figuras independentes de sua existência no mundo⁶ – serão dotadas de verdade necessária. Outras ciências – como a História, a Gramática ou o Direito – não têm verdades que se descubram apenas contemplando ideias no entendimento puro: elas têm verdade contingente, e conhecê-las fica a cargo das partes do entendimento que são ligadas ao corpóreo (MALEBRANCHE, 2006). Eis então que Malebranche abriu caminho para uma consequência indesejada: certas verdades teológicas que ele próprio abraça, como a de que Deus é providente e há vida após a morte, não se podem descobrir pelo entendimento puro; assim sendo, dever-se-iam afirmar perigosamente contingentes e ficar à mercê da imaginação e dos sentidos. A maneira como ele a evita é esta:

[...] não falo aqui das cousas da fé, as quais a evidência não acompanha como as ciências naturais [...]. Sendo os mistérios da fé duma ordem sobrenatural, não é necessário espantarmos-nos se não tivermos evidência sua (MALEBRANCHE, 2006, v. 1, p. 143, tradução nossa).

Basta então dividirmos as ciências em sobrenatural e naturais, deixando todo o rigor analítico para estas e a brandura para aquela. Ora, esta divisão não há por que qualquer pensador laico aceitar.

Antes de passarmos adiante, não custa registrar que o modo epicurista de dar conta do ordenamento do mundo era também para Malebranche algo a ser combatido. E também ele, para combater o epicurismo, usará do argumento do desígnio, tão repisado por newtonianos. Após passar súbito a uma descrição minuciosa e aparentemente despropositada do corpo humano, conclui:

se examinarmos as razões e os fins de todas essas coisas, encontraremos aí tanta ordem e sabedoria que uma atenção um pouco séria será capaz de convencer as pessoas mais apegadas a Epicuro e a Lucrecio de que há uma providência que rege o mundo (MALEBRANCHE, 2006, p. 260, tradução nossa).

Pouco lido por estudiosos de filosofia moderna hoje, cabe notar porém que o *De rerum natura* era objeto de preocupação de quem quisesse defender a Providência, porquanto dentre os clássicos era aí que residia a tese que se opunha diretamente qualquer tipo de finalismo.

Não é de surpreender, portanto, que quem tivesse uma empreitada antiteológica houvesse de procurar por argumentos epicuristas.

4 Solução cética dessas dúvidas

Mais tarde, Hume diria:

Quando olhamos os objetos exteriores à nossa volta e consideramos a operação das causas, nunca somos capazes de identificar, num caso singular, qualquer poder ou conexão necessária, qualquer qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda. [...] O impulso da primeira bola de bilhar é seguido pelo movimento da segunda, e isso é tudo o que é dado aos nossos sentidos externos (HUME, 2002, p. 77-78, grifo nosso).

Constatamos então que Hume acolhera a crítica de Malebranche, e tampouco ele aceitará haver no mundo qualquer causalidade que transcenda os meros eventos a ser apreendida pelo filósofo, se tudo o que há aí de fato são apenas eventos se seguindo uns aos outros. Hume concorda com Malebranche quando este diz que chamamos a uns eventos de causa e a outros de efeito pelo simples motivo de ambos virem sempre conjugados, mas neste ponto diferencia-se dele: ao invés concluir daí que não há causalidade natural, o que Hume fará é alterar sua definição; é dizer causa e efeito são apenas esses pares de eventos que vêm constantemente acompanhados um pelo outro; que causa é desses o evento que sempre vem primeiro e que efeito é aquele que sempre a segue (HUME, 2002). Se Malebranche recriminava os homens por apenas por verem um evento seguindo-se a outro os chamarem de causa e efeito, Hume concordará com a observação de que os homens fazem exatamente isto, mas dirá que a causalidade dada no mundo nada poderá ser além desta mera conjunção de eventos. Isto lhe permitirá voltar a falar da causalidade natural, que no entanto já estará purgada de toda carga ontológica que pudesse ter.

Não é só na crítica à causalidade natural que podemos encontrar em Malebranche pontos que serviriam a Hume de premissas a serem desenvolvidas. Quando o nosso cartesiano colocara a verdade

residindo nas relações entre as ideias, pudera fazer investigações prescindissem de dar conta da realidade – afinal, “a igualdade entre as ideias, que é a verdade, não é nada de real” (MALEBRANCHE, 2006, p. 460, tradução nossa). Para Malebranche então, no puro âmbito do pensamento, impossível de ser desmentido pela experiência, há verdades que podem ser inabalavelmente afirmadas, e são não aquelas que se referem às próprias ideias e suas relações com o mundo, mas tão somente às relações internas às ideias, sem qualquer pretensa relação com a realidade. E também para Hume as há, pois considera que “mesmo que nunca existisse um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência” (HUME, 2002, p. 41). Também para Hume, uma

[...] afirmação demonstrativa ou intuitivamente certa [é como aquela de] que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos [i.e.], uma proposição que expressa uma relação entre essas figuras (HUME, 2002, p. 41, grifo nosso).

Aqui se trata, pois, tão somente de representações, e não da realidade.

Segundo Hume, a única ciência cujas proposições podem ter tal verdade absolutamente inabalável, impossível de ser contradita mesmo em pensamento, é aquela que lida apenas com quantidade e número. Ora, a geometria e a aritmética vão muito bem, com sua verdade fundada em demonstrações a priori que atestem a relação que há entre as ideias. A Hume interessará a verdade daquilo que se afirma acerca do mundo, e que é tão mais usado por nós quotidianamente. Assim, dividirá em dois “os objetos da razão ou investigação humanas [...], a saber, as relações de ideias e questões de fato” (HUME, 2002, p. 41, grifo nosso), sendo estas definidas por oposição àquelas: se uma proposição cujos termos tenham significado⁷ não estabelece uma relação de ideias, então afirma uma questão de fato. Ora, como não estão sujeitas a demonstração, estas “não são determinadas da mesma maneira [que as relações de ideia], e tampouco a evidência que temos de sua verdade, por maior que seja, é da mesma natureza que a dos anteriores”. (HUME, 2002, p. 41) Hume, como vemos, dá por garantido que o estatuto da verdade das questões de fato e relações de ideias sejam diferentes; afinal,

[...] o contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição e a mente concebe-o com a mesma facilidade e nitidez, como se fosse perfeitamente conforme à realidade (HUME, 2002, p. 41).

Assim, sendo por exemplo a questão de fato de que o fogo queimar, ainda no âmbito da representação descomprometida com o mundo, tão pensável quanto a de que ele não queimar, só poderemos afirmar uma e negar outra com base em algo que se pretenda relativo ao que é externo ao puro pensamento e, por conseguinte, seja menos seguro. O que lhe interessará, então, é a maneira como determinaremos a verdade de questões de fato.

O que Hume usará como fundamento é o que encontrar ao observar o modo como já afirmamos na vida comum as questões de fato que não podem, do ponto de vista prático, ser negadas, como a de que o fogo queima e o pão alimenta. Se, com efeito, dizemos que o fogo queimar por já termos atestado que o fogo causou queimadura, então o embasamento que encontrara para tal decisão é a relação causal (HUME, 2002). Segundo Hume, serão então as relações causais que servem de fundamento à verdade das questões de fato. Decerto, desde a crítica ocasionalista, dizer que a verdade das questões de fato se assenta na relação de causa e efeito é dizer que ela não está fundamentada; mas, olhando para a própria definição de Hume do que sejam causa e efeito, já temos nela a resposta do que seja necessário a tal relação: a experiência de os eventos terem acontecido conjugados.

De todo modo, caso se queira também um embasamento que resida além das definições, podemos apontá-lo novamente através da descrição da operação do nosso entendimento. Assim, procurando pela fundamentação do nosso raciocínio causal, Hume (2002) diz ser indispensável termos a experiência de os eventos terem acontecido conjugados no tempo: para dizermos por exemplo que o fogo é causa da queimadura, havemos de ter observado a queimadura seguindo-se ao fogo, e não por deprendermos alguma relação lógica ou demonstrável entre os fatos. E é aqui que Hume (2002) aponta o grande problema da causalidade: toda experiência é pretérita, ao passo que toda relação causal garante também o futuro. Sabemos pela experiência, no máximo, que o fogo sempre queimou e que neste instante queima, mas não há experiência possível de que o fogo

queimará. Porquanto não há como dar, no âmbito do pensamento, qualquer espécie de fundamento à causalidade, ficamos à mercê da tão falha experiência e dos tão incertos sentidos⁸. Logo, dentro de um cenário de inspiração cartesiana, é com justeza que Hume se considera cético. Isto não implica porém que ele não possa fornecer algo que sirva de fundamento, mesmo que não seja logicamente inabalável como aquele da matemática.

Ao mesmo tempo em que é incapaz (como todos depois dele) de apontar tal fundamento inabalável para julgarmos questões de fato, Hume considera que no cotidiano as julgamos muito bem, mesmo que à revelia da filosofia. E, tendo abandonado as pretensões de fundamentação intelectual, nada restará senão usar a descrição de como julgamos no cotidiano para tentar identificar o que nos serve de base. Ora, mesmo quando uma pessoa tem repetidas experiências duma conjunção causal,

[...] ela não terá adquirido qualquer ideia ou conhecimento do poder secreto pelo qual o primeiro objeto produz o segundo, e não é por qualquer processo de raciocínio levada a realizar essa inferência. Apesar disso, vê-se obrigada a realizá-la (HUME, 2002, p. 57).

Tal base, segundo Hume (2002) é apenas o hábito, algo ínsito da natureza humana que faz com que, sem qualquer motivo, acreditemos firmemente que as conjunções causais observadas no passado repetir-se-ão no futuro. Por conseguinte, para Hume todo o nosso conhecimento que não seja exclusivamente matemático depende de um inexplicável porém imprescindível instinto. Vejamos o quão irracional é a base da maior parte dos nossos conhecimentos:

[...] há muitas coisas que [os animais] recebem originalmente das mãos da natureza [...]. É a isso que chamamos instintos, e tendemos a admirá-los como coisa extraordinária e inexplicável por todas as investigações do entendimento humano. Mas talvez a nossa admiração cesse ou diminua, quando lembrarmos que o próprio raciocínio experimental, que compartilhamos com os animais e do qual depende toda a conduta da vida, não passa de uma espécie de instinto ou poder mecânico, que age em nós sem que de tal tomemos conhecimento, e que, nas suas principais operações, não é dirigido por quaisquer relações ou comparações de ideias como aquelas que constituem os objetos adequados de nossas faculdades intelectuais. Embora

seja um instinto diferente, aquilo que ensina os homens a evitar o fogo continua a ser um instinto, tal como aquele que, com tanta exatidão, ensina aos pássaros a arte da incubação e toda a economia e ordem de sua criação (HUME, 2002, p. 119).

De resto, ainda descrevendo o funcionamento de nosso entendimento, Hume distingue as questões de fato provadas das prováveis. Bem se vê que não damos assentimento de igual grau a todas as questões de fato, pois basta comparar a certeza que temos de que uma pessoa degolada morre à nossa convicção de que outra que tome analgésico não terá dor de cabeça. A causa dessa diferença segundo Hume (2002) reside no quão constantes são as relações causais que embasam o assentimento: se houver uma experiência invariável da conjunção entre causa e efeito, trata-se duma prova – ou seja, se a degola sempre foi acompanhada da morte, então estará provado que degola causa morte. Se a experiência for variável, então se trata tão-somente de probabilidade – é provável, por exemplo, que um analgésico cure uma dor de cabeça (HUME, 2002).

Colocar a carga de um instinto todo o nosso conhecimento não matemático dá a Hume certa liberdade: desistindo de conhecer a realidade dos objetos em si mesmos, coisa doravante impossível, ele pretenderá determinar apenas aquilo em que devemos crer acerca deles. Depois de descrever o que é imprescindível ao entendimento para determinar as questões de fato mais triviais – como a de que o fogo queima e o sol nascerá –, Hume transforma essa descrição em norma: para determinar qualquer questão de fato, há que se buscar uma relação causal que lhe sirva de base e, se tal se basear numa experiência invariável, poderá ser tida por provada; se não, por provável. Frise-se então que a filosofia humeana não cuida apenas de fazer descrição psicológica, e sim se serve desta para forjar um meio de julgar qual o nível de assentimento que devemos dar às proposições que afirmem questões de fato, i.e., em que devemos crer ou duvidar.

Por certo, Hume aceitara a divisão de inspiração malebranchiana entre relação de ideias e questão de fato, mas não a salvaguarda da teologia. Não sendo a filosofia ou a teologia exclusivamente matemáticas, tratam de questões de fato. Tratando de questões de fato, têm de se submeter a um crivo que as julgue – e isto, que

implica demandar experiência natural da ciência sobrenatural de Malebranche, já basta para eliminá-la.

5 O epicurismo provável

Venhamos agora ao finalismo, muito professado à época de Hume por newtonianos. Sendo uma questão de fato aquela de que um artífice criou o universo, está para ser julgada conforme as regras que Hume colocara para quaisquer outras: ela terá de se assentar sobre uma relação causal, sendo que, se tal relação for uniforme, a questão será provada; caso contrário, o máximo que se poderá esperar é uma probabilidade. Na verdade, se pensamos como Hume, desde o princípio é possível negá-la, pois

Quando duas espécies de objetos sempre foram observadas em conjunção, posso inferir por costume a existência de uma onde quer que eu veja a existência da outra. E isto eu chamo de argumento pela experiência. Mas como poderá este argumento ter lugar onde os objetos, como no presente caso, são únicos, individuais, sem paralelo ou semelhança específica, pode ser difícil explicar. E quererá algum homem contar-me, mantendo o rosto sério, que um universo ordeiro tem que surgir dalgum pensamento e arte como o humano porque temos experiência disto? (HUME, 1987, p. 149-50, tradução nossa)

Os *Diálogos*, porém, dão a Hume a possibilidade de refutar o finalismo pelas mais variadas vias à medida que o céptico Filão não tenha respondidas as suas objeções e siga argumentando com concessões feitas aos adversários. Interessa-nos uma delas feita ao teísta, que é a de que talvez seja possível apontar não uma relação causal entre Deus e origem do mundo – coisas das quais não temos experiência –, mas outra entre desígnio racional e ordem. Assim, poder-se-ia tentar, com base na experiência que temos de o desígnio dar origem à ordem como na construção de casas e máquinas, provar que este mundo bem ordenado procede de um designador.

Concessão decerto não das mais graciosas, porquanto deixa muitíssimo vulnerável a tese. Se dissermos que a ordem no mundo prova a existência de Deus, fá-lo-emos sobre a pressuposição de que a causa da ordem sempre é o desígnio racional. Por conseguinte, para

tentar derrubar a prova basta procurar na experiência pela regularidade da conjunção entre essa causa e esse efeito, a fim de conferir se a questão de fato está provada mesmo. E é nisto que o finalismo começa a desmoronar novamente; desta vez, perante o epicurismo.

Decerto vemos, nas obras humanas, o desígnio ser a causa da ordem; contudo, vemos também o serem as plantas e os animais: plantas dão origem a outras plantas bem ordenadas, animais a outros animais bem ordenados, aranhas dão origem a teias e passarinhos a ninhos. Pelo que diz a experiência, então, a ordem pode ter causa não apenas racional, mas também animal ou vegetal. Assim, estamos igualmente autorizados pela experiência a inferir ou que um artífice racional criou o mundo, ou que

[...] como uma árvore espalha suas sementes pelos campos vizinhos e produz outras árvores, o grande vegetal, o mundo ou este sistema planetário, produz em si mesmo certas sementes que, sendo dispersadas pelo caos à volta, tornam-se por vegetação novos mundos [e u]m cometa, por exemplo, é a semente dum mundo (HUME, 1987, p. 179).

Ou ainda que “este mundo é um animal [e] o cometa seria o ovo deste animal”. Antes mesmo que se pensasse em afirmar que Deus dalguma forma é a causa da ordem interna à natureza, da evolução das espécies por exemplo, Hume já se antecipava: segundo ele, “dizer que toda essa ordem em animais e vegetais procede em última instância de desígnio é petição de princípio” (HUME, 1987, p. 179, tradução nossa); porquanto não há experiência bastante para determinar a questão, assim como se pode perguntar quem é o criador da ordem animal ou vegetal, pode-se com igual direito perguntar quem são os pais do artífice ou donde ele brotara. Na verdade, a pergunta pelos pais do artífice se encontra até mais justificada pela experiência – pois vemos a cópula animal dando origem a seres racionais, mas nunca a razão por si só dando origem a animais (HUME, 1987).

Raciocinando, pois, à procura de relações causais tomando a ordem como efeito, lidamos com estas três possibilidades: causa racional, vegetal ou animal. Procurando aquela com maior respaldo na experiência, temos a animal – e aqui, então, seríamos levados a uma teogonia no melhor estilo pagão (a qual, diga-se de passagem,

contradiz a repisada tese de que o homem tem uma tendência natural a reconhecer a autoria racional do mundo). Entretanto, todas estas hipóteses sempre têm de pecar por falta de experiência que as embasa, pois jamais fora presenciada a criação de um universo. O levantamento dessas três hipóteses, das quais apenas duas, por contingências culturais, nos parecem incríveis, servirá antes para mostrar o quão precária e arbitrária é aquela do finalismo. E sua arbitrariedade tem por consequência pouca explicatividade, pois uma vez admitida a possibilidade de causa extrínseca da qual não se tenha uma conjunção constante observada com a ordem que se pretende explicar, toda vez que se apontar algum agente será possível perguntar: qual é a causa dessa causa? Noutras palavras, se atribuirmos uma causa animal, poderemos perguntar quem serão os pais dos pais do mundo; igualmente, se atribuirmos uma causa racional, poderemos perguntar quem terá projetado o projetista. Logo, mesmo que escolhamos dentre os três tipos um favorito, tampouco haverá motivo para declarar que se encontrou a causa original de toda a ordem.

Estando essas conjecturas fora do alcance da observação, por improváveis que sejam, não podem sequer ser desmentidas. A questão só pode ser resolvida através duma determinação prévia feita por Hume, a saber: não assumiremos como provada uma questão de fato que não tenha respaldo na experiência duma conjunção constante entre eventos. Será que podemos, no entanto, aspirar a alguma hipótese provável para a origem do mundo?

Para isto, havemos de procurar uma hipótese que se valha apenas da experiência que temos. Esta, por sua vez, não testemunha qualquer agente externo, mas apenas a matéria sempre em movimento. Sem atentado contra a experiência, bastará considerarmos então que a matéria, por si só, sempre está em movimento, sem qualquer agente externo. Afinal,

[...] o movimento, em vários exemplos – pela gravidade, pela elasticidade, pela eletricidade –, começa na matéria sem qualquer agente voluntário conhecido, e supor sempre nestes casos um agente voluntário desconhecido é mera hipótese, e hipótese acompanhada de nenhuma vantagem (HUME, 1987, p. 182-3, tradução nossa).

Contra esta suposição da matéria que se mova por si não há nada que não se possa objetar a qualquer outra, já que a priori toda

questão de fato é igualmente pensável e só pode ser determinada com experiência. Ora, já vimos antes uma filosofia explicar sem transcendência e a partir do movimento de partículas materiais a origem do mundo. Assim, dirá o cético: “e se eu quiser reviver a velha hipótese EPICURISTA? [...] não sei se com poucas alterações [esse sistema] não pode ser trazido para uma tênue aparência de probabilidade” (HUME, 1987, p. 182, tradução nossa)

Eis a nova formulação da velha doutrina:

Ao invés de supor a matéria infinita, como Epicuro fez, suponhamo-la finita. Um número finito de partículas é suscetível apenas a transposições finitas; e tem de acontecer, numa duração eterna, que cada ordem ou posição possíveis sejam tentadas num número infinito de vezes (HUME, 1987, p. 182, tradução nossa).

Se a ordem atual do mundo é possível, o movimento aleatório de partículas finitas dentro de um tempo infinito basta para explicá-la. Supondo-se o tempo infinito – contra o que também nada há – cada partícula se movimenta e combina de todas as formas possíveis. Como algumas formas são mais bem ordenadas do que outras, há apenas algumas que se podem manter. A manutenção de um corpo ordenado, contudo, dificilmente será eterna por causa do incessante movimento da matéria; assim, num dado momento o corpo ordenado se corrompe e cessa de existir. Também isto se acorda com a experiência: tão logo haja uma desordem no corpo do animal, ele adocece e perece; tão logo haja uma desordem na estrutura dum corpo inanimado, também este deixa de existir. A hipótese de Hume para a causa da ordem partilha de características marcantes do epicurismo: ela nega o finalismo e tira mesmo aquela conclusão amigável ao darwinismo, tendo Hume dito que

[...] é vão [...] insistir nos usos das partes em animais e vegetais, e no seu curioso ajuste mútuo. Eu gostaria de saber como um animal poderia subsistir se suas partes não fossem ajustadas (1987, p. 185, tradução nossa).

Com esta hipótese, Hume, assim como Lucrecio, ficara livre para prescindir de explicar o mal no mundo, pois se o mal é possível – e a experiência nos mostra que é –, então, num tempo menos

que infinito, é de esperar que o mal surja mesmo. É bem notável, aliás, como Hume usará de argumentos de Lucrecio contra o teísmo newtoniano. Diz o romano:

Os elementos dos corpos em números e feitos inumeráveis e batidos pelos choques desde tempos infinitos foram sempre arastados, levados pelos seus pesos, a juntar-se de todas as maneiras e a tudo experimentar, tudo o que podia criar-se por sua junção; não é, pois, de admirar que chegassem a tais disposições [...]. Mesmo que eu ignorasse quais são os elementos das coisas, ousaria, no entanto, e só pelo estudo das leis celestes, afirmar e mostrar, até por outras coisas ainda, que de nenhum modo a natureza foi preparada para nós pelos deuses: tão grandes são os seus defeitos! (LUCRÉCIO, 1973, p. 107)

Dentre os defeitos, i. e., os males naturais, Lucrecio elenca o clima que fustiga os humanos, as doenças, o desamparo em que nascemos – enfim, várias circunstâncias que a Providência⁹ deveria corrigir se quisesse tornar mais feliz a humanidade. Já nos Diálogos, o cético elenca “circunstâncias das quais dependem todos ou a maior parte dos males que molestam as criaturas sensíveis” (HUME, 1987, p. 205, tradução nossa), que incluem a fragilidade física humana, a existência das doenças e as inconstâncias climáticas. Purgado pelo ceticismo, porém, Hume não “mostra” que não há providência, mas aponta que “admitir certas conjecturas com a ideia de tal Deidade [providente] nunca pode nos fornecer uma inferência concernente à sua existência” (HUME, 1987, p. 205, tradução nossa), enquanto que já determinara não uma explicação provada, mas provável, para a origem da ordem e nela excluía a providência.

7 A moral epicurista

Sabemos que, para Lucrecio, ao cabo dessas considerações epistemológicas, interessaria a conduta da vida. Esta ligação estreita entre epistemologia e moral prática é típica somente na antiguidade tardia, então não seria trivialidade esperarmos o mesmo em Hume. Apenas para recapitularmos: o que tínhamos visto acima em Lucrecio a esse respeito eram (1) a ausência de temor às divindades,

(2) a negação da vida eterna, via mortalidade da alma, e (3) a morte garantindo o fim de todos os males. As três coisas estão interligadas, pois negar a vida eterna é uma razão para não temermos as divindades que nos puniriam pela eternidade, e tal negação é acompanhada por uma condenação do medo da morte.

Aqui, como os pontos são os mais puníveis para o censor, não havemos de nos espantar ao vê-los desenvolvidos nos ensaios de circulação mais limitada, os “Do Suicídio” e “Da imortalidade da alma”. A abertura do primeiro não poderia ser mais consonante com aquele Lucrecio que acima falara do salutaríssimo absinto:

Um ganho considerável que se tem com a filosofia é o supremo antídoto que fornece contra a superstição e a falsa religião. Todos os outros remédios contra essa doença pestilenta são inócuos, ou, no mínimo, incertos” (HUME, 2008, p. 261).

Neste ensaio, além de a filosofia ser o remédio contra a religião pestilenta, a morte será, como era para Lucrecio, o término de todos os males da vida:

O homem supersticioso, diz Cícero, é um miserável em cada cena, em cada incidente da vida. Mesmo o sono, que afasta todas as outras preocupações dos infelizes mortais, dá a ele novos motivos de terror, quando examina seus sonhos e vê nessas visões noturnas prognósticos de calamidades futuras. Acrescento que, embora só a morte possa pôr fim a sua miséria, ele não ousa correr para esse abrigo, mas insiste em prolongar uma existência miserável, pelo receio vão de ofender o seu criador (HUME, 2008, p. 262)

Assim como o sono serve de descanso ao homem comum, mas perturba o supersticioso que crê nos augúrios dos sonhos, a morte, descanso natural, assombra aterroriza aquele que teme a divindade. Será curioso notar que Hume nesse trecho já dá por garantido que a morte seja o único fim possível da miséria do homem supersticioso, embora saibamos que haja misérias que se possam resolver sem a morte. O porquê desse pressuposto cremos poder encontrar tanto nalgumas linhas acima, onde Hume insiste na comparação da superstição ou falsa religião (sem, naturalmente, nunca discorrer sobre uma religião verdadeira...) com uma doença a ser combatida pelo antídoto que é a filosofia:

Mesmo a alegria e a doçura, que infundem um bálsamo em todas as outras feridas, não proporcionam remédio para veneno tão virulento, o que podemos observar particularmente em relação ao belo sexo, o qual, embora comumente dotado desses ricos presentes da natureza, sente esse intruso importuno empestar muitas de suas alegrias (HUME, 2008, p. 261).

Outro trecho que nos ajuda a responder está nos Diálogos:

O homem [...] pode [...] sobrepujar todos os seus inimigos reais [...] – mas ele não levanta contra si próprio inimigos imaginários, os demônios de sua fantasia, que o caçam com terrores supersticiosos e arrasam todo o gozo da vida? Seu prazer, tal como o imagina, se torna aos seus olhos um crime, [...] Seu sono e seus sonhos lhe fornecem material para um medo ansioso. E mesmo a morte, seu refúgio de todo outro mal, lhe apresenta apenas o pavor de calamidades infundáveis e inumeráveis (HUMÉ, 1987, p. 195, tradução nossa, grifos nossos).

Mais adiante, o cético levanta esta pergunta acerca dos queixosos supersticiosos: “se eles forem realmente tão infelizes [...], por que permanecem na vida...?” (HUME, 1987, p. 196, tradução nossa) Ao que parece, pois, o simples fato de ser um supersticioso já basta para “empestar” a vida e tornar a morte preferível – daí o assunto do suicídio ser trazido. De fato, Hume fora nesse ensaio mais longe do que Lucrécio ao fazer uma apologia da licitude do suicídio, mas não do que o epicurismo, pois o seguidor de Epicuro do diálogo *De finibus* de Cícero dava por trivial que “se [as dores] são toleráveis, as sofreremos, e, se não o são, deixaremos resignadamente a vida quando nos aprouver, como quem deixa um teatro” (CÍCERO, 2005a, p. 22).

Os motivos dados por Hume serão de natureza moral; por isso, não iremos nos ocupar deles aqui, visto que nos ativemos à moral apenas enquanto implicação da epistemologia. Basta-nos notar com estas passagens que ele adotara a premissa de Lucrécio segundo a qual a religião envenena a vida e é um mal a ser sanado pelo filósofo. De todo modo, sua defesa da licitude do suicídio seria dificilmente conciliável com um estado futuro onde a alma estivesse sujeita a sofrimentos.

Vejamos, pois, os casos da imortalidade da alma, do estado futuro (i.e., vida após a morte) e da providência particular (i.e., relativa à justiça,

e não só ao desígnio da natureza): afirmar ou negar que haja qualquer uma delas é determinar uma questão de fato; por conseguinte, precisaremos de experiência. As três estão, por assim dizer, de mãos dadas, pois a imortalidade da alma é condição necessária para o estado futuro, e neste elas serão recompensadas ou punidas pela providência. Bem brevemente, podemos descartar a imortalidade da alma e o estado futuro por não termos quaisquer indícios seus na experiência. Mas, em especial, interessa notar como Hume levanta um argumento epicurista contra a imortalidade da alma ao prolongar um pouco o diálogo com opositores metafísicos. Um pressuposto cartesiano é o de a alma e a matéria serem substâncias distintas; assim, o teólogo que o adotasse estaria livre para negar a mortalidade da alma por tudo o que vimos de corruptível ser material. Ora, lembrará Hume (2008, p. 271), com este argumento nada nos impedirá de supor

[...] que o modo pelo qual a natureza a [i.e., a substância imaterial] emprega é o mesmo pelo qual emprega a outra substância, a matéria. [Se a natureza] a utiliza como uma espécie de pasta ou argila, a modifica numa variedade de formas e existências, dissolve, após certo tempo, cada modificação e, a partir de sua substância, erige uma nova forma [, então, estamos autorizados supor que] como a mesma substância material pode sucessivamente compor o corpo de todos os animais, assim também a mesma substância espiritual pode compor suas mentes: suas consciências ou o sistema que formaram no decorrer de suas vidas podem ser continuamente dissolvidas pela morte, sem que a nova modificação lhes diga respeito. Os mais resolutos defensores da mortalidade da alma jamais negaram a imortalidade de sua substância.

Noutras palavras, adotar uma distinção essencial entre matéria e espírito não é o bastante para combater o epicurismo, segundo o qual a alma era mortal porém composta por átomos eternos. Ora, bastará supor que existam átomos de essências distintas para perturbarmos o metafísico com o epicurismo.

Quanto à providência particular, Hume lhe dedica, junto com o estado futuro, uma seção na Investigação sobre o entendimento humano. Devido aos problemas com a censura, Hume usara desde já a estratégia dos Diálogos de dizer que reproduz as posições de “um amigo que aprecia paradoxos céticos [, muito

embora ele tenha] defendido princípios com os quais não estou nada de acordo” (HUME, 2002, p. 145). Distanciando-se ainda mais, Hume coloca o “amigo” para passar-se por Epicuro, que teria ido a julgamento sob a acusação de ser periculoso à moral por negar a providência particular e o estado futuro: eis a ocasião para abordar o clássico problema de a crença em Deus ser necessária à moralidade.

A estratégia de Hume – ou do seu amigo cético que se passa por Epicuro – será a de colocar o teísmo num dilema: se afirmarmos que não há justiça no mundo, então a experiência que temos nos diz que a providência não existe. A saída religiosa para afirmar a justiça divina apesar da injustiça terrena é afirmar que elas serão corrigidas num estado futuro onde os bons irão para o Paraíso e os maus para o Inferno – mas não há experiência que nos permita afirmar que exista tal estado. Logo, o teólogo newtoniano que quiser afirmar a existência da providência particular terá que afirmar haver alguma justiça no mundo:

Existem quaisquer sinais de justiça distributiva neste mundo? Se responderdes afirmativamente, concluirei que, se a justiça aqui se exerce, esse princípio de ação está satisfeito. Se a vossa resposta for negativa, concluirei que não tendes razão para atribuir qualquer justiça aos deuses, no sentido em que a entendemos (HUME, 2002, p. 153).

Caso se afirme a justiça mundana, então aquele que negue a providência já terá no mundo razão para agir moralmente:

Eu nego a providência [...] Mas não nego [...] o próprio curso dos acontecimentos [...] Reconheço que, na atual ordem das coisas, a virtude é acompanhada de maior paz de espírito do que o vício, e é acolhida mais favoravelmente pela sociedade (HUME, 2002, p. 152).

Eis, pois, a questão com final semelhante ao dado por Lucrécio.

8 Conclusão

Ao cabo, Hume adotara diversas posições epicuristas; mas, enquanto Lucrecio fazia uma plácida enunciação de fatos verdadeiros, Hume, ao dizer coisas muito assemelhadas, fizera uma metódica opção por hipóteses prováveis. Remanesceram as teses, alterou-se o seu estatuto.

Para Lucrecio, a coisa era bem simples: se tudo o que vemos perece, então a alma perece também. Para Hume, purgado por ceticismo, como não temos qualquer indício de que a alma sobreviva ao corpo, então devemos considerar que ela perece. Já Lucrecio determinava como as coisas são, nos mínimos detalhes e em pleno acordo com a experiência – ele explicava, por exemplo, como são possíveis fantasmas e alucinações: os corpos são vistos porque ínfimos pedaços seus chamados simulacros se desprendem, assim como as peles se desprendem das cobras conservando sua figura, e atingem os nossos olhos. Se virmos um fantasma, é porque remanesceu um simulacro; se virmos uma quimera, é por pedaços de simulacros terem se juntado a esmo no espaço. Hume, é claro, não afirma nada disso: ao invés de determinar como as coisas são, determina apenas como devemos considerar que elas sejam. Assim, não é possível provar que o finalismo está errado, mas apenas estabelecer que não devemos assumir qualquer espécie de explicação finalista para o mundo, que nenhuma será mais concorde com a experiência do que aquela hipótese que supuser a ordem inerente à matéria, e que nenhuma será mais explicativa do que tal hipótese. Tampouco é possível provar que deuses inexistem, mas apenas determinar que é muito mais razoável considerar que inexistam e viver sem os temer.

Voltando à descrição do entendimento humano, uma pergunta ainda se pode levantar dentro da explicação de Hume para a nossa determinação de questões de fato, a saber: qual é a causa do hábito, do instinto que temos e nos faz universalizar a experiência? Não é grande novidade para cartesianos que o dito conhecimento sensível é na verdade fruto dalgo de todo irrefletido e irracional; contudo, tal instinto tão acertado com a realidade do mundo era explicado pela providência, pela benevolência divina preocupada com nossa sobrevivência. Para Hume, a explicação é muito mais econômica: se não houvesse tal instinto, pereceríamos. O instinto nos leva a crer que

o futuro se assemelhará ao passado e, de fato, se assemelha mesmo! Sobre isso Hume (2002, p. 68) diz, não sem ironia, que “aqueles que se deliciam com a descoberta e contemplação de causas finais têm aqui amplo campo onde empregar o seu espanto e admiração”.

Notas

- ¹ Cf. NEWTON, 2003, p. 400: “All these things being considered, it seems probable to me, that God in the Beginning form’d Matter in solid, massy, hard, impenetrable moveable Particles [...]”
- ² Dar este assunto por encerrado foi objeto de minha dissertação, com interpretação neste aspecto consonante às de Kemp Smith, João Paulo Monteiro, John Valdimir Price e Antony Flew.
- ³ Cf. p. ex. como Joseph Butler, teólogo newtoniano de sucesso, contemporâneo de Hume, despreza sem maiores investigações a filosofia cartesiana: “Formar nossas noções da constituição e do governo do mundo com base em raciocínios, sem fundação para os princípios que assumimos, quer dos atributos de Deus, quer de qualquer outra coisa, é construir um mundo sobre hipóteses, como fizera Descartes.” (BUTLER, 2012, p. 25) Como aqui se tratava de uma introdução justificando o propósito do livro, é interessante notar que era pressuposição óbvia que Descartes estava de todo errado: Butler embasa seu modo de proceder dizendo que ele não será como Descartes.
- ⁴ Cf. NEWTON, 1715, p. 224, referindo-se a si próprio e a Leibniz: “The one teaches that Philosophers are to argue from “Phænomena” and Experiments to the Causes thereof, and thence to the Causes of those Causes, and so on till we come to the first Cause: the other that all the Actions of the first Cause are Miracles, and all the Laws impest on Nature by the Will of God are perpetual Miracles and occult Qualities, and therefore not to be considered in Philosophy. But must the constant and universal Laws of Nature, if derived from the Power of God or the Action of a Cause not yet known to us, be called Miracles and occult Qualities, that is to say, Wonders and Absurdities? Must all the Arguments for a God taken from the “Phænomena” of Nature be exploded by new hard Names? And must Experimental Philosophy be exploded as miraculous and absurd, because it asserts nothing more than can be proved by Experiments, and we cannot yet prove by Experiments that all the Phenomena in Nature can be solved by meer Mechanical Causes?”
- ⁵ Cf. tal justificativa na mesma passagem acima. Aludi à retórica galileana considerando sobretudo esta passagem que abre o Dialogo: “o voltar-se para o grande livro da natureza [...] é o modo de levantar os olhos: no qual livro, embora tudo que nele se lê, como obra do Artífice onipotente, seja por isso mesmo proporcionadíssimo, é mais expedito e mais digno aquilo onde maior, no nosso modo de ver, aparece a obra e o artifício.” (GALILEI, 2001, p. 83)
- ⁶ Como passaremos a Hume, enfatizamos a Matemática, que será para ele a única ciência dotada de verdade demonstrativa. Cabe registrar porém que para Malebranche havia mais ciências que se pudessem estabelecer apenas contemplando as relações de ideias e, portanto, dotadas de verdade necessária: a metafísica e grande

- parte da física e da moral (MALEBRANCHE, 2006, v. 1, p. 144) Ao mesmo tempo, cabe registrar também que Hume (HUME, 2002, p. 58-9) se preocupou em rechaçar essa posição partindo justamente do pressuposto de que tais ciências requerem experiência e portanto não podem ser apenas relações de ideias. Somos tentados a ver aqui mais uma ocasião para corroborar a tese em que Peter Kail insiste, a saber, que “Hume usa Malebranche contra ele próprio” (KAIL, 2007, p. 56)
- ⁷ Este é um assunto que não é objeto de estudo aqui, mas que não podemos omitir. Assim, passemos a uma descrição simples para inteirar o leitor que porventura não esteja familiarizado com o assunto: o critério para determinar se um termo tem significado é o de haver qualquer impressão correspondente à ideia desse termo. Impressão é aquilo que percebo agora (se vejo, digamos, um peixe), e ideia um pensamento daquilo que senti (quando penso num peixe). Se quisermos saber então se “sereia” é um termo com significado, havemos de perguntar se temos a ideia de sereia. Para saber se a temos, perguntamos se acaso tivemos alguma impressão da sereia. Como já percebemos peixes e mulheres, então “sereia” é um termo com significado. (Cf. HUME, 2002, p. 33-7)
- ⁸ Sobre o caráter reconhecidamente falível e filosoficamente duvidoso dos sentidos em Hume, leia-se: “Mediante que argumento se poderia provar que as percepções da mente devem ser causadas por objetos exteriores inteiramente distintos delas, embora semelhantes a elas (se isso for possível), e que não poderiam derivar, seja da energia da própria mente, seja da sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, seja ainda de alguma causa ainda mais desconhecida? Reconhece-se que, de fato, muitas dessas percepções não surgem de nada exterior, como nos sonhos, na loucura e noutras doenças.” (HUME, 2002, p. 164) Vê-se que, longe de negar os problemas do cartesianismo, o que Hume faz é recusar-lhes as soluções.
- ⁹ Talvez valha lembrar ao leitor que a Providência não é invenção monoteísta, mas, enquanto tema filosófico, herança do estoicismo. Cícero já aludia àquela “Stoicorum πρόνοιαν, quam Latine licet providentiam dicere” (CÍCERO, 2005b, p. 20), i. e, àquela “prónoia dos estoicos, que em latim se pode chamar de providência”.

Referências

- BUTLER, J. A analogia da religião (Introdução). *Griot*, v. 6, n. 2, p. 20-9, dez. 2012.
- FLEW, A. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*. Wiltshire: Thoemmes, 1997.
- CÍCERO, M. T. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- CÍCERO, M. T. *De natura deorum*; Academica. Harvard: Harvard University Press, 2005b.

FRASCOLLA, B. **Hume**: epistemologia e crítica à religião. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

GALILEI, G. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. Tradução Pablo Mariconda. São Paulo: Discurso, 2001.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução João Paulo Monteiro Lisboa: Casa da Moeda, 2002.

_____. **Dialogues concerning natural religion**. 2. ed. London: Macmillan, 1987.

_____. **A arte de escrever ensaio**. Tradução Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SMITH, N. K. Introduction. In: HUME, D. **Dialogues Concerning Natural Religion**. 2nd ed. London: Macmillan, 1987.

KAIL, P. J. E. On Hume's Appropriation of Malebranche: Causation and Self. **European Journal of Philosophy**, vol. 16, n. 1, p. 55-80, 2007.

LUCRÉCIO, T. **Da natureza**. Tradução Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 5).

MONTEIRO, J. P. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: UNESP; Discurso, 2009.

MALEBRANCHE, N. **De la recherche de la vérité**. Paris: Vrin, 2006. 3 v.

NEWTON, I. **Opticks**. Nova Iorque: Prometheus, 2003.

_____. An account of the book entituled *Commercium epistolicum collinii et aliorum, de analyse promota*. **Philosophical Transaction of the Royal Society**, n. 342, p. 173-224, Jan.-Feb. 1715.

PRICE, J. V. **The Ironic Hume**. Austin: University of Texas Press, 1965.

Hobbes e a submissão da razão privada

José Edelberto Araújo de Oliveira

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas

Professor do Centro Universitário Jorge Amado – UNIJORGE

E-mail: edelberto@hotmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/01/2016.

Resumo: Expõe a fundamentação do conceito de “razão pública” presente no Leviatã, enfocando as influências da submissão da razão privada ao que é público no desenvolvimento da obra de Thomas Hobbes. O artigo discute a opção deste autor por elementos do pensamento mecanicista do século 17 que contribuem para o esclarecimento da caracterização da liberdade hobbesiana como a propriedade física da mobilidade.

Palavras-chave: Leviatã. Liberdade. Razão privada. Soberania. Violação da fé.

Hobbes and the private Reason

Abstract: This paper displays the concept on the notion of “public reason” contained in Leviathan, focusing on the influences of the private reason which must submit to the public reasoning on the development Thomas Hobbes’ thoughts. The article argues this author’s option for mechanist’s elements in the 17th century that contribute for clarification on the characterization of Hobbes’s concept of liberty as the physical property of mobility.

Keywords: Leviathan. Liberty. Sovereignty. Private reason. Violation of faith.

Thomas Hobbes estabeleceu o afastamento conceitual entre a noção de uma manifestação particular de uma crença e o entendimento dado para uma profissão pública de fé religiosa. Presente no capítulo 37 do Leviatã (intitulado “Dos milagres e seu uso”), semelhante separação acomoda a submissão da razão privada ao que é público como um princípio político sem prejuízo da liberdade individual. Este artigo versa sobre tal admissibilidade, descrevendo-a como distante dos atos de censura limitadores do livre pensar

confessional e a caracterizando como uma expressão da tolerância do soberano. Precedentemente, todavia, os conceitos de liberdade, lei, soberania e razão serão visitados.

1 A liberdade

No *Leviatã*, a liberdade é uma condição física da mobilidade (HOBBS, 1843-1845) e indica o corpo do indivíduo como possuidor desta propriedade perceptível no exterior do próprio homem. Deste modo, “a potência motriz da mente” (HOBBS, 1889, p. 27) somente permite o mais banal dos movimentos voluntários ao corpo que esteja desimpedido. A carência de empecilho permite exprimir o conceito de liberdade a partir da ótica de uma teoria do movimento: “Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço [...] dizemos que não tem liberdade de ir mais além” (HOBBS, 1843-1845, p. 116).

O autor nunca distingue a liberdade dos animais irracionais ou mesmo aos seres inanimados daquela que envolve os corpos dos racionais. Associados pelo movimento, todos os corpos são livres caso não aconteça algum obstáculo manifestado no seu exterior. Por este *prima*, por exemplo, um portador de necessidades especiais relacionadas à sua locomoção não está incapacitado de pretender à liberdade porque a deficiência seria um fator inerente ao indivíduo e não estaria no exterior do seu corpo. Então, os termos “livres” e “liberdade” aplicados a qualquer coisa que não seja um corpo revelam aquilo que Hobbes designa como “um abuso de linguagem” (HOBBS, 1843-1845).

O recurso de considerar a liberdade como vinculada a uma teoria do movimento dos corpos, conduz de modo evidente, a considerá-la como uma propriedade¹ de uma série de eventos físicos, ou seja, uma particularidade da ação eficiente de corpos em outros corpos. Tal descrição possibilita compatibilizar a noção de liberdade com a noção de necessidade. Para o autor, no *Leviatã*:

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas que não apenas têm a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, da mesma forma são assim as

ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; do mesmo modo, dado que todo o ato da vontade do homem, assim como todo desejo e inclinação, procedem de alguma causa, e essa de outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. Assim, para aquele que pode ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. (HOBBS, 1843-1845, p. 197)².

Resgatando Aristóteles (no segundo capítulo do sexto livro da *Política*, para maior exatidão), Hobbes ilustra (no *Leviatã*) o dano de derivar o conceito de liberdade fora dos princípios da natureza e fazê-lo a partir da prática política (HOBBS, 1843-1845). Como suporte de uma futura argumentação, por enquanto, se diz que Hobbes rejeita não só a filosofia política de Aristóteles (provida de um princípio motor da ação voluntária encontrado no interior dos homens³), como também rejeita a cosmologia hierarquizada do aristotelismo e extrai de uma cinemática corpuscular a sua concepção de mundo natural.

2 A lei

Common law, *communitas regni* e statutes são noções do ordenamento jurídico da Inglaterra do século 17 e auxiliam no entendimento do termo hobbesiano “lei”. Para Hobbes, o estudo detalhado destas três noções, na analogia com os matemáticos da época, normalmente, evidenciam os erros dos grandes professores de Direito⁴. De modo sumário, a common law envolve aquilo que é fundamentado em precedentes (na esfera dos costumes, como aquilo que é decantado pelo tempo na direção da verdade e da razão). Apesar da common law ser a lei comum do Reino, ela entra em confronto com outros foros (como é o caso da estrutura clerical e dos costumes marcadamente regionais).

Hobbes somente admite a common law quando os costumes são tomados na dependência do poder soberano – como explicita no *Leviatã* (HOBBS, 1843-1845)⁵ – que converte em lei aquilo que

é tolerado. Já as leis da *communitas regni* (ou comunidade do reino) direcionam para o entendimento daquilo que traduz a centralidade do monarca, como, por exemplo, as instruções da burocracia da corte para a coleta de taxas. Por fim, as leis votadas pelo Parlamento (statutes ou statute law) são assimiladas como demandadas de atos voluntários com caráter excepcional.

Não obstante, diante da repartição acima, as fronteiras de cada esfera não eram claras. O Parlamento, citando caso análogo, não se configurava como uma câmara permanente e, basicamente, votava o estabelecimento de novos impostos para o financiamento de guerras. Diante de uma sentença de um tribunal da *common law*, outro exemplo, poderia caber um recurso ao rei (considerado fonte de justiça) que poderia rever a sentença sem restringir-se às leis votadas e/ou a própria matéria efetivamente julgada. Em suma, como registra *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, a tradição valia desde que chance-lada pelo rei de modo isolado ou na hipótese da imbricação dos interesses do monarca com os do Parlamento (HOBBS, 1843-1845).

Nesse cenário, assim como alertou no *Leviatã* – “Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas” (HOBBS, 1843-1845, p. 116) –, Hobbes faz advertência ao leitor de *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* para não tomar *jus* e *lex* como similares: “A lei me obriga a fazer ou me proíbe de fazer algo; e portanto coloca sobre mim uma obrigação. Mas meu direito é uma liberdade [...]” (HOBBS, 1843-1845, p. 116). Semelhante postura, por exemplo, conflitava com aquilo que era defendido por juristas do período:

Sir Edward Coke⁶ em várias passagens torna *lex* e *jus* equivalentes [...]; nem encontrei onde ele as distinga [...]. Sir Edward Coke não vê nenhuma diferença entre ser obrigado e ser livre? (HOBBS, 1843-1845, p. 30).

No meio de outras razões, o cerne desta questão também acolhe a posição de não aceitar a *common law* como pretexto limitador aos atos do soberano.

Por mais que o termo “law” seja transladado como direito e lei, Hobbes insiste na distinção. Ao desenvolver o tema do direito de natureza e da lei de natureza, o direito exprime a liberdade; já a lei, sinaliza uma regra que limita a própria liberdade:

O DIREITO [...], a que outros autores geralmente chamam jus [...], é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. [...] Uma lei [...] (lex [...]) é um preceito ou uma regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la [...] (HOBBS, 1843-1845, p. 116).

Segundo exposição hobbesiana, dois marcos são destacados: direito e lei. Uma lei indicará sempre uma obrigação, algo percebida na condição de um limitador da condição de liberdade (expressa pela noção de direito) e somente realizável porque está posicionada num momento lógico posterior ao do direito: “E o senhor não pode negar que antes que houvesse qualquer lei [...] foi preciso que houvesse legisladores [law-makers]” (HOBBS, 1843-1845, p. 29). Tal cuidado obstrui qualquer critério de que venha a suprimir a conduta livre (common law ou statute law, no caso) se tomada desprovida da caracterização precisa do direito. Por conseguinte, ao reputar ao soberano a condição de juiz supremo (acima de todos e em todas as causas)⁷, por extensão, reputa-se também a qualidade de fonte da lei. Dito de outro modo, para Hobbes, só algo com status superior à condição da própria lei (alicerçada nos costumes ou nos atos do Parlamento) poderia justificar sua violação.

Para o autor, sobre o soberano percebido como fonte da lei, há a separação das dimensões abstratas de uma vida absolutamente livre⁸ (só possível de maneira conceitual) das dimensões positivadas historicamente pela lei⁹ (somente plausível dentro do Estado organizado) com a nítida intenção de introduzir o conceito de contrato (ou pacto) como intermediário destes pontos longínquos. Portanto, contratar é transferir, de modo mútuo, direitos e é uma prerrogativa do homem livre. Por esta linha, pactuar é sinônimo de liberdade e Hobbes o compreende como um marco do Estado civil temporal.

Em *The elements of law*, a filosofia política hobbesiana se estabelece entre os limites das relações condicionadas à própria vida em sociedade porque o homem livre move para outro homem ou para um conselho uma parcela da sua própria liberdade (partilha o seu direito):

Em todas as cidades ou corpos não subordinados, mas independentes, é que um homem ou um conselho, a quem os membros particulares deram o seu poder comum, é chamado seu soberano, e o seu poder, o poder do soberano; este consiste no poder e na força que cada um dos membros transferiu a ele e si mesmo pela convenção (HOBBS, 1889, p. 104).

Seja qual for a lei, através desta chave de leitura, esta somente fará sentido quando vinculada à conduta social, algo posterior ao contrato social que viabiliza o Estado e, como tal, derivado da transferência de direito:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e mal, justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça (HOBBS, 1843-1845, p. 115).

Portanto, anterior à limitação da própria liberdade (algo que o contrato expressa), todas as noções de bem e mal – originadas dos desdobramentos de qualquer lei – são desprovidas de sentido.

3 A soberania

A partir deste momento, com celeridade, desenvolve-se o conceito de soberania. No *Leviatã*, o autor descreve uma igualdade natural para os homens (HOBBS, 1843-1845, p. 13) e assegura que cada indivíduo anseia para si o mesmo que para os demais¹⁰. Um Estado sem guerras – tendo em vista que as faculdades da mente estão uniformemente distribuídas entre os homens – é um processo permanente de raciocínio: individual e coletivo. Raciocinar¹¹ é cal-

cular e – indiferentemente se aceite a possibilidade de que cada um venha a fazer o que considere mais conveniente para si (HOBBS, 1843-1845) – gravita ao redor do somatório de possibilidades de agir em grupo para a preservação da sua própria existência.

Como já colocado, o contrato revela a desistência de uma fração de um direito e o reconhecimento de uma obrigação. Ainda assim, a adequação dos atos voluntários¹² às particularidades pactuadas é afirmada como certa pelo soberano. A reflexão hobbesiana ajusta-se com o panorama que percebe a filosofia política do mesmo modo que a filosofia natural, ou seja, concentrada em movimentos: desde o movimento mensurável dos corpos naturais até o movimento dos corpos políticos na relação entre súditos e soberano. A relação dos súditos com o soberano é a exata demonstração dos fundamentos das leis, já que cada lei unicamente mede o grau de conhecimento útil que de modo efetivo faça diferença no cotidiano (uma vez que a comodidade da vida humana exige sua aplicação)¹³. Por extensão, a abdicação de um direito (ou parte dele) em proveito de um indivíduo (ou em proveito de um conselho) implica na renúncia consciente do direito de resistência, uma vez que não se pode transferir a força física de um homem para outro.¹⁴ Nesta intenção, o poder coercitivo do soberano é o poder da soberania absoluta que desponta na esfera pública,¹⁵ como assim esclarece o autor no *De cive*:

[...] transparece que quem é dotado de um tal poder (quer se trate de um homem só ou de um conselho) mantém com a cidade a relação não da cabeça, mas da alma para com o corpo. Pois é pela alma que um homem tem vontade, isto é, pode tanto querer quanto não querer; e da mesma forma é graças a quem possui o poder supremo, e a ninguém mais, que a cidade tem vontade, e que tanto pode querer quanto não querer (HOBBS, 1843-1845, p. 104).

Considerando-se que a questão do despontar da esfera pública não esteja totalmente resolvido (ainda que presente) no conjunto da obra de Hobbes (a saber, o *Leviatã* e *Os elementos da lei natural e política*), a soberania – na condição de uma personalidade jurídica pública, como delimitado no *Behemoth* e em *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* – encontra-se ancorada na doutrina da lei civil e no conjunto teórico jurídico sobre a razão de ser das punições previstas pela legislação.

Este conjunto teórico postula uma justificativa moral para as medidas de coação legal a partir da junção das noções de necessidade e liberdade. Mesmo que se identifique um determinismo quando se concorda com argumento hobbesiano de que nada surge ou desaparece dentro do corpo do homem sem que esteja relacionado com os objetos externos, também é possível identificar que esta participação é parcial quando do surgimento dos desejos e aversões¹⁶ que precedem os atos voluntários.¹⁷ Desde modo, esvaziando a interpretação que alega sem plena efetividade o conceito de uma vontade política pública,¹⁸ com a exposição do seu entendimento sobre a noção de soberania, Hobbes indica um caminho para uma discussão considerada sem perspectiva de avanço.

4 A razão

Para Hobbes, a razão é uma faculdade descrita como natural. Uma faculdade inseparável da noção de homem da mesma maneira que são as capacidades de movimentação, nutrição e reprodução.¹⁹ Dentro desta posição, a razão possui o mesmo valor de uma operação matematizada envolvendo uma sucessão de pensamentos; um cálculo dos efeitos das impressões dos objetos externos ao corpo do homem. Como o autor utiliza (no *Leviatã*) para o discurso mental (mental discourse) também os termos “consequência” (consequence) e “cadeia de pensamentos” (train of thoughts), (HOBBS, 1843-1845, p. 11), a explicação hobbesiana dada para a razão de modo igual se adapta ao circuito da linguagem:

Pois razão, nesse sentido, não é nada senão cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Então, digo marcar quando calculamos para nós mesmos, e significar quando demonstramos ou exibimos nossos cálculos para os outros homens (HOBBS, 1843-1845, p. 30, grifos meus).

Hobbes já havia recorrido à noção de sucessão quando desenvolveu o tema dos variados tipos de pensamento (HOBBS, 1843-1845) e assegurou que (em um primeiro momento) as representações dos objetos reportam-se para um composto de palavras. O discurso em

palavras – como estabelece o capítulo terceiro do *Leviatã* – origina-se como um indicativo da somatória de elementos presentes em contextos subjetivos que são vertidos para o exterior dos corpos dos homens. Assim, a razão expõe as circunstâncias das regras daquele que pretende a viver em sociedade, além de demonstrar para outros o conhecimento alcançado²⁰.

A preservação pessoal e coletiva é o estatuto do projeto da filosofia política hobbesiana. Dentro deste propósito, a razão compõe a possibilidade de acesso ao fundamental componente do conhecimento humano²¹, alguma coisa que a luta pela sobrevivência reclama na medida de sua utilidade e capacidade de favorecer com seus efeitos a comodidade da vida²². Por este entendimento, não é possível rejeitar a relação pouco larga – estabelecida por Hobbes no *De corpore* – entre a razão e o poder:

O fim do conhecimento é o poder, e o uso dos teoremas (que, entre os geômetras, servem para descobrir propriedades) destina-se à resolução de problemas. Por fim, o objetivo de toda especulação é a realização de alguma ação ou alguma coisa a ser feita (HOBBS, 1843-1845, p. 7).

Embora provoque novas dificuldades para a investigação da obra do autor, a articulação sistemática das noções de razão, conhecimento e poder estendem os limites das referências conceituais do ordenamento da convivência em sociedade²³.

5 Censura e tolerância

Uma vez comentados os conceitos de liberdade, lei, soberania e razão, a análise da linha hobbesiana de reflexões políticas conduz para o entendimento do ser humano como capaz de compreender que a renúncia voluntária à completa liberdade é a condição necessária quando em questão estão as circunstâncias ameaçadoras da própria vida. Em paralelo, dentro da esfera social, observa-se a precarização da faculdade individual de conhecer em prol da opção de cognoscibilidade de uma autoridade constituída – um “árbitro (arbitrator) comum” (HOBBS, 1889, p. 91).

A aceitação de semelhante arbitragem esboça a negação do indivíduo isolado como modelo e evidencia a aceitação da mais natural das leis:

[...] cuja síntese consiste em nos proibir de sermos os nossos próprios juizes e nossos próprios moldadores [carvers], e em nos comandarmos para acomodar [to accommodate] uns com os outros, no caso em que isso devesse ser observado por alguns, mas não por outros [...] (HOBBS, 1889, p. 92).

Por esta sinopse da filosofia política hobbesiana, para tudo que tende ao mesmo ponto da discussão do presente artigo, o emprego dos termos “moldar” e “acomodar” organiza a profissão pública de uma fé nos limites de uma relação de submissão. Dito de outra maneira, Hobbes toma a defesa de que um particular pode crer ou não crer numa determinada fé religiosa: “Mas quando se trata da profissão pública dessa fé a razão privada deve submeter-se ao público, quer dizer, ao lugar-tenente de Deus.”

Para o autor, a democracia, a aristocracia ou a monarquia são possibilidades de adequação das multidões a uma única personalidade civil. Porém, por convenção²⁴, a submissão é o requisito que garante para estas mesmas turbas de pessoas naturais a característica de uma única pessoa civil ou um corpo político unificado (HOBBS, 1889). O único senão a esta submissão, por sua vez, como esclarece o próprio Hobbes, reside na conservação da existência física: “[...] ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida [...]” (HOBBS, 1843-1845, p. 119)²⁵. Por consequência, como descrito no capítulo 37 do *Leviatã*, a questão da manifestação pública de uma determinada crença religiosa numa relação de submissão não se configura em uma situação complexa envolvendo razão privada ou foro íntimo (*private reason, or conscience*) mas da opção pela faculdade de raciocínio de um árbitro constituído (ou soberano).

A objeção possível ao papel da submissão da razão privada argumentaria que o contrato social foi rompido naquilo que o autor designa como violação da fé (*violation of faith*). (HOBBS, 1843-1845). Todavia, distante da quebra do pacto, o estranhamento de razões privadas apenas revelaria o estranhamento dos saberes, como explana Hobbes para o seu protetor:

Milorde, a partir das duas principais partes da nossa natureza, a Razão e a Paixão, procederam dois tipos de saber, o matemático e o dogmático: o primeiro é livre de controvérsias e disputa, porque consiste apenas em comparar figuras e movimento, coisas nas quais a verdade e o interesse dos homens não se opõem um ao outro. No segundo, porém, não existe nada não disputável, por ele confronta os homens e interfere em seu direito [right] e proveito, nos quais, sempre que a razão estiver contra um homem, estará um homem contra a razão (1889, p. xv)²⁶.

Como resultante, da mesma maneira que faz a razão na qualidade de faculdade constitutiva do corpo do homem, o corpo político também é racional para computar aquilo que resulta socialmente deste ou daquele ato. Como a natureza humana também é integrada pela paixão²⁷, renunciar ao raciocínio quando da busca por justificativas para este ou aquele procedimento é praticável, ainda que infausto politicamente. Dentro da cinemática hobbesiana dos corpos políticos, compete ao soberano não considerar as manifestações do livre pensar religioso de uma parcela dos súditos quando estas não concorrem em benefício da racional unicidade confessional. Não sendo possível admitir que uma multidão de fiéis de um dado grupo religioso estenda para os demais membros da sociedade o mesmo molde adotado para si, o poder soberano garante a adequação dos atos voluntários ao que foi pactuado para a formação do Estado, não se constituindo, desta forma, seja qual for a espécie de censura. Ao inverso, acontece a certeza manifesta da percepção do contrato social como sinônimo de homens livres; homens que têm em conta – como socialmente aceitos – os cultos religiosos abonados pelo soberano:

A cidade tem então o direito (quero dizer, aqueles que têm o poder na cidade) de julgar [...] que doutrinas devem ser pregadas e professadas sobre a natureza de Deus [...]. Disso podemos entender que devemos obedecer à cidade em tudo o que ela mandar que usemos como sinal para honrar a Deus, isto é, para seu culto; [...] antes de se constituir a cidade, a maneira de honrar a Deus decorria da razão particular de cada homem. E cada indivíduo pode submeter sua razão particular à razão da cidade como um todo (HOBBS, 1843-1845, p. 194-195, grifos meus).

Outra objeção seria a alegação de que a causa da liberdade em Hobbes é externa ao corpo do homem e o pensamento religioso, por seu turno, se estabelece no interior do indivíduo, como no exemplo dado do portador de necessidades especiais relacionadas à locomoção. Porém, quando das expressões do livre pensar religioso em contraste com a opção do soberano por uma determinada unicidade confessional, a liberdade sempre indicará um corpo externo em oposição a outro. Como o pensamento não se encontra diretamente sujeito ao movimento de um corpo externo, liberdade e pensamento posicionam-se em âmbitos que não se confundem.

Por fim, tendo como referencial a explanação desenvolvida sobre o direito e a lei, o pensamento hobbesiano distingue a crença em si da mediação institucional. Crença e fé²⁸ não são evidentes, em vista disto, diferentes daquilo que é possível conhecer pela razão e que pode ser demonstrado: “E, aquelas coisas que são evidentes, não dizemos que cremos nelas, mas que as conhecemos” (HOBBS, 1889, p. 58). Assim, como os costumes só devem ser tomados no sentido da dependência do poder soberano²⁹, considerado fonte da lei e, por extensão, fonte de justiça, a conversão em lei de uma unicidade confessional – em detrimento de alguma manifestação particular do livre pensar religioso – é a manifestação apropriada da tolerância, uma indulgência para com aquilo que não se diz conhecer e que a razão matematizada não calcula.

Notas

- 1 Sobre a liberdade como uma propriedade de uma série de eventos físicos, ver: Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes (MALHERBE, 2002, p. 45-64).
- 2 Quando das citações das obras de Hobbes, todos os grifos são do próprio autor, excetuando-se os casos especificamente detalhados.
- 3 Ver: Virtude e felicidade em Aristóteles e Hobbes (FRATESCHI, 2008, p. 109-124).
- 4 Nas palavras de Hobbes na obra *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*: “[...] but I say, that the great masters of the mathematics do not so often err as the great professors of the law” (Hobbes, 1843-1845, p. 3).
- 5 No Behemoth, por exemplo, o poder soberano é expresso como o lugar-tenente de Deus (HOBBS, 1843-1845, p. 228).
- 6 Sobre Sir Edward Coke, considerado o maior jurista consuetudinário, Hill comenta: “O conjunto da obra de Coke foi um exercício para adaptar a common law às

- necessidades de uma sociedade em mudanças; daí o seu sucesso triunfante. Na ciência, a vitória do método experimental sobre a autoridade dos Antigos contribuiu mais ainda para as transformações. Tudo isso se ajustava às posturas pragmáticas de nossos comerciantes e artesãos” (HILL, 1992, p. 400).
- 7 Como consta de *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* “[...] the supreme judge over all persons, and in all causes civil and ecclesiastical [...]” (HOBBS, 1889, p. 23).
 - 8 Para Hobbes em *The elements of law*, a liberdade absoluta é uma ordem pré-estatal e implica numa condição de beligerância: “O estado dos homens em sua liberdade natural é o estado de guerra” (HOBBS, 1889, p. 72).
 - 9 É controversa passagem do *Leviatã* identificando a mesma extensão para a lei de natureza e para a lei civil: “A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão” (HOBBS, 1843-1845, p. 253). Evidentemente, o maior problema desta afirmação de Hobbes passa a ser a compreensão de como elementos distintos podem conter um ou outro, uma vez que o autor descreve a lei de natureza como não sendo propriamente uma lei. Todavia, a leitura a partir da perspectiva de uma cadeia lógica de consentimento, como feita no presente artigo, não parece tão enigmática assim.
 - 10 Sobre a vontade hobbesiana, ver: *A vontade como princípio do direito em Hobbes* (LIMONGI, 2002, p. 94).
 - 11 Para Hobbes: “Raciocinar, portanto é o mesmo que somar ou subtrair [...]. De modo que todo raciocínio está compreendido nessas duas operações da mente, adição e subtração” (HOBBS, 1843-1845, p. 3). *Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body* é a tradução do *De corpore* latino para a língua inglesa, feita em 1656 e supervisionada pelo próprio Hobbes.
 - 12 No *Leviatã*: “[...] andar, falar e outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que [...]. Estes pequenos inícios de movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chama-se geralmente esforço [endeavour]. Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo [...]” (HOBBS, 1843-1845, p. 38-39).
 - 13 No *De corpore*: “O fim ou escopo da filosofia é que façamos uso, para nosso benefício, dos efeitos previamente vistos; ou que, pela aplicação de uns corpos em outros, que possamos produzir efeitos similares àqueles que concebemos em nossa mente, tanto quanto a matéria, a força e o engenho venham a permitir, para a comodidade da vida humana” (HOBBS, 1843-1845, p. 65).
 - 14 Em *The elements of law*, Hobbes esclarece que: “E porque é impossível para qualquer homem realmente transferir sua própria força a outrem, ou para aquele outro recebê-la, deve ser entendido que transferir o poder e a força de um homem nada mais é do que pôr de lado ou abandonar seu próprio direito de resistência àquele a quem ele foi transferido. E qualquer número do corpo político é chamado de súdito (subject), a saber, do soberano” (HOBBS, 1889, p. 104).
 - 15 Embora praticada por um monarca ou um grupo de representantes, em *The elements of law*, Hobbes entende a soberania como constitutivo de um corpo abstrato: “Pois aquele que não pode de direito ser punido, não pode de direito sofrer resistência; e aquele que não pode de direito sofrer resistência tem poder coercitivo sobre todos os demais, e com isto pode moldar e governar as ações daqueles ao seu arbitrio, o que significa soberania absoluta [absolute sovereignty]” (HOBBS, 1889, p. 117).
 - 16 Para *Custódio*: “Assim, o desejo ou a aversão não estão no objeto que produziu

- o movimento externo que, por sua vez, levou a produção da representação, mas na particularidade ditada pela experiência, que faz com que o mesmo objeto seja 'reconhecido' de modo distinto por diferentes homens ou pelo mesmo homem em diferentes períodos" (CUSTÓDIO, 2007, p. 251).
- 17 Como registra em *The elements of law*, Hobbes esclarece: "Esse movimento [vital], que consiste de prazer ou de dor, é também uma solicitação ou provocação, seja para se aproximar da coisa que deseja ou para afastar-se da coisa que lhe desagrada. Esta solicitação é um esforço ou impulso interior do movimento animal, que é chamado apetite quando o objeto deleita, e é chamado aversão acerca do desprazer presente. Mas com respeito ao desprazer expectado, chama-se medo. Portanto, prazer, amor e apetite, o qual também se chama desejo, são diversos nomes para diversas considerações da mesma coisa" (HOBBS, 1889, p. 28, grifos meus).
- 18 Para Zarka: "Pode-se dizer que Hobbes faz emergir o conceito de uma vontade política pública sem conseguir lhe dar plena efetividade" (ZARKA, 2001, p. 74).
- 19 No *Leviatã*, para o autor: "De tudo que podemos definir (isto é determinar) o que é aquilo que se entende pela palavra razão, quando a contamos entre as faculdades do espírito." (HOBBS, 1843-1845, p. 30). Já em *The elements of law*: "A natureza do homem é a soma das suas faculdades e potências naturais, tais como as faculdades da nutrição, movimento, geração, sentido, razão, etc." (HOBBS, 1889, p. 2).
- 20 Empregado na definição de razão, quando no contexto da linguagem, o termo "demonstrar" é usado por Hobbes no sentido de: "[...] mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos [...]" (HOBBS, 1843-1845, p. 19, grifo meu).
- 21 Sobre a relevância da filosofia política no conjunto da obra de Hobbes, ver: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (STRAUSS, 1952, p. 6-7).
- 22 No *Leviatã*: "Por FILOSOFIA se entende o conhecimento adquirido [...] com o objetivo de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige" (HOBBS, 1843-1845, p. 664, grifo meu).
- 23 Sobre a teoria do conhecimento de Hobbes e o lugar do conhecimento na sua filosofia política, ver: *Reason and Perception in Hobbes: An Inconsistency* (LESHEN, 1985, p. 429-437).
- 24 Hobbes esclarece no *Leviatã* que: "[...] um dos contratantes pode entregar a coisa contratada por seu lado, permitindo que a outra cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato se chama pacto ou convenção" (HOBBS, 1843-1845, p. 121).
- 25 Tal possibilidade de resistência somente é possível porque a força física não pode ser transferida, como registra *The elements of law* (HOBBS, 1889, p. 104).
- 26 Na edição de referência de *The elements of law*, diferente das demais páginas, a *Epístola Dedicatória* é numerada em algarismos romanos.
- 27 Hobbes define o homem como um animal racional dotado de dois tipos de representação dos objetos externos ao seu corpo: as pertinentes ao âmbito da mente são denominadas concepções e aquelas concernentes ao corpo são as paixões (HOBBS, 1843-1845, p. 1-3, 42); (HOBBS, 1889, p. 2).
- 28 Para Hobbes: "[...] quando a opinião é admitida pela confiança de outros homens, diz-se que eles acreditam nela. Sua confiança é assim chamada CRENÇA, e algumas vezes fé" (HOBBS, 1889, p. 27).
- 29 Como o autor esclarece no *Behemoth* (HOBBS, 1843-1845, p. 228).

Referências

CUSTÓDIO, M. A. D. Necessidade e liberdade em Hobbes (Leviathan XXI par. 4). In: SALLES, J. C. (org.). **Pesquisa e Filosofia**. Salvador: Quarteto, 2007.

FRATESCHI, Y. A. Virtude e felicidade em Aristóteles e Hobbes. **Journal of Ancient Philosophy**, vol. 2, no. 2, p. 1-19, 2008. Semestral.

HOBBS, T. **English Works**. London: W. Molesworth Edition, 1843-1845.

_____. **Leviathan**: with selected variants from the Latin edition of 1668. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1994.

_____. **The Elements of Law**. [S.l.]: Tönnies Edition, 1889. (Past Master of British Philosophy: 1600-1900).

HILL, C. **Origens intelectuais da revolução inglesa**. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LESHEN, J. Reason and Perception in Hobbes: an inconsistency. **Noûs**, vol. 19, no. 13, p. 429-437, Sep. 1985.

LIMONGI, M. I. A vontade como princípio do direito em Hobbes. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 12, n. 1-2, p. 89-104, jan.-dez. 2002. (Série 3).

MALHERBE, M. Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 12, n. 1-2, p. 45-64, jan.-dez. 2002. (Série 3).

STRAUSS, L. **The Political Philosophy of Hobbes**. Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

ZARKA, Y. Hobbes e a invenção da vontade política pública. **Discurso**, n. 32, p. 71-84, 2001.

Tragédia na modernidade: o Leviatã hobbesiano como metáfora de representação política

Luiz Carlos Santos da Silva

Professor de filosofia UFF/VR

E-mail: luiscavh@hotmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: O presente artigo tem por interesse destacar a importância das metáforas como modelos linguísticos de representação epistemológica e política dentro da filosofia moderna de Thomas Hobbes. Sob o prisma de uma racionalização do mundo e do homem nos termos do heliocentrismo moderno, o presente artigo visa revelar uma influência poética escondida nas bases da matéria filosófica sobre a qual Hobbes aplica seu moderno método geométrico. Assim como a modernidade científica pode ser entendida sob o prisma de uma racionalização do Hélios (Sol), da Gaia (Terra), da Selene (Lua) e de outras entidades mitológicas afins, a moderna representação política em Hobbes também pode ser entendida como a racionalização de um Prometeu, de um Édipo e do próprio Leviatã. O presente artigo busca revelar, sob o prisma do método geométrico adotado por Hobbes, que e como as metáforas, as parábolas, as hipérboles e outras figuras de linguagem afins são elevadas ao estatuto de rigorosos princípios científicos.

Palavras chave: Modernidade. Mitologia. Mecanicismo. Materialismo. Método.

Tragedy in modernity: the hobbesian Leviathan as a metaphor for political representation

Abstract: This article aims to show the importance of metaphors as verbal models of epistemological and political representation in Thomas Hobbes's thought. From a perspective of rationalization of the world and man in terms of modern heliocentrism, this article aims to reveal a hidden poetic influence on the basis of philosophical issues to which Hobbes applies his modern geometric method. As scientific modernity can be understood through the prism of a rationalization of Helium (Sun), Gaia (Earth), Selene (Moon) and other related mythological entities, modern political representation in Hobbes can also be understood as the rationalization of Prometheus, Oedipus and the Leviathan. From the perspective of the geometric method adopted by Hobbes, this article seeks to reveal how the metaphors, parables, hyperbole and other language figures are elevated to the status of rigorous scientific principles.

Keywords: Modernity. Mechanism. Mythology. Materialism. Method.

1 Os lobos e as máquinas: ilustrações vitruvianas de uma antropologia romulesca

Que o dia chegará em que as máquinas assumirão a real supremacia sobre o mundo e seus habitantes é algo que nenhuma pessoa de espírito verdadeiramente filosófico pode duvidar por um momento sequer.

Samuel Butler: “Darwin entre as máquinas”

Sob o prisma de uma modernização do pensamento científico que racionaliza o mundo e o cosmos a partir das práticas e costumes dos antigos povos gregos e romanos, a matéria mitológica subjacente ao método racional de muitos filósofos modernos parece ganhar a perspectiva de outros reveses. Desde, pelo menos, Maquiavel, as metáforas parecem ter servido como figuras de linguagem que representam o modelo de modernização do pensamento e a racionalização do mundo e do homem dentro da filosofia eurocêntrica. Não é sem razão, portanto, que na carta dedicatória dos seus *Discursos*, Maquiavel toma em Perseu (mitológico rei grego) o exemplo de como um homem virtuoso é capaz de libertar seu povo da tirania contando apenas com a astúcia e com a prudência, tanto quanto com a providência da Fortuna¹. Não obstante, Francis Bacon, em sua obra *A sabedoria dos antigos*, revela como o Édipo e a Esfinge são metáforas que ilustram o nascimento das ciências tanto quanto da própria modernização do pensamento². Aliás, a própria modernidade científica inaugurada por Copérnico e Galileu não pode deixar de ser entendida como uma espécie de racionalização do Hélios (Sol), da Gaia (Terra), da Selene (Lua) e de outras entidades celestes afins. Sob esse prisma mitológico da matéria filosófica, um outro interesse parece se revelar relevante para a atitude daqueles filósofos que se apropriaram do método geométrico a fim de reconfigurar e representar o mundo e o cosmos por meio de metáforas, parábolas, hipérboles e outras figuras de linguagem afins. Esse parece ser o caso, por exemplo, de Descartes, que mediante uma leitura edípica de si mesmo, fabula hipóteses esfíngicas sobre o mundo e sobre os homens em geral³. E é nesse sentido também que a modernização hobbesiana do pensamento pode ser entendida como uma metaforização da liberdade política na figura da autoridade de uma pessoa convencional ou artificial, a saber, do Estado civil⁴. Metaforização

essa da política representativa que revela, por trás das máscaras do poder e da autoridade civil, a figura bestial da máquina monstruosa que ilustra o frontispício do Leviatã⁵.

Na introdução ao Leviatã, aliás, Hobbes afirma que os homens são como máquinas e que as paixões são como o combustível que move e comove as peças, cordas e membranas que animam o corpo humano inteiro. Sob um prisma sistemático do organismo humano, Hobbes entende que qualquer homem poderia conhecer as paixões que movem e comovem todos os demais homens se se desse ao trabalho de analisar a si mesmo. É assim que, desde pelo menos os Elementos da lei, o nosce te ipsum (conhecça/leia a ti mesmo) ganha força de princípio dentro da filosofia hobbesiana mais elementar⁶. Em termos gerais, os homens deveriam decifrar a necessidade das leis civis e os limites da própria liberdade civil a partir de uma leitura de si mesmos e de suas próprias paixões, tanto como homens quanto como cidadãos. Para Hobbes, as metáforas da Liberdade e da Justiça sem a espada nas mãos seriam representações ilusórias que desnorteiam a conduta dos homens rumo a horizontes sem limites, que levam os navegantes à boca voraz das quimeras da sedição do poder tal a Talos. E é com vistas à metaforização rigorosa dos limites da conduta dos homens como cidadãos que Hobbes se apropria do método geométrico, com o intuito de ilustrar, nos termos da linguagem tecnológica da época, a imagem da própria representação política na figura da máquina do Estado⁷.

A racionalização do mundo e do homem por meio de um apelo à metáfora das máquinas é latente na modernidade científica tanto quanto no pensamento político de Hobbes. O método geométrico adotado pelo autor do Leviatã parece se fundar sobre um mecanicismo nominalista que se aplica ao Estado na medida em que se aplica ao homem e à natureza, considerados sempre como máquinas automáticas. Nos termos de um mecanicismo antropocêntrico típico da modernidade científica, Hobbes formula geometricamente regras para a edificação de um Estado civil criado à imagem e semelhança de um homem autômato movido pelo combustível de suas paixões. Na medida em que a geometria não apenas descreveria a forma de uma figura estática, mas antes prescreveria um possível modo de geração ou de construção da mesma, uma definição geométrica pode ser entendida em Hobbes como um conhecimento tanto especulativo quanto prático. Sob esse prisma, a geometria poderia ser aplicada

tanto na edificação de uma filosofia natural quanto na de uma filosofia política porque prescreveria leis tanto especulativas quanto práticas. Sob o prisma tanto especulativo quanto prático do conhecimento geométrico, as metáforas, parábolas, hipérboles e outras figuras de linguagem afins poderiam regular tanto o entendimento quanto as ações humanas, adornando e dando formas à matéria da linguagem poética das antigas mitologias. E parece ser nesse sentido que, já no prefácio ao *De Cive*, Hobbes considera o homem e o Estado iguais a relógios, cujo mecanicismo funcional dependeria das cordas do fio condutor de um método mecanicista análogo ao de Teseu, de Dédalo e do labirinto do Minotauro⁸.

Sob o prisma de uma aplicação do método geométrico sobre a matéria das paixões humanas, a filosofia natural e política de Hobbes parece se fundar, respectivamente, sobre a consideração daquilo que o mundo produz sobre os homens (fenômenos naturais) tanto quanto sobre aquilo que os homens produzem sobre o mundo (fenômenos políticos). Porque o Estado civil hobbesiano é criado à imagem e semelhança do homem natural, aquilo que prevalece no homem como corpo natural prevalece analogamente no Estado enquanto corpo artificial⁹. E assim como, para Hobbes, um homem não pode naturalmente estar subjugado a si mesmo porque sua vontade não pode obrigar *in foro externo*, mas apenas *in foro interno*, o Estado civil também não deve estar obrigado a seguir suas próprias leis senão *in foro interno*, isto é, apenas em conformidade à sua própria vontade soberana¹⁰. Na metáfora representativa do Estado civil em Hobbes é que reside a própria lei, por isso esse Estado não pode estar obrigado a nada diferente de si próprio e de sua própria vontade soberana (paradoxo da soberania). Sob o prisma do mecanicismo hobbesiano, a liberdade (natural ou civil) é considerada sempre em termos restritivos ou negativos. É por isso que, para a política hobbesiana, a liberdade civil (ou deusa *Iustitia*)¹¹ é um conceito aplicável somente aos corpos sobre-humanos capazes de suportar um poder soberano, isto é, a uma pessoa fictícia ou representativa, um tipo de divindade. É nesse sentido que a metaforização daquela LIBERDADE inscrita em letras grandes na entrada da cidade de Lucca, na antiga Roma, não dizia respeito à liberdade dos cidadãos comuns, mas da própria *Civitas* divinizada. Cito Hobbes, no *Leviatã*:

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos [...] não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade do Estado [non civium singularium, sed civitatis libertas est] [...] Os atenienses e os romanos eram livres, quer dizer eram Estados livres. Não que o indivíduo tivesse a liberdade de resistir ao próprio representante; seu representante é que tinha a liberdade de resistir a algum outro povo ou invadi-lo. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra LIBERDADE [LIBERTAS]; mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado do que em Constantinopla; Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma (HOBBES, 1983, p. 131-132).

É nesse sentido que a representação estatutária, digo, estatutária da Liberdade civil que alimenta as chamadas promessas de Justiça não expressa os ideais e os sonhos dos cidadãos comuns daquele Estado, mas a vontade soberana de uma pessoa artificial e fictícia divinizada, porém presente e concreta. A liberdade esculpida em formas grandes na entrada desse Estado representa, em termos hobbesianos, a liberdade que o soberano tem de invadir os outros povos e Estados menos poderosos. Acontece que, em termos jurídicos, o que faz de um acto uma “ação livre” em Hobbes é o fato desse ato ser gerado pelo movimento desimpedido do agente ou do autor daquela ação. Porque o que torna os atos do Estado ações de uma só pessoa representativa é a unidade do representante e não dos representados¹², as ações civis realmente livres ou isentas de obrigações só podem ser as ações do Estado, isto é, da pessoa representativa do Estado, não dos membros particulares que o constituem. A soberania do Estado hobbesiano entende que as ações dos súditos são todas reguladas pela pessoa representativa, de modo que a conduta dos homens particulares deve ser considerada sempre como uma ação ou concessão da própria pessoa civil ou do Estado. Porque a liberdade civil dentro de um Estado tanto monárquico quanto popular é, para Hobbes, sempre a mesma, não podemos sequer considerar a soberania (que só uma pessoa artificial pode suportar) como um poder de fato divisível em partes, senão metaforicamente. Considerar a soberania dividida em poderes autônomos e independentes é, para Hobbes, quase o mesmo que pensar o corpo humano separado de seus membros, isto é, tal como se as

pernas, os braços, o tronco e outras partes do corpo humano pudessem agir independentemente do todo do homem. E é por isso que a tese de uma gestão democrática que dilacera e limita a soberania do Estado é ridicularizada por Hobbes com a metáfora das filhas de Pélias e a receita do “caldo de poder paterno” do caldeirão da Medéia¹³. Caldeirão esse que, sob as chamas do fogo de Prometeu¹⁴, no fundo, cozinha teses que engrossam as receitas maquiavélicas de uma política do pão e do circo¹⁵.

Porque é impossível que uma multidão aja e opine como uma única pessoa a não ser por convenção e representação, a política hobbesiana se interessa pelos meios mais eficazes na constituição dessa pessoa fictícia ou representativa. E é aí que o método geométrico parece servir ao projeto hobbesiano como uma ferramenta versátil, na medida em que o conhecimento construtivo da geometria pode ser considerado tanto especulativo quanto prático. Pois, para Hobbes, a forma mais eficaz para a construção da paz e da segurança deveria colocar o poder governamental nas mãos de uma única pessoa artificialmente edificada para tal fim. Porque, para Hobbes, no estado de natureza os homens podem ser considerados como lobos uns para os outros, o Estado civil teria por finalidade conter e regular com suas leis civis a bestialidade das paixões desses homens que são os “filhos da loba”, descendentes de Roma¹⁶. E assim como narra o mito de fundação da civitas romana, o Estado civil hobbesiano é a metaforização geométrica de um tipo de homem fratricida que, a fim de garantir a segurança dos limites da cidade, se lança sobre os irmãos como uma fera voraz. Do ponto de vista da hereditariedade do poder governamental (descendência adâmica de Caim e Abel), o Estado civil criado à imagem e semelhança de um Rômulo deve ser tão astuto e bestial quanto os lobos fratricidas que o fundaram. O fato é que, conseqüentemente, os filhos e herdeiros desse Estado, por sua vez, tenderam “geneticamente” a perseguir essa sina fratricida e parricida de conservação do poder governamental da civitas desde sua fundação. Sob o prisma do mecanicismo hobbesiano, a hereditariedade genética do poder governamental se reproduz na atualização progressiva da vida artificial do autômato civil¹⁷.

Daí que, para Hobbes, as leis civis devem ser como jaulas e cadeias que, na medida em que se elevam na instituição da pessoa artificial que segura a espada da Justiça, limitam e restringem a liberdade das paixões e desejos bestiais daqueles homens. Porque a

soberania (por definição) deve ser absoluta, por mais que a maioria não participe da construção do Estado como artífices, deve haver necessariamente a garantia de que essa maioria se submeta ao processo de construção do Estado ao menos como matéria, isto é, senão como agentes ao menos como pacientes no processo de efetivação das leis civis. É uma questão de força ou de poder essa adequação política hobbesiana, não de direitos. Se a hereditariedade do poder governamental do Estado garante, por um lado, os direitos de um homem artificial ou de uma assembleia de homens, por outro obriga tantos outros homens naturais a uma servidão voluntária herdada tanto histórica quanto religiosamente. Contra essa liberdade civil estatutária e estatutária que lança chamadas com promessas num mosaico de representações imagéticas é que o anonimato dos pensamentos nômades deveria erguer sua voz uníssona. É quando as vozes menores se tornam harmonias uníssonas que as notas das vozes enroscadas na garganta acalcam tons que fazem acordar os deuses no Olímpio e adormecer as feras no Hades.

Porque, para o mecanicismo hobbesiano, a liberdade é um princípio ou nome aplicável somente aos corpos ou à matéria em movimento, um corpo realmente livre é aquele que é capaz de conservar seu movimento com a maior potência, ou seja, aquele que tem mais poder. Sob esse prisma, a liberdade civil (na medida em que o poder do Estado é o poder de todos os homens em conjunto), só pode ser entendida como a liberdade da própria pessoa representativa do Estado, que pode ser tanto um único homem quanto uma assembleia de homens reunidos por convenção. E é por isso que, para Hobbes, o poder do Estado civil (*summa potestas*) é um poder de proteção análogo àquele poder que os “pais de família” (*patria potestas*)¹⁸ exerciam sobre sua esposa e seus filhos, a saber, um poder convencional de domínio¹⁹. O modelo de contrato social adotado por Hobbes segue o mesmo modelo de dominação que o pater familias exercia sobre a mulher, os filhos, os servos e os animais, a saber, um “direito de vida e morte” (*vitae necisque potestas*)²⁰. Pois, para Hobbes, a obrigação dos familiares (mulher, filhos e servos) para com o pater familias deriva não do direito daquele ter gerado os filhos, mas do fato de não tê-los matado no nascimento. Em outras palavras, a obrigação dos filhos em relação ao pai deriva não de um direito de geração, mas de um direito de conservação ou de proteção do pai que teria poupado a vida tanto da mãe quanto do

filho. Assim, o poder paterno que se impõe à esposa e aos filhos é mesmo poder de dominação que se aplica sobre os servos, escravos e animais domésticos ou de cativeiro, a saber, um “direito de vida e de morte” que de direito mesmo não tem nada, por ser propriamente um poder (potestas). E porque, para Hobbes, o poder de domínio do pai sobre os familiares deriva de convenções e não da própria natureza, uma família e um Estado civil (resguardadas as devidas proporções) são praticamente a mesma coisa²¹ Em outras palavras, o Estado civil pode ser entendido tanto como uma grande família quanto como uma grande reunião de poucas famílias. E é nesse que o “direito de conservação” sobre o que se funda a autoridade do pai resulta não do “direito de geração” (pertencente originalmente à mãe)²², mas ao contrário, sobre o “poder de proteção” ou da segurança promovida pelo pai, ou seja, por convenção e não por natureza. Cito Hobbes, no Do cidadão:

Os que até agora se esforçaram por provar o domínio dos pais sobre seus filhos não trouxeram outro argumento além do da geração [praeter generationem], como se fosse por si só evidente que o que for gerado por mim é meu; assim como se um homem pensasse que, porque existe um triângulo, evidenciasse sem mais discurso que seus ângulos são iguais a dois retos. Além disso- já que o domínio, isto é, o poder supremo- é indivisível [imperium supremum, indivisibile sit], pois que nenhum homem pode servir a dos senhores, e por outro lado duas pessoas, macho e fêmea, devem concorrer para o ato de geração, é absolutamente impossível que o domínio seja adquirido apenas pela geração. Por isso vimos, com máxima diligência, inquirir neste lugar sobre a origem do governo paterno (HOBES, 2002, p. 143).

Porque, para Hobbes, na ausência do Estado, mesmo os homens mais modestos são forçados a se precaverem em relação aos ataques daqueles homens mais ambiciosos, a ausência do Estado seria sinônima de guerra civil. E é por isso que a política hobbesiana se funda sobre a máxima de que, na ausência de um Estado soberano, todo homem deve temer e desconfiar de todo outro homem. Essa concepção hobbesiana de que todo homem é “lobista” se funda na tese de que, analisando a si mesmo (nosce te ipsum), qualquer homem pode saber o que se passa na mente e nos corações dos demais

outros homens parecidos com ele. Todavia, se, por um acaso, um daqueles “homens modestos” (citados por Hobbes no capítulo 13 do *Leviatã*) analisasse a si mesmo e suas paixões ele não poderia também concluir haver tantos outros homens modestos iguais a ele e não se antecipar numa invasão alheia? E, sem se apoderar da terra como propriedade sua, caso um invasor poderosíssimo se aproximasse a fim de invadi-lo, ele não poderia simplesmente evacuar-se dali para algum outro lugar mais remoto? Acontece que o modelo de homem que fundamenta a política hobbesiana pressupõe o estereótipo lobista acorrentado às tradições domésticas da família e de propriedade. Essa atitude romulesca é típica do lobista fratricida que mata o irmão pelo simples fato deste ter ultrapassado os limites da sua propriedade. É, portanto, esse interesse domiciliar que faz com que um homem se antecipe e se desloque até um suposto inimigo a fim de invadi-lo, desapossá-lo e, se necessário, matá-lo²³.

Sob o prisma do mecanicismo geométrico, a filosofia hobbesiana concebe o homem mesmo em termos de espaço e tempo reduzidos e limitados às propriedades representativas da linguagem das figuras e modelos. E é por isso que o modelo político de Hobbes exige um tipo de homem limitado e contido tal como se estivesse preso às amarras do Cáucaso que enclausuravam Prometeu²⁴. Porque a geração de imagens na mente é entendida por Hobbes em termos de extensão e movimento limitados, seu projeto político se funda sobre uma espécie de contenção das paixões que limita a imaginação e a criatividade humana. E é no registro de uma limitação da imaginação e da criatividade que a geometria euclidiana parece conciliar em Hobbes os princípios de uma filosofia da natureza aos de uma filosofia civil ou política. O projeto hobbesiano de uma “educação para a obediência” reduz a imaginação e a criatividade humana a uma mera “composição de imagens” que implica na obediência aos princípios e leis de uma natureza mecanizada. Composição de imagens essa que, por assim dizer, entende a harmonia das ações e relações interpessoais sempre do ponto de vista do regente, não dos músicos²⁵. E é aí que reside o interesse de Hobbes por reduzir a conduta humana a relações de um espaço caucasiano limitado, tal como se o tempo não pudesse ser outra coisa senão as horas marcadas pelos ponteiros do relógio que ilustra o modo de operação do método no prefácio ao *De Cive*.

É assim que a restrição da conduta humana a um espaço e tempo limitados tem por finalidade uma contenção das paixões e da imaginação que resultaria numa regulação das esperanças dos homens quanto às expectativas de disputar o poder governamental. Para Hobbes, é sobre essa esperança que se fundam os discursos metafísicos que sustentam a existência de essências e substâncias incorpórea de uma alma imortal dos homens (religião) e de uma suposta limitação regulativa da soberania do Estado civil (política). Porque a “condição humana” em Hobbes é análoga àquela de um Prometeu acorrentado, seu projeto político parece ser mesmo análogo ao de uma “caixa de Pandora”, que visa conter e aprisionar, nos limites de um espaço imaginário limitado, a esperança dos homens ambiciosos e, com eles, toda a humanidade. Assim, a perspectiva das masmorras e dos píncaros do Cáucaso propiciaria aos prudentes homens hobbesianos uma visão restrita do espaço e do tempo e suas esperanças, igualmente àquela de um Prometeu acorrentado, se reduzem a poupar durante a noite apenas para serem consumidos à luz do dia pela “águia da subjugação”. E tudo isso em nome de uma espécie de castigo que os homens sádicos aplicariam voluntariamente sobre si mesmos quando ousassem desobedecer às leis e o poder da autoridade dos “deuses do Olimpo”²⁶.

É nesse registro que a filosofia política de Hobbes parece se fundar sobre uma teoria mecanicista das paixões que reduz a vontade humana a meros princípios de apetite e aversão (conatus). Ancorado sobre o método de uma filosofia natural que considera o simples movimento da matéria na geração dos corpos, a consideração da vontade humana em Hobbes é reduzida a meras expressões de esperança e de medo. Assim, as mesmas paixões, se consideradas sob o prisma do agente, constituem a esperança tanto quanto, se considerada sob o prisma do paciente, o medo. No registro resolutivo-compositivo do método, as ações voluntárias dos homens são sempre vistas por Hobbes como expressões de esperança e de medo. Tendo em vista o princípio de autoconservação do movimento vital que rege a conduta dos homens hobbesianos, todas as ações humanas podem ser vistas sobre o prisma da esperança de se evitar o maior dos medos humanos, que é medo da morte. A obediência sobre o que Hobbes procura fundar a soberania do seu Estado civil se finca exatamente sobre essa esperança, que deve ser convertida em medo a fim de conter, por meio da regulação da conduta de todos,

as ações dos homens mais ambiciosos. O fato é que o edifício político da filosofia de Hobbes parece fincar seus pilares sobre a concepção de que, na ausência do Estado, todo homem deve se preocupar com seu futuro e temer a vinda da morte pelas mãos de outros homens iguais a ele. E é por isso que o homem hobbesiano se encontra numa condição humana análoga àquela de Prometeu, que pagou a ferros a sua desobediência ao poder do soberano. Todavia, o que Hobbes parece não aceitar, no fundo, é a tese de que a morte pode não ser nada para muitos homens e que, por isso, o maior desperdício da vida de alguém poderia ser a preocupação exagerada com o futuro e com a opinião dos outros homens²⁷.

Sob esse prisma, além de pressupor um apego domiciliar que se enraíza numa perspectiva restritiva ou limitada (caucasiana) do espaço e do tempo, os termos do contrato civil hobbesiano também parecem pressupor dos contratantes um equivalente temor ao poder do pai. Porque, para Hobbes, o poder soberano do Estado civil é análogo àquela que o pai de família exerce sobre seus pares, então a obediência civil deve ser análoga àquela do filho em relação ao pai, isto é, fundada sobre o direito de conservação e proteção, não de geração. Todavia, não se pode esperar que, numa condição de guerra, todos os homens devam ter um pai ou mesmo temê-lo por alguma violência não cometida. E basta dizer que, no caso dos filhos de homens não ambiciosos, embora forçados a uma antecipação, podem não fazê-la por temor ao pai ou por medo de perder o domínio sobre seus familiares. Assim, o mesmo princípio de autoconservação que prescreve a antecipação como regra da conduta humana em estado de natureza bélico parece também se aplicar ao caso dos homens modestos que, ao invés de invadirem os outros, podem se antecipar mudando constantemente de lugar sem fixar propriedade (nomadismo)²⁸. Acontece que os termos do contrato hobbesiano pressupõem que os contratantes tenham um interesse latente por fixar domicílio e por constituir família com esposa e filhos como seus servos. Porque, para Hobbes, o amor erótico ou romântico do homem pela mulher deve ser entendido sob o prisma das relações de poder, o amor incondicional de um homem por sua mulher e filhos acabaria se revelando um sinal de fraqueza, não de força. Mesmo a amizade, para homens que se armam e trancam seus cofres desconfiados de tudo, se reduz sempre a relações de interesse e de subjugação²⁹. Seria por conta dessa percepção dos

outros que, inclusive, no decorrer de toda a sua longa e perturbada vida, Hobbes teria acumulado mais desafetos e inimizades do que amores e amizades?³⁰

2 O futuro do passado como do presente de grego: o Leviatã ou o cavalo de Tróia

No tocante à metaforização da representação política dentro da filosofia hobbesiana mais sistemática, podemos ver o interesse do autor do Leviatã por conciliar uma diversidade de elementos da poética e das tragédias greco-romanas ao modo de operação do moderno método geométrico. Trata-se, pois, de um uso conotativo da linguagem ilustrativa ou representativa que põe os casos ocultos nos acasos denotativos das figuras de linguagem verbais aplicadas à filosofia dos corpos figurados, isto é, das imagens³¹. É nesse sentido, inclusive, que as metáforas, parábolas, hipérboles e outras figuras de linguagem características da poesia e do teatro na Grécia e em Roma ganham o rigor demonstrativo de princípios fundadores da filosofia hobbesiana, no modelo de uma teoria da representação nominalista de uma linguagem que constrói o mundo a partir do simples movimento de um “ponto”³². A importância da poesia parece ser algo tão latente no pensamento de Hobbes que podemos detectá-la no percurso de toda a sua vida de filósofo. Seu primeiro grande feito como lingüista, aos 14 anos de idade, foi traduzir do grego para o latim, em versos, a Medéia, de Eurípedes. Outro traço latente dessa veia poética reside no fato de que, escrito diversos tratados científicos, Hobbes fala de si mesmo e de suas crenças escrevendo poemas como o *Vita brevis* e o *De miralibus pecci*. Não obstante, sua íntima proximidade com o poeta Sidney Godolphin, escritor de vários poemas épicos e mitológicos, parece também revelar um interesse pessoal de Hobbes pela mitologia grega e romana em sua atualização propriamente moderna³³. Por fim, mesmo depois de publicado o Leviatã, o *De corpore*, o *De homine*, o *Tractatus óptico* e outras obras de cunho científico e epistemológico, Hobbes termina sua vida de intelectual se dedicando à tradução de partes da *Ilíada* e da *Odisséia*. Sob esse prisma, podemos considerar que o discurso poético, embora

enrustido sob os elementos da matéria e do método, é latente no pensamento de Hobbes, tanto quanto no de muitos outros filósofos modernos. Sob o prisma do método geométrico que racionaliza o homem e o mundo modernos nos termos de um antropocentrismo heliocêntrico, a poética subjacente ao pensamento de Hobbes se configura nos termos trágicos de uma metaforização da vida social e da representação política como atualização de uma cultura de crenças herdada de antigas tradições greco-romanas que remontam ao Egito.

Se a modernização do pensamento científico, a partir de Copérnico e Galileu, pode ser entendida como uma espécie de racionalização do Hélios, da Gaia, da Selene e outras entidades celestes e terrestres afins, a modernização do pensamento político a partir de Maquiavel, Bacon e Hobbes pode ser também igualmente entendida como a racionalização de um Perseu, de um Édipo e de um Prometeu, respectivamente. É nesse sentido que, nos Elementos da lei (I, 9, 16), por exemplo, Hobbes racionaliza o Eros em termos de uma relação entre poderes concorrentes e opostos, tal como aquele latente entre Gaia e Urano, narrado por Hesíodo nos começos da Teogonia³⁴. Assim, podemos entender porque a provocação externa que desperta o instinto passional dos homens hobbesianos (conatus/endeavour) resulta sempre de uma relação de forças entre dois agentes concorrentes³⁵. Uma paixão amorosa, do prisma hobbesiano, resultaria sempre de uma “conquista possessiva”, isto é, da imposição do poder de um (pai) sobre o poder de outro (esposa) ou outros (filhos), isto é, de um tipo de dominação doméstica análoga àquela de Urano e Cronos sobre Gaia e os Titãs. Na medida em que considera as relações amorosas sob o prisma mecanicista do poder e da dominação, o amor romântico ou “erótico” (Cupido) é entendido por Hobbes como a paixão (cupiditas) típica daqueles que lançam seu juízo como flechas rumo à perdição e à fraqueza. Eis a constatação de um pensamento central do contratualismo moderno de Hobbes: o amor de um homem por uma mulher seria um sinal de sua fraqueza³⁶; salvo quando este se manifestasse na forma de domínio ou conquista. Com base nessa oposição de forças concorrentes é que o amor, a boa vontade ou a caridade (good will or charisty)³⁷ são vistos por Hobbes também como formas de Poder e dominação, dos mais fortes e violentos que se comparam aos mais fracos e pacíficos escravizando-os ao invés de os exterminando³⁸.

Porque, para a antropologia romulesca de Hobbes, os homens ou são lobos ou são deuses uns para os outros³⁹, a oposição entre o divino e o bestial é latente na filosofia de Hobbes, sobretudo em suas críticas à demonologia cristã que funda a religião e a política romanas na figura polêmica de Rômulo. Sob a perspectiva ensimesmada dos homens acorrentados no Cáucaso das promessas, Hobbes propõe um modelo de subjugação voluntária análoga àquela através do que os senhores de domínio conquistaram seus domicílios, propriedades, esposa, filhos, servos e bois para o arado⁴⁰. Sob esse prisma, uma coisa parece ser fato: a constituição do pacto social em Hobbes pressupõe que os artífices do Estado civil proposto por ele sejam favoráveis à dominação e à servidão pela força. O Estado civil hobbesiano é a autoridade suprema e todos os cidadãos se encontram ao seu serviço, isto é, são seus súditos ou servos. Servos esses que, na sua intimidade, devem obrigação doméstica ao pater famílias não por um direito de geração, mas por um poder de proteção e conservação análogo ao do Estado. Acontece que, para Hobbes, quando um homem trata a mulher e os filhos como serviçais faz isso supostamente por amor, tendo em vista a proteção e a conservação deles. E isso porque, na visão quadrada do método de um “mecanicismo político”, a autoconservação das mulheres e dos filhos estaria diretamente relacionada à dependência do pater famílias. Se amado ou se temido, desde que obedecido, para o homem hobbesiano, tanto faz. E é em favor da manutenção desse tipo de poder constituído que Hobbes lança seu projeto político de uma “soberania patriótica”. Reverenciando não um direito de geração, mas um poder de conservação ou de proteção, os caminhos do método que conduzem os homens rumo à paz e ao respeito mútuo do progresso levariam todos à Roma, à Grécia, ao Egito e ao próprio “Reino de Deus” na Terra.

Todavia, fora dessa rota romulesca, os caminhos estreitos dos labirintos que confundem os domínios e a imaginação limitada dos homens-máquinas do Estado, as estradas anônimas dos pensamentos nômades escapam das tramoias da Esfinge por trilhas que levam rumo à criação de outros mundos possíveis fora das caixas de Pandora dessas crenças milenarizadas.

Porque, para Hobbes, o poder do pater é análogo ao poder da pátria (*vitae necisque potestas*), a ausência de um poder civil é análoga a ausência de um pai de família. O estado de natureza,

nesse registro, pode ser entendido como a ilustração “cronológica” de uma trágica sina parricida dos homens hobbesianos⁴¹. Porque o domínio sobre o filho pertence ao pai não por tê-lo gerado, mas por não tê-lo matado no ventre da mãe (sina de Urano), deve haver mesmo boas razões para que esse homem não durma tranquilo ao lado da esposa à noite (sina de Gaia) e espere alguma ação parricida do filho durante o dia (sina de Cronos). Na medida em que, para Hobbes, “ninguém pode servir a dois senhores”⁴² a domesticação dos filhos deve pertencer ou à mãe ou ao pai, porém não a ambos simultaneamente. Uma vez que, em estado de natureza, os homens são comumente mais fortes e mais violentos que as mulheres, o domínio do pai sobre o filho é a extensão de uma “conquista” anterior do homem que esposa sua mulher pela força e pela violência. E isso parece estar conforme ao modo como Urano e Cronos se apropriaram primeiramente da mãe-Terra. Exemplo esse seguido também, depois, por Zeus, que dividiu Gaia com Hades e Poseidon quando subiu ao trono.

Todavia, ao contrário da trágica farsa contratualista dos filósofos modernos, uma guerra generalizada deve envolver uma diversidade imensa de homens e costumes. Por isso, não se pode exigir de todos os homens envolvidos numa “guerra de Titãs” a assinatura de um contrato cujos termos eles desconhecem ou não compartilham, a saber, a domesticação dos Lares⁴³. E porque, para o próprio Hobbes, um homem não pode deliberar sobre aquilo que cai fora do campo de suas experiências consuetudinárias, então aqueles que não fixam propriedades, não conquistam família pela força e não constituem domínio sobre a terra não estariam autorizados, peã mesma lei de natureza, a assinar voluntariamente um contrato sobre o qual eles não poderiam deliberar⁴⁴. Apenas aqueles homens que conquistam suas famílias (esposa e filhos) com base no temor e na dominação é que preenchem os requisitos exigidos pelos termos do contrato hobbesiano. Em linhas gerais, pode-se dizer que Hobbes visa justificar o mesmo modelo de dominação paterna e papal da pátria civil (qui summa potestatem habit) sob a ótica de um método cujos princípios parecem mesmo ser aplicáveis à propriedade patriarcal, a saber, a geometria euclidiana⁴⁵. Dai a “novidade” da política hobbesiana se fundar sobre um moderno modo de aplicação do “velho método geométrico”, não da apresentação de uma “nova matéria da política”; que continuaria sendo os homens e seus costumes. Nesse quesito,

nada mais apropriado para se considerar as paixões do que a linguagem poética; limitada pelos casos e ocassos do estilo geométrico da imprensa moderna.

Mas, na medida em que não se pode exigir de todos os homens envolvidos numa contenda o temor a um pai de família dominador, também não se pode exigir desses homens uma obediência patriótica. O fato é que a saída hobbesiana para o estado de natureza e da guerra seria uma espécie de rendição ou subjugação voluntária dos mais fracos à suposta astúcia e engenhosidade dos mais fortes. Esse não seria, por acaso, o exemplo dos troianos que, voluntariamente, teriam transportado para dentro da cidade o “presente de grego” representando pela farsa do cavalo de Tróia? Mas, acontece que ninguém age voluntaria ou deliberadamente sendo impelido por outros, isto é, obedecendo a ordens de outrem pela força. Como a efetivação do contrato social que constitui o Estado civil em Hobbes se legitima tanto sobre o medo quanto sobre a esperança, a instituição daquele grande Leviatã depende mais das paixões e da vontade dos homens poderosos, seus artífices, que das paixões e da vontade dos homens comuns, sua matéria. E é assim que, assistindo à cena edípica da política moderna, a Esfinge se levanta dos divãs do olímpico Cáucaso e se lança contra os homens por trás das sombras nebulosas da máquina do Estado. Mas, não nos esqueçamos, porém, que, a exemplo do mágico de Oz, por trás da grande máquina despótica do Estado existe um velho franzino comandando as manivelas, isto é, os joysticks.

Acontece que, em estado de natureza, os homens hobbesianos são como lobos uns para os outros. Todavia, essa bestialidade não é uma característica inata do homem, mas adquirida pelo costume cultivado por daqueles Estados que educam seus cidadãos mais para a liberalidade do que para a obediência. Para Hobbes, a força do Estado está nas mãos daqueles que cuidam das pessoas como quem domestica ovelhas e lobos, quando não com mãos de ferro, com grades e correntes chamadas leis civis. E é por isso também que, com base no mesmo “direito” de natureza que uma fera tem de matar outra fera, longe do julgo do Estado, um pai de família poderia matar sua esposa e filhos ou então domesticá-los tal como se adestra ovelhas e cães pastores. Acontece que, para Hobbes (assim como para Aristóteles, Hesíodo e Homero), um homem que visa sua autoconservação deveria, primeiramente, esposar “a propriedade antes de tudo, mulher e boi para o arado”⁴⁶.na medida em

que considera o poder civil de modo análogo à dominação da natureza pelo homem (propriedade e família), Hobbes considera o nascimento de uma criança sempre como o indício de um possível parricídio futuro. Sobre os laços dessa sina parricida que destituiu a função do Estado civil é que se funda a desconfiança do pai em relação à ferocidade da mãe e à astúcia do próprio filho⁴⁷. Com base nessas considerações gerais, podemos dizer que o poder soberano do Estado em Hobbes é do tipo convencional que subjuga os mais fracos pela prudência e pela astúcia, mas tudo em conformidade à lei do “método mosaico” ou geométrico que considera a geração das coisas a partir do movimento de um simples Ponto da matéria. E é por isso que o prudente “homem caucasiano” de Hobbes é o típico sujeito paranóico que não dorme à noite por medo de alguma retaliação da mulher e não descansa de dia preocupado com alguma ação parricida dos filhos, seus servos e escravos.

E por mais que a nova aplicação do velho método geométrico possa atualizar na modernidade a forma e o estilo das narrativas mitológicas que justificam e legitimam as convenções sobre a propriedade e a domesticação dos Lares, no tocante à matéria desse conhecimento, a racionalização de um Hélios, de uma Gaia ou de uma Vênus parece se fundar sobre as mesmas bases de uma racionalização do Ponto ou do Leviatã pela posteridade científica afora. Do ponto de vista virtual da mitologia poética, a modernidade científica parece ter inspirado as representações políticas da Fortuna, da Prudência e da própria Justiça na figura estatuária, digo, estatutária de uma liberdade civil promotora dos direitos de um tipo de homem “vitruviano”. Sob esse prisma, parece não haver diferenças abismais entre a matéria considerada por filósofos modernos como Maquiavel, Galileu e Hobbes, por exemplo, e a matéria considerada pelos antigos poetas gregos e romanos como Hesíodo, Homero e Virgílio. A diferença de perspectivas entre esses pensadores se encontra, quando muito, nos modos e usos da forma de se relacionar com o mundo. O que era matéria passada para uns, torna-se presente de grego para outros. O fato é que, desvelada a farsa mitológica que envolve as representações heliocêntricas do mundo e romulesca do homem na modernidade mecanicista, a tal rigorosidade do moderno método científico do conhecimento poderia se revelar cômica, se acaso a causa dos seus efeitos não fosse trágica.

Notas

- 1 Para Maquiavel, não basta a um príncipe como Híeron (rei de siracusa) ter poder e autoridade para governar bem seu povo. Para ele, o bom governante deve ter liberalidade e astúcia, mas também contar com a providência divina da Fortuna. Teseu, embora não tivesse poder e autoridade, ainda assim foi capaz de libertar Atenas do domínio despótico de Creta com o auxílio da Fortuna. Tai um conceito maquiavélico de Justiça: contar com a sorte, isto é, com a Fortuna. Sobre a importância dos mitos na política de Maquiavel e Hobbes, recomendo o curiosíssimo livro de Eduardo Rinesi: *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*.
- 2 Em *A sabedoria dos antigos*, Bacon revela como a modernização do pensamento científico deve se fundar sobre uma racionalização do mundo e do cosmos metaforizado pelos antigos filósofos gregos e romanos. E assim como um Dionísio representa o desejo, um Perseu a guerra e um Prometeu a condição humana, o Édipo e a Esfinge representam o nascimento não apenas das ciências naturais, mas também da ciência política.
- 3 Descartes, no *Discurso do método*, cap. II, afirma que propõe seu discurso apenas como uma *fábula* que narra o modo como ele (através do conheça a ti mesmo apolíneo) chegou a certas conclusões universais acerca do mundo e dos homens em geral. A fabulação do homem como uma máquina é latente tanto no seu *Tratado da luz* quanto no seu *O homem*. E isso parece estar em conformidade ao mecanicismo moderno dos discípulos de Hefesto ou Vulcano, o grande auxiliador de Enéias na transição da cultura de Tróia para Roma. Sobre o processo de metaforização mecanicista do mundo e do homem na modernidade europeia, recomendo o livro de Paolo Rossi: *Os filósofos e as máquinas*.
- 4 Se, para Maquiavel, Perseu é o exemplo de um bom governante, para Hobbes ele seria a própria personificação do método que guia o entendimento pelos labirintos obscuros da memória (fio condutor). Sob a luz desse método que, supostamente, conduz o entendimento para fora do labirinto obscuro das paixões e dos desejos, Hobbes parece fundar toda a teoria da representação política assentada no teatro trágico. Ver o capítulo XVI do *Leviatã*, das pessoas, autores e coisas personificadas.
- 5 Diz-se que o Leviatã mitológico é um poderoso monstro marinho da mitologia fenícia que assombrava os navegantes nos limites do horizonte além mar. Diz-se também que esse monstro era na verdade uma grande máquina construída pelos Atlantes para proteger as entradas da mitológica cidade grega perdida. Na bíblia, o Leviatã ilustra, no livro de Jó, a representação do próprio poder potestades de Deus.
- 6 Nos *Elementos da Lei*, I, 5, 14 Hobbes afirma que “em vez de livros, é necessário começar por ler nossas próprias concepções. É nesse sentido que tomo o *nosce te ipsum* como um preceito digno da reputação que teve”. Essa máxima apolínea parece, portanto, ser a resposta adequada à pergunta posta pela Esfinge ao Édipo e que coloca o homem como centro da questão epistemológica da modernidade. Ver, por exemplo, a Esfinge ou ciência, em *A sabedoria dos antigos*, de Bacon.
- 7 No tocante à representação imagética do Leviatã hobbesiano, como modo de expressão linguística de uma tecnologia criptográfica de época, típica da modernidade, vale ver a tese de doutorado de Henrique Parra, *O Leviatã e a rede: mutações e persistências político estéticas* (FE/ Unicamp, 2009).
- 8 Ver o prefácio ao leitor do *Do cidadão*.
- 9 No *Leviatã*, II, 21 (1983, p. 132) Hobbes afirma que os Estados, por serem soberanos, se encontram numa condição análoga àquela em que os homens se encontravam

- em condição de natureza, isto é, desobrigados em relação aos outros e em relação a si mesmo, salvo em relação à sua própria conservação. É por isso, inclusive, que, para Hobbes, os exércitos e armadas são imprescindíveis para a manutenção da paz e da ordem, pois os Estados se encontram como que em uma permanente condição de natureza, isto é, em clima de constante guerra. Mas, isso não derivaria de uma suposta “natureza hostil do homem”, mas da natureza mesma do poder de domínio e sujeição, tanto quanto nos modos de construção das estruturas hierárquicas da autoridade. Para Hobbes, uma organização democrática dos Estados soberanos é um contra senso porque (por exigência mesmo dos termos constitutivos de uma soberania) ou esses Estados não são soberanos, mas subjugados a soberanias mais potentes, ou se encontram em constante condição de guerra e disputas.
- 10 “Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-la contrária” (HOBBS, 1983, p. 94).
- 11 A liberdade civil pode ser entendida também como Justiça. Nesse sentido, vale lembrar que tanto para a mitologia grega (*Dice*) quanto para a mitologia romana (*Iustitia*) a Justiça é, antes de tudo, uma deusa poderosa e vingadora das violações da lei. Nas duas representações, a deusa segura uma espada desembainhada numa das mãos e uma balança na outra, representando a força e o equilíbrio das leis. A imagem do Estado que ilustra o frontispício do *Leviatã* hobbesiano parece revelar elementos análogos a esses da deusa *Dice* ou da *Iustitia*.
- 12 “*Non enim repraesentanti, sed repraesentantis unitas est, quae personam facit esse unam*” (HOBBS, 1983, p. 68).
- 13 No artigo *Hobbes e Medéia*, (disponível em: <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V3N5-Hobbes-e-Medeia.pdf>>), Rita Helena Gomes discute o papel que a personagem mitológica da Medéia parece exercer dentro da filosofia hobbesiana. Ela analisa as razões porque Hobbes ilustra sua crítica ao governo democrático do Estado civil com a metáfora da Medéia nos *Elementos da Lei* e no *De Cive*.
- 14 Sobre o mito de Prometeu e a *condição humana* em Hobbes, ver: *Leviatã*, I, 12.
- 15 Em termos hobbesianos, o erro na receita da moderna política civil estaria no método de preparo, não na matéria ou nos ingredientes da “massa do bolo” que institui o Estado. E é por isso que, para Hobbes, o mesmo “veneno da serpente” conteria tanto o mau e quanto o antídoto, dependendo do modo de preparo e ingestão: *a vingança é um prato que se come frio*, não é o que diz o livro de receitas da Medéia? Sob esse prisma, valeria coser uma trama que contrastasse similaridades nas concepções do mito do Prometeu e da “condição humana” em Hobbes, Bacon e Arendth. A dica é que para se chegar à *Nova Atlântida* seria preciso, antes, passar pelo grande *Leviatã* que guarda as entradas dessa antiga condição humana de subjugação colonial: decifra-me ou te devoro!
- 16 O mito narra que a fundação da cidade de Roma se confunde com a obra histórica de Tito Lívio, de Virgílio e de Ovídio. Narra-se que os dois irmãos criados por uma loba, Rômulo e Remo, disputaram para estabelecer os limites da cidade recém fundada. Por conta dessa disputa, Rômulo mata seu irmão Remo e se torna o primeiro rei de Roma, assim chamada em homenagem a si mesmo. A imagem da loba alimentando as crianças é a ilustração mais clara do tipo de homem que vai crescer e se tornar o governante da *civitas*.
- 17 Samuel Butler, em *Darwin entre as máquinas*, numa carta de 1863, profetiza ao seu editor um tempo em que as máquinas se auto-reproduzirão de maneira análoga aos outros animais. Esse futuro descrito por Butler no passado parece ser o nosso presente de grego: a era das nanomáquinas.

- 18 “*Jura denique omnia domini paterni tum despotici sive herilis eadem sunt quae summae potestatis in civitate per institutionem*” (HOBBS, 1983, p. 125).
- 19 *Elementos da Lei*, II, 4, 10 “uma família é chamada um reino patrimonial (*patrimonial kingdom*), ou monarquia por aquisição, na qual a soberania está em um homem, como está num monarca constituído por intuição política”.
- 20 Para pormenores dessa concepção do poder paterno como direito de vida e morte (*vitae necisque potestas*), ver Agambem, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, 2, 3.
- 21 “[F]amiliam magnam [...] civitatem esse parvam” (HOBBS, 1983, p. 125).
- 22 No *De Cive* II, 9, 2 Hobbes declara que “o domínio da criança pertence primeiramente àquele ou àquela que primeiro a teve sob seu poder”. Assim, o direito sobre a criança é originalmente da mãe que a gera em seu ventre, mas convencionalmente transferido para o pai. Pois, se em estado de natureza o que prevalece é a força e o poder, o direito de dominação do pai de família sobre a esposa, os filhos e os servos deriva do *direito de conservação*, isto é, do simples fato de o pai não tê-los matado. E essa transferência, analogamente àquela que funda o Estado civil, deve ser integral e absoluta, afinal, para Hobbes, ninguém está autorizado a *servir ao mesmo tempo a dois senhores*.
- 23 O homem hobbesiano que firma os termos do contrato social é um homem paranóico idêntico àqueles que trancam seus pertences em cofres desconfiando de seus familiares, e andam sempre armados (ver *Leviatã* I, 13).
- 24 “Prometeu (no que quer dizer *homem prudente* [*Providentia excellens*]) foi acorrentado ao monte *Cáucaso*, um lugar de ampla perspectiva [*unde satis prospicere erat*], onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite (...). [É] assim também o homem que olha demasiado longe, preocupado com o futuro e que tem seu coração ameaçado pelo medo da morte” (HOBBS, 1983, p. 12).
- 25 Vale se questionar, sob esse prisma, qual é o papel da música para a teoria hobbesiana. Sim, pois ele afirma (nos *Elementos da Lei*, I, 2-3) que as primeiras manifestações da linguagem são *sons* e seus primeiros registros são *notas*. Todavia, a importância da teoria dos sons para a filosofia natural de Hobbes praticamente desaparece mediante todo o desenvolvimento de sua teoria ótica. Nos *Elementos da Lei* I, 8, 2, inclusive, podemos observar como as considerações fundamentais de *agradável e desagradável* que fundamenta a teoria das paixões em Hobbes partem primeiramente de uma “teoria musical” tratada em termos de *harmonia e desarmonia* (vide *De Corpore*, IV, 29). Nesse sentido, valeria a pena contrastar o pensamento de Hobbes sobre as origens da filosofia no *De Corpore* com o pensamento de Francis Bacon, em particular sobre o mito de ORFEU tratado no livro *A sabedoria dos antigos*.
- 26 Reza o mito que o castigo de Prometeu foi aplicado por Zeus por aquele ter desobedecido a suas ordens e por ter tentado enganá-lo. Sobre a desobediência de Prometeu, ver Hesíodo *Os trabalhos e os dias*.
- 27 Epicuro, na sua *Carta sobre a felicidade*, enviada à Meneceu, entende que “o mais terrível de todos os males, a **morte**, não é nada para nós, justamente porque quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos”. E que, além disso, “nunca devemos nos esquecer de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda certeza, nem nos preocuparmos como se não estivesse por vir jamais”. Sob essa perspectiva epicurista, por exemplo, não se pode inferir que todos os homens devam necessariamente temer a morte ou se preocupar demais com o futuro a ponto proclamar antecipadamente

- uma guerra generalizada contra seus pares, tal como procura fazer Hobbes.
- 28 Sobre o nomadismo do pensamento hebraico e as leis de Moisés que levavam à “terra sagrada” ver *Leviatã*, III, 33.
- 29 Tanto nos *Elementos da lei* quanto no *Leviatã* Hobbes reduz tanto o amor quanto a amizade a relações de poder e de dominação. Por isso, as relações amorosas e as amizades em Hobbes se pautam sempre pela desconfiança e pela subjugação.
- 30 Sobre a “vida de Hobbes” como homem de seu tempo vale consultar o capítulo I do *Hobbes* de Richard Tuck.
- 31 Considerando o estilo da escrita latina de Hobbes, podemos dizer que o autor se esforça para fazer um uso *conotativo* da “desinência modo temporal” do latim. Embora a escrita latina de Hobbes seja demasiadamente direta e objetiva, a construção dos períodos é bastante rebuscada, sobretudo no que diz respeito ao uso dos *modos verbais*. Isso parece revelar um interesse do autor pelo uso predominante de *participios, gerúndios e infinitivos* como “formas nominais” bastante adequadas para a consideração dos modos e tempos da *ação verbal* e do movimento nos casos da língua latina. Não obstante, a predominância dos verbos *deponentes* na escrita hobbesiana parece também revelar como a conjugação passiva de um verbo de significação ativa (a exemplo mesmo de *conor, aris* donde resulta o *conatus*) parece revelar uma tentativa hobbesiana de se apropriar do latim segundo um modo conotativo de representar o movimento da língua (onomatopéias) de modo resolutivo-compositivo. Porque a conotação latina geralmente se relaciona a um uso *figurado e metafórico* da linguagem esse modo temporal dos verbos latinos parece mesmo ser aplicável à considerações de parábolas e hipóteses segundo um modo resolutivo-compositivo (depoente) análogo ao método geométrico euclidiano adotado por Hobbes. Uma questão de estilo e estilete, diriam os latinistas.
- 32 Jean Pierre Vernant, em sua obra *O universo, os deuses, os homens* (2014, p. 26), ao discorrer sobre o mito da origem do Universo a partir de Hesíodo, observa como o deus Ponto (o Mar) é elemento crucial na geração do amor (Vênus ou Afrodite) que, juntamente com Eros e Hímeros, irá permear a imaginação mitológica dos poetas e amantes gregos. O deus Ponto, assim como o próprio Urano, é fruto de uma partenogênese de Gaia (Terra) e é muitas vezes representado como uma quimera aquática que traça os limites do horizonte marítimo. O *Leviatã* hobbesiano, nesse sentido, aliás, poderia até mesmo ser entendido como uma metaforização geométrica do movimento figurado do deus mitológico Ponto.
- 33 Sidney Godolphin escreveu obras como *A paixão de Dido por Enéias* e a *Morte de Pompeu*, que são, na verdade, versões de partes das obras de Virgílio e Horácio, respectivamente. O *Leviatã* é publicado em homenagem à memória desse jovem poeta inglês íntimo de Hobbes.
- 34 No *Leviatã* IV, 45, Hobbes cita Hesíodo ao tratar da demonologia cristã como vestígios da religião dos gentios, presente na genealogia dos deuses descrita na *Teogonia*. O tema da religião dos gentios propriamente dito é tratado por Hobbes no capítulo 12 do *Leviatã* e faz referência direta a outra obra de Hesíodo, *O trabalho e os dias*.
- 35 Sobre as concepções de amor que inauguram a filosofia hobbesiana mais sistemática, ver *Elementos da Lei*, I, 7 e I, 9 16, tanto quanto o *Leviatã*, I 8 e I, 10.
- 36 Sobre esse tema vale observar algumas considerações de Hobbes sobre o “amor platônico” e honorífico de Sócrates pelo belo jovem Alcibiades. Nesse mesmo registro, vale também ouvir alguns dos “boatos históricos” acerca das relações de Hobbes com Francis Bacon (seu antigo empregador) e também com o jovem poeta Sidney Godolphin, a quem o filósofo dedica seu *Leviatã*.
- 37 Nos *Elementos da lei* I, 9, 21 Hobbes define o amor como sendo o ato de “segurar

- firmemente alguém” e a caridade como sendo o ato de “conduzir quem assim firmemente se segura”.
- 38 O Poder e a Violência são personagens da peça teatral de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*. São também personagens mudas, que falam através dos outros, sinalizando que o poder e a violência agem silenciosamente nas ações dos mais astutos.
- 39 Rômulo, além de “lobo fratricida” e fundador de Roma, foi também o primeiro santo canonizado pela igreja católica. Para Hobbes, a canonização dos papas já conteria os vestígios de um gentilismo pagão que “converte” um Cupido em Jesus e uma Vênus em Maria. Ver: [*Leviatã*, IV, 45] Hobbes, 1983, p. 371.
- 40 Isso é o que defende Aristóteles, logo no início de sua *Política*.
- 41 Vale notar a relação entre o *nosce te ipsum* (inscrição do templo de Apolo) e a questão do parricídio em Hobbes como metáfora da dissolução do Estado civil. Sobre esse ponto, ver “A esfinge” (Édipo) em *A sabedoria dos antigos*, de Bacon.
- 42 [*De Cive*, II, 9, 1] “*dominium, hoc est imperium supremum, indivisibile sit, ita ut nemo duobus dominis servire possit*” (HOBBS, 2002, p. 143).
- 43 *Lar, Lares* é uma divindade romana que protege o *domicílio*, isto é, um “deus doméstico”. A divindade de *Lar* está associada ao “fogo sagrado” que aquece o coração domiciliar das famílias no seio do patriarcado (ver, por exemplo, a “comédia da panela” ou *Aulularia*, de Plauto). Dos cultos ao deus *Lar*, inclusive, dizem as etimologias latinas, é que se origina a palavra “lareira”, em referência ao *fogo sagrado* do *Lar familiaris*. Sob esse prisma, parece haver semelhanças entre os cultos de *Lar* e os cultos de Prometeu em Hobbes, sobretudo em relação à sagrada proteção do fogo manifesto também à Moisés no deserto.
- 44 Vale lembrar que todas as ações deliberadas em Hobbes (inclusive aquelas que levam à constituição do Estado) devem estar limitada ao campo da sensação e da experiência (desejo e aversão), caso contrário a deliberação se torna desprezível ou impossível.
- 45 Se o método hobbesiano se assemelha ao “fio condutor” que leva e traz os elementos do conhecimento através dos labirintos obscuros dos sentidos e da memória, Hobbes deveria considerar que, embora Teseu tenha descido ao “mundo das cavernas”, o fio condutor da ideia que matou o Minotauro era mesmo de Ariadne. Sobre esse tema disserta G. Colli na obra *O nascimento da filosofia*, cap. II: A senhora do labirinto.
- 46 Essa concepção dominadora das relações dos homens entre eles mesmos e deles com a natureza aparece também no início da *Política* de Aristóteles [I, 2, §3].
- 47 Na *Teogonia*, Hesíodo retrata o nascimento dos deuses nos termos de uma dominação do pai (Urano) sobre a mãe natureza (Gaia) e sobre o filho (Cronos). Filho esse que ou é devorado ou então castra o pai a fim de ocupar o seu lugar. Em *O trabalho o os dias*, Hesíodo retrata o nascimento da humanidade (mito de Prometeu e Pandora) considerando a mulher como um mal ou castigo dos deuses para os homens. Dai que, para Hobbes, a dominação do pai sobre o filho é a extensão de uma dominação anterior sobre a mãe ou sobre a esposa, donde se justificaria a desconfiança e a antecipação do pai em relação aos familiares que ele não matou por conta de uma promessa de obediência. Sobre isso, vale ainda considerar o tema do parricídio de Parmênides, no *Sofista* de Platão.

Referências

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

BACON, F. **A sabedoria dos antigos**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

BATLER, S. Darwin entre as máquinas. Tradução e comentários de Bernardo Tavares dos Santos. **Das questões**, n. 1, 2014.

COLLI, G. **O nascimento da filosofia**. Tradução Frederico Carotti. 3. ed. Campinas: Unicamp, , 1996.

HOBBS, T. A natureza humana. In: **Os elementos da lei natural e civil**. Tradução introdução e notas João Aluísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979. (parte I).

_____. **Do Cidadão** (*De Cive*). Tradução, apresentação e notas R. J. Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução e notas J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe e escritos políticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução Maria. E. A. Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RINESI, E. **Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

ROSSI, P. **Os filósofos e as máquinas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

TUCK, R. **Hobbes**. Oxford, UK: University Press, 1989.

VERNANT, J. P. **O Universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

A interpretação da palavra bíblica “espírito” por Hobbes e Espinosa

Sérgio Luís Persch

Universidade Federal da Paraíba

E-mail: slpersch@yahoo.com.br

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/01/2016.

Resumo: Hobbes e Espinosa interpretam a Bíblia de acordo com princípios metodológicos relacionados com o método geométrico empregado na filosofia e com a concepção geométrica de espaço. Um caso exemplar em que isso se verifica é a interpretação da palavra *spiritus*. A partir de um exame da maneira como cada um deles interpreta a palavra *spiritus*, podemos reconhecer, em traços fundamentais, a diferença entre ambos no que diz respeito ao uso de procedimentos geométricos em filosofia e à concepção geométrica de espaço.

Palavras-chave: Método geométrico. Bíblia. Filosofia. Espaço.

The interpretation of the biblical word “spirit” by Hobbes and Spinoza

Abstract: Hobbes and Spinoza interpret the Bible according to methodological principles related to the geometric method used in philosophy and to the geometric concept of space. An exemplary case in which this is happening is the interpretation of the word *spiritus*. From an examination of how each interprets the word *spiritus*, we can recognize, in fundamental characteristics, the difference between them, in respect to the use of geometric procedures in philosophy and the geometric concept of space.

Keywords: Geometric method. Bible. Philosophy. Space.

1 Considerações introdutórias

Em 1651, Hobbes publica, na Inglaterra, o *Leviatã*. Espinosa publica na Holanda, em 1670, o *Tratado teológico-político*, no qual declara expressamente que é leitor da obra de Hobbes. Ao

longo do Tratado, encontra-se uma evidente intenção de diálogo, intercâmbio e confronto de ideias, embora os dois filósofos jamais tivessem a oportunidade de se envolver mutuamente num debate. Alguns comentadores afirmam que o Teológico-político visa Hobbes como primeiro destinatário (CHAUI, 2003). Há, portanto, motivos para se fazerem comparações profícuas de diversas passagens das duas obras.

Flagrante circunstância em que se nota a elaboração do Teológico-político suceder a uma leitura do Leviatã está na maneira como ambos os autores tratam da interpretação da Escritura. Grande parte das passagens que Hobbes cita são retomadas por Espinosa.

Pretendo, neste artigo, descrever um contexto específico dessa interpretação, comparando o capítulo 34 do Leviatã e o capítulo 1 do Tratado teológico-político. Nesses respectivos capítulos, os dois autores procuram dar uma explicação razoável acerca da noção de espírito, que na Escritura recebe uma variedade muito grande de significações. O que pretendo mostrar é que a interpretação que Hobbes e Espinosa fazem da palavra espírito obedece a recursos metodológicos e pressupostos filosóficos básicos que ambos os autores estabelecem. Ela, portanto, serve para exemplificar esses traços básicos do método e do compromisso com determinado princípio. Começarei apontando-os de maneira sumária, para que em seguida possa ser atestada a sua presença explícita ou implícita no tratamento que esses filósofos dão, enquanto intérpretes da Escritura, à palavra espírito.

De Hobbes, quero sublinhar que “O espaço é a primeira das noções fundamentais de sua filosofia... Existir é existir no espaço, é ser corpo em movimento” (HOBES, 1979, p. 12). Insistindo nesse princípio, ele se confronta com os autores racionalistas que afirmam a realidade de uma substância pensante, a qual, juntamente com a substância extensa, seria constitutiva da natureza humana: corpo e alma. Na sua própria explicação da natureza humana, Hobbes afirma: “uma coisa que pensa é alguma coisa corporal” (HOBES, 1979, p. 11). Em seguida, ele deduz da natureza corpórea a imaginação, a memória, o pensamento e, enfim, o espírito, que “não será outra coisa senão um movimento em certas partes do corpo orgânico” (HOBES, 1979, p. 12). Hobbes então restringe o domínio de toda a ciência ao estudo dos efeitos dos corpos naturais e dos corpos políticos. A “metafísica”, enquanto ciência, não é possível.

Não quer dizer que Hobbes negue Deus e certas verdades da fé, como aquela de que Deus tenha criado o mundo do nada. Mas a filosofia há de se restringir à investigação do mundo corpóreo, e Deus, não sendo um corpo, não pode ser objeto de investigação.

As Escrituras foram escritas para mostrar aos homens o reino de Deus, e preparar seus espíritos para tornarem seus súditos obedientes; deixando o mundo, e a filosofia a ele referente, às disputas dos homens, pelo exercício de sua razão natural (HOBES, 1979, p. 49).

No que diz respeito à filosofia, qualquer “questão difícil, como a Trindade, a Divindade, a natureza de Cristo, a Transubstanciação, o livre arbítrio, etc., não é de forma alguma inteligível”. (HOBES, 1979, p. 50)

Em contrapartida, costuma-se chamar dualismo substancial a doutrina filosófica que sustenta serem extensão e pensamento duas substâncias diversas. Característica que não pode ser atribuída tal qual a Espinosa, porque ele afirma haver uma só substância constituída de infinitos atributos, dentre os quais, pensamento e extensão. Isso é desenvolvido na *Ética*. Para Espinosa os atributos – cada um deles infinito em seu gênero – são constituintes da essência da substância, que é absolutamente infinita. Dela resultam todas as coisas em infinitos modos, conforme consta nas proposições 15 e 16 da primeira parte da *Ética* (ESPINOSA, 2015) Cada ser singular é uma parte da substância única e se exprime por cada um dos atributos. Sob o atributo extensão, é coisa extensa; sob o atributo pensamento, é ideia. A coisa não é causa da ideia, nem a ideia é causa da coisa; todavia, na proposição 7 da segunda parte da *Ética* lemos que “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (ESPINOSA, 2015, p. 135). Esses são alguns pontos importantes da filosofia de Espinosa e, a partir deles, quero sublinhar duas diferenças gerais com relação a Hobbes.

Espinosa afirma expressamente que é possível ter um conhecimento da natureza divina. Tanto que a primeira parte da *Ética* trata do conhecimento de Deus, cuja definição é dada logo de início. O autor do *Leviatã*, como já foi dito, nega tal possibilidade, bem como, a pertinência de qualquer questão metafísica, pois a filosofia se restringe a buscar o encadeamento causal da

natureza, isto é, das coisas físicas. A despeito de sua obviedade, a diferença não é simples, pois para Espinosa Deus e natureza são o mesmo – não há uma substância metafísica e outra física. A diferença proporciona antes um diálogo entre os dois autores, como será também o caso da questão mais específica na qual me deterei mais adiante.

Segunda diferença: Espinosa concebe extensão e pensamento como duas realidades absolutamente distintas, ao passo que em Hobbes, uma coisa pensante (e só a partir dela é que se pode falar de ideias) é sempre um “corpo pensante”. Ou seja: a natureza toda é corpórea – tudo o que existe é corpo e o pensamento não é senão a modificação de um corpo determinado. Essa é outra diferença abissal, óbvia mas igualmente complexa, pois para Espinosa, um indivíduo singular da natureza, como por exemplo um homem, é uma mesma coisa que se exprime pelo atributo extensão (corpo) e pelo atributo pensamento (mente). Também aqui a divergência proporciona um possível diálogo.

Há que se tomar o máximo de cuidado, segundo Espinosa, para não confundir pensamento e extensão, mente e corpo. É o que Espinosa chama atenção, no Tratado da emenda do intelecto, para o caso dos estoicos: imaginaram de modo bastante perspicaz a natureza dos corpos, desde os mais compactos até os mais sutis, mas quando se puseram a explicar a natureza da mente, confundiram-na com as partes mais sutis da extensão (ESPINOSA, 1966). Um confronto parecido, Espinosa trava com Hobbes no que diz respeito à expressão bíblica “espírito”, que para ambos os autores significa originariamente uma natureza corpórea. Enquanto se restringe a descrevê-la como modificação do atributo extensão, Espinosa assemelha-se a Hobbes, no sentido de buscar a complexidade da extensão, isto é, da natureza corpórea. Todavia, Espinosa jamais concordaria em afirmar que uma “coisa pensante” ou o próprio pensamento é corpóreo.

A solução buscada por ambos os autores para o significado de “espírito” é dependente do estudo que eles realizam acerca da natureza corpórea. Isso se pode explicitar a partir de uma leitura do capítulo 34 do *Leviatã* e do capítulo 1 do Tratado teológico-político. Dessa forma também se podem notar as divergências no ordenamento dos assuntos, que no resto são bastante similares de um texto para outro. Em Espinosa é bastante usual a tomada de distância com

relação a um autor lido a partir de um reordenamento dos assuntos. Vejamos, pois, primeiro, o que escreve Hobbes, no capítulo 34 do *Leviatã*, acerca do significado de espírito na Escritura e, em seguida, como Espinosa examina a palavra espírito no seu capítulo acerca “Das profecias”, o primeiro capítulo do Tratado teológico-político.

2 Aspectos da interpretação de Hobbes

O que, em primeiro lugar, é preciso examinar nas Escrituras é, segundo Hobbes, o uso das palavras mais ambíguas, que é o caso das palavras corpo e espírito. Na escolástica, essas palavras teriam sido levadas de maneira inadequada ao estatuto de substâncias corpóreas e incorpóreas.

Pela palavra corpo, Hobbes entende “o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou um lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos o universo” (HOBBS, 1979 p. 231), que é a soma de todos os corpos. Qualquer pedaço ou parte do universo é, portanto, um corpo. Assim está dada o que se pode considerar uma concepção geométrica de corpo. Além dela, há também uma concepção física, segundo a qual “os corpos estão sujeitos à mudança, quer dizer, à variedade da aparência para os sentidos das criaturas vivas” (HOBBS, 1979, p. 231). É assim que o percebemos em movimento, frio ou quente, duro ou mole etc. Nesse sentido é que o corpo “se chama também substância, quer dizer, sujeito, a diversos acidentes” (HOBBS, 1979, p. 231). Nota-se, portanto, que a concepção “geométrica” é primária e a concepção “substantiva” é secundária, porque depende dos acidentes aleatoriamente percebidos pelos nossos sentidos. Denomina-se substância o que se considera que subjaz a esses traços acidentais que percebemos. A noção de substância é decorrente da maneira como nós percebemos os corpos. Além de ser ela como que uma noção de terceira ordem, não é possível que consista num conceito mais abrangente que a noção de corpo. À medida que substância é corpo percebido, os dois conceitos são equivalentes. Por isso, diz Hobbes, “substância incorpórea são palavras que, quando reunidas, se destroem uma à outra, tal como se alguém falasse

de um corpo incorpóreo” (HOBBS, 1979, p. 231).

Os sentidos, contudo, dão-nos ensejo a percebermos corpos variados segundo acidentes opostos, como duro e mole, denso e rarefeito. Dessa forma, por força do hábito, considera-se prioritariamente nos corpos os traços que exercem maior pressão sobre a nossa sensibilidade. Quando nos dispomos a pensar num corpo exemplar, tendemos a pensá-lo como sólido. Ao contrário, uma matéria sutil como o ar, que envolve o corpo sólido, costuma não ser imaginada como corpo, uma vez que não é imediatamente discernida pelo tato ou a visão. Dali decorre que “na linguagem comum ar e substâncias aéreas não costumam ser tomados como corpos, mas chama-se-lhes vento ou hálito (na medida em que se sentem os seus efeitos) ou espíritos (porque os mesmos em latim são chamados spiritus) (HOBBS, 1979). Os chamados espíritos animais consistem na substância aérea que dá vida e movimento às criaturas. Um corpo vivo ou animado, portanto, é um corpo não inteiramente compacto que está penetrado de espírito.

A mistura dessas duas substâncias aparentemente opostas, tais como de fato se encontram em nossos corpos, está também na origem do mecanismo corpóreo complexo que possibilita a percepção e a imaginação de coisas fora de nós. Então ocorre de podermos também imaginar coisas, como se elas estivessem fora de nós, mas que na verdade não possuem realidade alguma fora da nossa imaginação. São, na verdade, fenômenos de reflexão (como num espelho), podem ser provenientes do destempero cerebral, ou então sonhos de um cérebro adormecido etc. Em suma, essas imagens somente indicam um estado de coisas real no interior do nosso organismo, mas não uma realidade externa a nós. Entretanto, a incapacidade de percebermos habitualmente a maneira como os espíritos animais habitam um corpo aparentemente opaco, transforma-se agora na licenciabilidade imaginativa de conferir uma realidade efetiva a essas imagens provenientes da nossa só imaginação. Desatentos ao conhecimento das suas causas, os homens são persuadidos,

[...] alguns a chamar-lhes corpos, pensando que são feitos de ar tornado compacto por um poder sobrenatural, dado que a vista os julga corpóreos, e outros a chamar-lhes espíritos, porque o sentido do tato nada discerne no lugar onde aparecem e que seja capaz de resistir à pressão dos dedos (HOBBS, 1979, p. 254).

São, pois, esses os dois sentidos básicos da palavra espírito: um corpo sutil imperceptível e um espectro fantasmagórico. Além deles, há um vasto uso metafórico dessa palavra, que para Hobbes é natural e legítimo na medida em que indica disposições anímicas ou mentais dos homens: espírito de contradição, espírito impuro, espírito perverso, espírito de sabedoria e espírito de Deus (enquanto tendência para a piedade). Entretanto, a noção bíblica de que Deus é espírito, proveniente e resultado sumo da noção de espírito como um espectro fantasmagórico, resta incompreensível para Hobbes. Deus, um ser do qual nós homens não podemos formar um conhecimento, não pode ser um espírito, pois nesse caso Ele seria, de alguma forma, corpo.

Feito esse esclarecimento terminológico, Hobbes passa a examinar o uso da palavra espírito em diversas passagens da Escritura. Em primeiro lugar, ele cita uma passagem do começo do Gênesis: “O Espírito de Deus pairava sobre as águas”. Essa expressão, Hobbes a considera problemática, porque se trata do caso especial em que “espírito de Deus” se confunde com o próprio Deus.

Se aqui por Espírito de Deus se entender o próprio Deus, está-se atribuindo movimento a Deus, e conseqüentemente lugar, o que só é inteligível quanto aos corpos, não quanto às substâncias incorpóreas. Assim, esta passagem está acima de nosso entendimento, que é incapaz de conceber nada que se mova e que não mude de lugar, ou que não tenha dimensões; e tudo o que tem dimensões é corpo (HOBBS, 1979, p. 234).

Espírito divino é, portanto, uma expressão contraditória pelo ponto de vista filosófico; seria o mesmo que falar num “corpo incorpóreo”. Hobbes, porém, encontra na sequência da narrativa da própria Escritura uma explicação plausível para a expressão “espírito de Deus”:

[...] o significado dessas palavras entende-se melhor numa passagem semelhante, Gen 8, 1. Quando a terra estava coberta pelas águas, como no princípio, e Deus pretendia fazê-las baixar, para descobrir de novo a terra firme, usou estas palavras: Quero levar meu Espírito sobre a terra, e as águas diminuirão. Nesta passagem, deve entender-se por Espírito um vento (que é um ar ou espírito movido), que

poderia ser chamado, como na passagem anterior, o Espírito de Deus, porque era obra de Deus (HOOBES, 1979, p. 234, grifos meus).

O autor do *Leviatã* não questiona filosoficamente o ato da criação pelo qual Deus teria feito o mundo ou pelo qual teria baixado as águas após o dilúvio, uma vez que a filosofia, segundo ele, há de se limitar ao mundo. Assim como Deus é incompreensível, também o é seu ato da criação. Se por uma afirmação de fé considera-se que do nada surgiu algo, à filosofia resta se ocupar com esse algo – uma natureza corpórea.

Até aonde se pode entendê-lo, segundo Hobbes, o espírito não é outra coisa senão um vento. Na passagem bíblica em questão, certa disposição corpórea do mundo permite considerá-lo dividido em duas regiões distintas, uma líquida e outra aérea. Na explicação tomada do capítulo bíblico sobre o dilúvio (Gen 8, 1), um movimento intenso do ar fez com que as águas se deslocassem e permitissem ao homem novamente habitar a terra. Nesse sentido, Hobbes admite, enquanto uma questão de fé e de submissão, que Deus interfere na distribuição e divisão dos elementos que permitem a existência de seres organizados e vivos. Embora não seja questão que possa ser resolvida cientificamente, Hobbes supõe nesse caso, enquanto objeto da fé, um Deus criador à semelhança do ser humano, relativamente ao ato de unir e separar corpos de diversas maneiras. Essa é a diferença, em termos de compreensibilidade, entre Gênesis, cap. 1, vers. 2 e Gênesis, cap. 8, vers. 1. No primeiro caso, Deus parece se confundir com a própria natureza corpórea expressa pela palavra espírito. No segundo caso, Deus é somente o agente de uma nova organização dos elementos, que volta a tornar possível a vida do homem sobre a terra após o dilúvio. Esse agente, todavia, não é um ser deste mundo e também não é objeto passível de conhecimento humano.

Uma vez removido o Deus do universo corpóreo, pode-se interpretar a palavra espírito, nas suas mais diversas acepções, como uma graça, um dom divino (nos casos em que ele é benéfico ao ser humano). Nesse sentido, espírito pode ser entendido como uma disposição determinada da “substância corpórea”, ou seja, da extensão, sendo conatural a todas as coisas e, em particular, ao homem, cuja essência não deixa de ser corpórea. O “espírito”, em muitos casos, pode ser considerado como o elemento vital e

gerador das criaturas. Ele possibilita a vida e, com ela, o ânimo, a virtude, a coragem e inclusive a sabedoria humana, conforme lemos na seguinte passagem:

[...] onde o profeta diz ao falar do Messias: O Espírito do Senhor irá habitar nele, o Espírito da sabedoria e do entendimento, o Espírito do conselho e da firmeza; e o Espírito do temor ao Senhor. Onde manifestamente não se quer falar de outros tantos fantasmas, mas de outras tantas graças eminentes que Deus lhe daria (HOBBS, 1979, p. 235, grifo meu).

Na sequência, Hobbes enumera os demais usos da palavra espírito. Num segundo sentido, “espírito de Deus” significa o dom da inteligência conferido especialmente a certos homens. Em terceiro lugar, significa um afeto muito grande, como o zelo, a coragem ou a ira incomuns que certos profetas manifestam. “Espírito de Deus” significa, em quarto lugar, uma visão tida em sonhos ou formada a partir de uma determinada excitação do corpo do profeta.

Numa quinta acepção, “espírito de Deus” significa a vida insuflada nos seres vivos ou o ânimo inerente aos seres animados. Em sexto lugar, espírito significa a autoridade política conferida a um ou mais homens, a quem os súditos devem se submeter. Em sétimo e último lugar, significa um corpo aéreo visto fora da imaginação de quem o vê. Esse último significado é o mais problemático, justamente porque leva a pensar em corpos, isto é, coisas extensas que existiriam fora da nossa imaginação, quando na verdade são somente frutos da nossa imaginação, causados pelo modo como o espírito existe nas partes do nosso organismo. Hobbes argumenta que essa projeção nada tem a ver com a efetiva realidade do mundo físico. Veremos que o mesmo ocorre com o sétimo sentido que Espinosa identifica no uso da palavra espírito, contudo, em termos bem diversos.

3 Aspectos da interpretação de Espinosa

A análise da palavra espírito não é feita no começo do capítulo I do Tratado teológico-político, que trata das profecias. De começo, Espinosa examina o que são profecias e profetas, qual a relação das

percepções proféticas com a luz natural e quais são os diferentes tipos de profecias que podemos identificar na Escritura. Com essa tipologia, Espinosa dá a prova de que todo o conhecimento profético é conhecimento imaginativo.

Feito isso, ele passa a examinar a palavra espírito. Esse exame se constitui como que o núcleo do capítulo I. E, de fato, Espinosa pretende encontrar nessa expressão um sentido filosófico fundamental, que ultrapassa o conhecimento imaginativo das profecias. Da mesma forma, com esse exame da palavra espírito, Espinosa busca o sentido efetivamente autêntico da Escritura, na medida em que, de acordo com o seu pressuposto metodológico, as palavras tomadas em si próprias não são corrompidas. O que muitas vezes está corrompido é o sentido delas em decorrência do seu uso nas mais diferentes locuções e narrativas. Segundo Espinosa, a usurpação da Escritura se dá no plano de discursos tardios, não na impressão originária do sentido das palavras.

Uma vez que “espírito de Deus” é uma locução, necessário se faz, em primeiro lugar, examinar o que se entende por espírito, para depois investigar o que se pretende nas locuções em que se liga a palavra “espírito” à palavra “Deus”.

Espinosa parte do uso da palavra hebraica *ruagh*, sem referi-la a qualquer contexto ou uso específico da Escritura. “A palavra espírito (*vox ruagh*) no sentido genuíno, como se sabe, significa vento” (ESPINOSA, 2003, p. 23) Ela corresponde, pois, à palavra *spiritus*, no sentido de nos fornecer uma imagem da extensão na sua forma mais transparente. Feito esse esclarecimento terminológico de antemão, Espinosa, à semelhança de Hobbes, enumera diversos usos da palavra espírito, no sentido de ser aquele elemento inacessível aos olhos e ao tato, mas que se sabe habitar o corpo humano. (1) O primeiro e mais genuíno uso é hálito. (2) Em segundo lugar, espírito significa ânimo ou respiração. (3) A partir disso, adquire também o sentido de animosidade e forças. (4) Dali, por sua vez, derivam-se as noções de virtude e aptidão. (5) Em seguida, da noção de aptidão deriva-se a de sentença do ânimo, a partir da qual também se designam todas as paixões, donde ao mesmo tempo é “usurpado” para significar vontade, decreto, apetite e ímpeto. Consequentemente, desse uso também são derivadas todas as paixões designadas com a palavra espírito, tais como a soberba, a humildade, o ódio, a melancolia etc. É importante notar a complexidade desse quinto sentido, e o uso

ambivalente da palavra espírito. Além disso, por se falar em aptidão nos mesmos termos em que se fala de virtude, acaba-se por postular a mente como sujeito dessa aptidão. Dessa forma, o quinto sentido se exprime por uma locução: sentença de ânimo; e enquanto tal, pode ser diversamente ‘usurado’ para se falar de uma vontade livre, de decreto – propriedades que Espinosa nega tanto no homem quanto em Deus. (6) Num sexto sentido, a palavra *spiritus* significa a própria mente ou alma, compreendida inadequadamente (segundo Espinosa) como separada e alheia ao corpo. (7) Por último, espírito significa as partes do mundo “em virtude dos ventos que delas sopram e ainda os lados correspondentes a qualquer coisa que correspondem àquelas partes” (ESPINOSA, 2003, p. 28). Dessa forma, Espinosa chega, com o sétimo e último sentido, ali de onde Hobbes partiu, a saber: a realidade do mundo, tal como se o supõe criado por Deus (Hobbes) ou tal como o percebemos segundo coordenadas geográficas e medidas geométricas (Espinosa).

No percurso realizado por Espinosa cumpre sublinhar algumas características. Conforme o uso genuíno da palavra espírito, ele se refere literalmente ao *conatus*: o desejo ou força das coisas em perseverar na sua existência. Porém, na medida em que se passa a designar com a palavra espírito as faculdades ligadas especificamente à mente, acabando por identificá-lo com a própria mente, instaura-se um dualismo pelo qual se torna impossível o conhecimento do corpo e do mundo extenso em geral. Com efeito, as partes do mundo, determinadas conforme os quatro ventos, e os instrumentos de medida para determinar os lados de qualquer coisa consistem nisso que se pode dizer acerca da extensão pelo puro pensamento. Segundo Espinosa, essa maneira de perceber as partes do mundo e de reconhecer as dimensões das coisas é tão alheia à realidade extensa em si própria, quanto o corpo aéreo visto fora da imaginação para Hobbes. É nesse sentido que Espinosa traça uma equivalência de sua série de exemplos com a de Hobbes, culminando com o aspecto problemático do sétimo e último sentido.

As maneiras como algo é atribuído a Deus na língua hebraica também são múltiplas. E tais como as derivações da palavra espírito, há, segundo Espinosa, uma espécie de usurpação do sentido originário da expressão. Diz-se, em primeiro lugar, que algo é de Deus porque pertence à natureza de Deus ou é parte dele; em seguida, porque está sob o poder de Deus e age segundo a sua ordem; depois, porque é

dedicado a Deus e, enfim, porque é um legado da tradição profética.

Conforme já foi notado, Espinosa começa examinando a palavra “espírito” e somente depois trata da expressão “espírito de Deus”. Portanto, ele não remove tão bruscamente o complemento “de Deus” para tratar de “espírito” como uma coisa meramente física; pelo contrário, veremos que ele visa mostrar o caráter problemático do complemento “de Deus” evocado em certas passagens bíblicas.

Em oposição a Hobbes, que resolve imediatamente o sentido da expressão “espírito de Deus”, removendo o complemento “de Deus” e dando a entender o “espírito” como um corpo ou acidente corpóreo, Espinosa começa listando todos os significados da só palavra “espírito”. Em seguida ele lista as maneiras como na Escritura uma coisa se refere a Deus. Por fim, ele analisa os significados da expressão “espírito de Deus”.

Quanto ao modo como uma coisa se refere a Deus, Espinosa apresenta expressões claramente problemáticas pelo ponto de vista filosófico, porque implicam numa certa percepção antropomórfica da natureza divina. Por exemplo, diz-se “de Deus” o que está ao alcance do seu poder e age segundo a sua vontade. Também se diz “de Deus” o que o homem a Ele dedica, como no caso um templo. A expressão também é usada para exprimir coisas em grau superlativo, como “montes de Deus”, “destruição de Deus” etc., e, finalmente, para indicar milagres, isto é, fatos que de modo algum se explicariam pela razão, que estão fora do alcance dos homens. Acaba-se, pois, atribuindo a Deus algo que se considera sobrenatural ou então contrário à natureza e à capacidade natural de conhecimento dos homens.

A expressão “espírito de Deus” que aparece no início do Gênesis (a mesma citada por Hobbes) possui justamente esse sentido de se referir a algo inatingível e incompatível com a natureza humana. Para tanto, Espinosa antepõe a ela uma passagem exemplar retirado de Isaías, 40, 7, interpretando-o desta forma: “o vento de Jahwé soprou sobre ele, isto é, vento extremamente seco e funesto” (ESPINOSA, 2003, p. 28, grifo meu). Dali se deixa antever uma oposição entre espírito e natureza. Os qualificativos “seco” e “fatal” denotam que nesse caso o espírito é estranho à natureza, contrário a ela. Pelo contexto da narrativa (Bíblia de Jerusalém, p.1422 n. ‘q’) podemos entender que o referido vento seco tem a função de assolar todo ânimo natural dos homens, percebido como malévolo e contrário à vontade divina, de forma que se faz alusão à necessidade de elimi-

nar neles os apetites, os pecados e as paixões, pelo que finalmente se prova que a palavra de Deus subiste à existência passageira dos homens. Notemos a oposição entre a ideia desse vento seco e fatal, e a noção de hálito, derivada de vento, como espírito vivificante, ânimo que assegura a vida de um ser. Na locução citada de Isaías, o “espírito de Deus” é apresentado como uma força destruidora, incompatível com as criaturas. Ele se assemelha ao “vento de Deus (ou seja, vento fortíssimo) que se movia sobre a água” do Gênesis, antes da criação das coisas particulares e do homem. Com a escolha desse par de exemplos, Espinosa também produz um efeito retórico de oposição relativamente ao modo como Hobbes interpreta o ponto de partida do Gênesis. Como vimos, este o relacionou com uma passagem da narrativa do dilúvio, na qual Deus interferiu na natureza para restaurar nela as condições de sobrevivência do homem. Espinosa, por sua vez, ao relacionar a mesma passagem do começo do Gênesis com as profecias apocalípticas de Isaías, acentua o aspecto da dicotomia entre a vontade divina e o estado natural das coisas do mundo, dando a entender que o mesmo conflito de paixões que vê o espírito de Deus como um poder estranho que se impõe à natureza e uma ameaça aos homens é o que leva os homens a supô-lo como transcendente ao mundo.

4 Considerações finais

Resta examinar os sentidos divergentes que os dois autores conferem a uma mesma afirmação da Escritura. Ambos oferecem soluções, nas quais subjazem os problemas filosóficos inicialmente apontados, quais sejam: a) para Hobbes, um limiar separa a filosofia e os problemas teológicos absurdos por um ponto de vista filosófico – o mundo físico, passível de conhecimento e Deus, um mistério impossível de ser abordado racionalmente; b) ainda em Hobbes, o pensamento é uma modificação da natureza corpórea, não existindo, para além desta, realidade alguma; c) para Espinosa o intelecto humano é capaz de conhecer a natureza divina; d) ainda em Espinosa, extensão e pensamento são dois atributos realmente distintos, de forma que entre eles não há nenhuma relação causal.

A comparação das duas maneiras de interpretar a palavra espírito permite tirar algumas conclusões.

Para Hobbes, a expressão “espírito de Deus”, caso se intente com ela exprimir a natureza divina, é destituída de significado. Porém, se espírito for considerado uma criatura de Deus e, enquanto tal, tratado como algo extenso e corpóreo, é possível investigá-lo filosoficamente. Espinosa parte da palavra espírito, cujo significado é algo substancial, ou, para precisar a linguagem, um modo infinito da substância. Dali ele sinaliza com a palavra espírito diversas afecções corpóreas, inclusive paixões conflituosas que provocam nos homens impotência, fraqueza e sentimentos contraditórios, como o amor mesclado de ódio, a benevolência afetada de ciúme etc. Justamente no seio dessas paixões surge o primeiro significado da expressão “espírito de Deus”, como um espírito funesto que assola o ânimo dos homens. A expressão “espírito de Deus” é posterior à noção de “espírito” e, surgida do conflito das paixões, ela é contraditória.

A despeito da diversidade dos princípios, Espinosa segue Hobbes no exame crítico da palavra “espírito”. Em oposição ao autor do Leviatã, Espinosa afirma que o pensamento é realmente distinto da extensão e que o intelecto humano pode conhecer Deus. Porém, a expressão “espírito de Deus” nada ajuda para esse conhecimento. Não obstante, uma vez que a extensão também é constitutiva da essência divina, o exame da palavra “espírito” não deixa de servir, simultaneamente, para explicitar a natureza divina da “substância corpórea”, o que para Hobbes seria insistir numa asserção absurda.

Referências

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Antigo e Novo Testamento. Tradução... 9. impr. São Paulo: Paulus, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

ESPINOSA, B. de. **Ética**. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. **Tratado da reforma da inteligência**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

ESPINOSA, B. de. **Tratado teológico-político**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.

ESPINOSA, B. **Correspondencia**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

A pergunta de Spinoza

Alex Leite

Professor Adjunto da Universidade Estadual da Bahia – UNEB/BA

E-mail: alexjeq@hotmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: O objetivo principal deste artigo é demonstrar que a iniciação filosófica de Spinoza começa com uma pergunta a respeito do *bem verdadeiro*. É uma pergunta apresentada aos leitores no *De Intellectus*. Dois interesses animam a indagação: 1) alterar a maneira como certos bens são desejados e 2) compartilhar uma investigação a respeito do que pode ser mais desejado.

Palavras-chave: Spinoza; pergunta; *TIE*; bem; iniciação.

Spinoza's Question

Abstract: The main goal of this article is to demonstrate that the Spinoza's philosophical initiation begins with a question about the *true good*. It is a question presented to readers in *De Intellectus*. Two interests instigate the question: 1) change the way certain goods are desired and 2) share a research about what may be more desired.

Keywords: Spinoza; question; *TIE*; good; initiation.

Spinoza, no *De intellectus*, pergunta qual é o nosso verdadeiro bem. (TEIXEIRA, 1966)¹. Trata-se de uma indagação que une o interesse do autor ao possível leitor já interessado em refletir sobre os bens mais estimados na vida em comum. A indagação possibilita um contato entre o autor e o leitor, mas isso desde que a relação entre o desejo e qual é o melhor dos bens se torne um problema.

Segundo Koyré (1994, p. XIX, XX), a indagação suscita o elo entre autor e o leitor porque o problema faz parte da experiência comum.² Já Rousset (1992, p. 149)³ observa que há o uso da primeira

pessoa no início do *De intellectus*. Há uso do *me* (postquam *me experientia*) como estratégia retórica e pedagógica. Assim, para ele, o modo da pergunta transforma a experiência individual em um problema que pode ser compartilhado pelo leitor.

Ora, a indagação torna-se tanto mais eficiente quanto mais se percebe o ponto de interseção entre o problema que ela resguarda e o interesse comum. E Spinoza procura pensar a partir de um ponto de interseção, pois a investigação sobre o nosso *verum bonum* poderá ser compartilhável.⁴ Para ele, a experiência de tal percurso poderá corresponder à fruição compartilhada de uma alegria maior.⁵

De fato, a pergunta a respeito do *verum bonum* abre um campo de interesse a respeito do que é mais útil desejar. Mas o elemento essencial que unirá esse campo é a exigência de conceber a noção do Ser perfeitíssimo.⁶ Ora, embora o *De intellectus* não trate de noções comuns, como sugere a hipótese de Deleuze (1981, p. 154),⁷ já ali se procura pensar a constituição da existência segundo um ponto de interseção em que a reflexão sobre o ético e o cognitivo poderá ser unificada. Certamente, o estilo do *De intellectus* não possui o caráter proposicional da *Ethica*. No entanto, o *De intellectus* abrirá a possibilidade de pensar as relações entre as coisas segundo a perspectiva de uma interseção essencial.⁸ Pensamento esse que não deixará de fora o conhecimento das diferenças, concordâncias e oposições⁹ entre as coisas. Ora, ao mesmo tempo em que a indagação sobre o *verum bonum* abre um campo de reflexão sobre o que é mais útil desejar, abre ainda o interesse de conhecer o ponto de ligação entre os seres humanos.

Ainda sobre a pergunta inicial do *De intellectus*, Lívio Teixeira (2004, p. XII) refere-se a ela como “uma angustiada indagação”.¹⁰ Há, sem dúvida, um aspecto tenso na indagação, uma vez que ela exige a percepção do próprio momento e a possibilidade de enveredar por um caminho ainda incerto.¹¹ É uma incerteza momentânea, nascida da indecisão de seguir um percurso que exigia a saída da passividade perante bens certos, para efetivar uma nova exigência afetiva. Assim, um sentido de transição emerge, e a indagação abre o caminho. A pergunta torna-se uma iniciação ao pensamento, uma vez que ela sintetiza a situação limite do autor. É um momento em que Spinoza avalia uma forma de ela ser instituída e a possibilidade de experimentar um novo caminho. Assim, a força da pergunta instaura uma fronteira entre a aceitação dos valores atribuídos aos bens dados e a reformulação desses valores.

Portanto, o ponto central da indagação é a sua capacidade de atuar logo no início do *De intellectus* como revelador de uma crise. A ideia de crise está intimamente ligada ao tema da decisão e à possibilidade da alegria contínua. Assim, surge gradativamente uma reflexão sobre como constituir um novo percurso existencial. E a característica marcante da crise é a percepção de que outro sentido a respeito da ordem dos bens se impõe em relação ao que comumente era aceito. É o momento em que uma nova exigência se impõe. Ora, operava-se dentro de uma forma instituída do desejo, e a possibilidade de alterar a forma emerge com uma determinada força. Assim, nasce a incompatibilidade entre o modo como frequentemente se desejavam certos bens e uma nova exigência do desejo. É uma passagem tensa. É tensa uma vez que não é mais possível operar segundo a forma vigente de desejar. De fato, outro modo de sentir e perceber os bens começa a ganhar espaço na mente. E a crise evoluirá no sentido de que um caminho mais árduo se abrirá na mesma medida em que o caminho anterior não poderá ser mais trilhado.

O caminho mais árduo será o da experiência do pensamento autônomo e o da organização existencial que possibilite o exercício pleno dessa experiência. Segundo Rousset (1992, p. 149), o pensamento que emergirá da crise promoverá uma reflexão ética. Para ele, trata-se, sobretudo, de uma descoberta que encaminhará Spinoza a uma vida do espírito.¹² Pensamos que o exercício do pensamento e a organização existencial são dois movimentos justapostos, mesmo que esse último seja silencioso. Não há trabalho do entendimento sem que as condições existenciais estejam em pleno acordo com o que tal atividade exige. A própria reflexão sobre o *verum bonum* envolverá a ideia de um novo uso dos bens mais frequentes e, conseqüentemente, outra forma de relação com esses bens.

O modo como o problema do *verum bonum* é colocado parece-nos retomar o sentido iniciático, já posto por Sêneca (2005, p. 19).¹³ Na exposição inicial do *De vita beata*, Sêneca lança uma problemática a respeito do que é o viver feliz. O tema exigirá uma investigação, e o modo como é colocado envolverá o acompanhamento de outra pessoa, no caso, ali, o irmão Galião. Trata-se de estabelecer um plano radical de investigação comum. Tanto o início do *De intellectus* quanto o do *De vita beata* possui um tom permeado pela dramaticidade da vida humana. Esse tom deve ressaltar que o valor do tema, seja o verdadeiro bem ou a vida feliz, encontra-se na possibilidade de

tornar o objeto de interesse do filósofo conveniente aos não-filósofos.

A ação de indagar o tema do *verum bonum* implica um sentido de pertencimento ao conjunto da vida corrente. Esse sentido é um elemento capaz de fazer-nos ultrapassar a condição de isolamento que a imaginação supostamente poderá forjar. Assim, a interlocução mediada pela questão do *verum bonum* resguarda um ponto de interseção, que interliga a vida humana. É o momento de ligação entre a experiência individual e o conjunto no qual estamos inseridos. Ora, a singularidade é tanto mais forte quanto mais o sentido de pertencimento é conhecido e compartilhado. Assim, podemos afirmar que a indagação é o marco de uma transição em que a verdade do ser se constituirá através da superação da individualidade abstrata, expressa por um eu, para apropriar-se de um sentido que se expressará como *summum bonum*,¹⁴ ou seja, como fruição compartilhada de percepções ativas.

Entretanto não é possível perceber o sentido de pertencimento sem observar um traço de tensão marcado pelo contraponto existente entre a noção vulgar de “bens supremos”¹⁵ e a noção de *summum bonum*. E não se trata de uma tensão entre os bens reais e o bem ideal; é, na verdade, um esforço de desativação do modo de desejar os bens mais frequentes como fins em si mesmos, para desejá-los como meios.¹⁶ A base dessa superação se encontra na percepção nascente do *verum bonum* e do *summum bonum*. Ora, o fato é que a mudança dos bens da condição de fins para meios altera no plano ético, a forma da relação com o outro. Nesse sentido, o recurso retórico¹⁷ usado por Spinoza, para aproximar o *De intellectus* de possíveis leitores, é uma estratégia de aproximação do outro, mediada pela reflexão, pelo entendimento. Enfim, a ação que a pergunta a respeito do *verum bonum* tende a produzir pode ser pensada como amizade, no sentido de interseção mediada pelo interesse de conhecer as condições de fortalecimento dos elos humanos e, assim, de fruição compartilhada de uma alegria liberada de toda tristeza.¹⁸

Notas

- 1 Cf. *TIE 1: constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum* / “decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro” (tradução Lívio Teixeira, 1966).
- 2 Cf. Alexandre Koyré. *Avant-propos*, 1994, p. XIX, XX: “Le thème *vero bono* [...] est, en effet, vieux comme le monde. Ce n’est pas son histoire personnelle que nous revele Spinoza. C’est l’expérience commune et général de l’homme”.
- 3 Cf. Bernard Rousset. *Commentaire*, 1992, p. 149: “En effet, une expérience peut être personnelle et avoir un contenu traditionnel [...] et ce *Je* sera tantôt réelement personnel, faisant état de l’homme Spinoza (on penserait à Montaigne), tantôt rhétoriquement personnel, faisant intervenir le philosophe Spinoza (on pense à Descartes), tantôt pédagogiquement personnel (un *Nous* comme *Je* commun avec le lecteur).
- 4 Cf. *TIE 1: et sui communicabile esset* / “et qui pôut se partager” (tradução Bernard Pautrat, 2009).
- 5 Cf. *TIE 14: mea felicitate*.
- 6 Cf. *TIE 49: Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis Entis perveniamus* / “Dès le début donc, il nous faudra veiller principalement à ce que nous arrivions le plus rapidement possible à la connaissance d’un tel Etre” (tradução Alexandre Koyré, 1994).
- 7 Cf. Gilles Deleuze. *Spinoza – philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981, p. 154: “En effet, il apparaît que les notions communes sont un apport propre de l’*Ethique*. Elles n’apparaissent pas dans les ouvrages précédents.”
- 8 Cf. *TIE 110: “deve-se estabelecer alguma coisa comum da qual derivam as propriedades das coisas”*.
- 9 *TIE 25, II: diferencias, convenientias, et oppugnantias*.
- 10 Cf. Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*; tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira, São Paulo: Martins Fontes, 2ªed., 2004, p. XI: “a reforma da inteligência começou com uma angustiosa indagação a respeito do Bem Supremo.”
- 11 *TIE 2: “deixar o certo pelo incerto.”*
12. Cf. Rousset, *Op. cit.* p. 148: “la Philosophie ne sera développé que dans la mesure où elle apporte une solution à la question du bien suprême, dans un enseignement moral, une *Ethique*. Elle ne pourra, également, pas consister en un renvoi à l’action: parce qu’il s’agit de jouir d’une félicité, elle renvoi à une vie de l’esprit, qui trouvera son repos dans l’immanence de la réflexion et de l’entendement.”
- 13 Cf. Sêneca, *Sobre a vida feliz*, tradução, introdução e notas de João Teodoro d’Olim Marote, edição bilingue, São Paulo, editora Nova Alexandria, 2005, p. 19: “Viver feliz, meu irmão Galião, todo mundo quer, mas ninguém sabe ao certo o que torna a vida feliz.”
- 14 Cf. *TIE 13*. A definição de *summum bonum* envolve a ideia de fruição compartilhada da *alegria contínua*. Fruir no sentido de experimentar com outros a alegria da descoberta do que é a união da mente e a *Natureza*.
- 15 Cf. *TIE 3: divitias scilicet, honorem, atque libidinem* / “riquezas, honras e sexo.”
- 16 Cf. *TIE 11: tanquam media*.
- 17 Cf. Theo Zweerman, 1993, p. 6: “comment *persuader* le lecteur d’effectuer cette transition en compagnie de l’auteur.”
- 18 Cf. *TIE 10: Sed amor erga rem aeternam, et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers* / “Mas o amor por uma coisa eterna e infinita nutre o ânimo unicamente de alegria, liberada de toda tristeza.”

Referências

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. **Spinoza**. Philosophie pratique. Paris: Minuit, 1981.

DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

MATHERON, A. Pourquoi le TIE est-il inachevé? **Revue de Sciences Philosophiques e Théologiques**, n. 71, p. 45-53, 1987.

_____. Les Modes de Connaissance du T.R.E. et les genres de connaissance de l'Éthique. In: COLLOQUE DE CERISY, Paris, 1988. (Spinoza, Science et Religion).

SANTIAGO, H. O mais fácil e o mais difícil: A experiência e o início da Filosofia. Em **Revista Conatus**, v. 1, n. 2, p. 37-41, 2007.

SÊNECA. **Sobre a vida feliz**. Tradução, introdução e notas de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005. Edição bilíngue.

SPINOZA, B. **Traité de la réforme de l'entendement**. Traduciton, introduction et commentaire de B. Rousset et J. Vrin. Paris: [s.n.], 1992.

_____. **Ética**. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007. Edição bilíngue latim-português.

_____. **Traité de la réforme de l'entendement**. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré. Paris: Vrin, 1994.

SPINOZA, B. **Tratado da reforma do entendimento**. Tradução Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1969. Edição bilíngue latim-português.

_____. **Tratado sobre a reforma do entendimento**. Tradução, prefácio e notas de António Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte, [21--?].

_____. **Traité de la réforme de l'entendement**. Introduction, traduction et commentaires par André Lécrivain. Paris: Flammarion, 2003.

_____. **Oeuvres complètes**. Traduction, présentation et notes par R. Caillois, M. Francês et R. Misrahi. Paris: Gallimard: Pléiade, 1954.

SPINOZA, B. **Oeuvres de Spinoza I**. Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964.

_____. **Obras incompletas**. Consultoria de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultura, 1997.

_____. **Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos**. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Madrid: Tecnos, 1989.

_____. **Tratado da reforma da inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ZWEERMAN, T. **L'introduction a la philosophie selon Spinoza**. Une analyse structurale de l'introduction du Traite de la Reforme de l'Entendement suivie d'un commentaire de ce texte. Louvain: Presses Universitaires

Nietzsche: o eterno retorno como alternativa à verdade metafísica

Kelly de Fátima Castilho

Professora do Instituto Federal de Farroupilha

E-mail: kelly.castilho@iffarroupilha.edu.br

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/01/2016.

Resumo: A tradição metafísica, segundo Nietzsche, se mostrou hostil e negadora da vida à medida que buscou uma verdade absoluta e postulou uma outra realidade, um outro mundo e uma outra vida melhor que esta. O presente artigo pretende abordar a crítica nietzschiana à concepção metafísica de verdade e apresentar o “eterno retorno do mesmo” enquanto uma alternativa a tais concepções. A verdade do eterno retorno- anunciada por Zarathustra- não é deduzida de premissas lógicas, tampouco se ocupa dos conceitos tradicionais, ela é dançante e vem exigir de nós o grande Sim à vida. Aceitar dionisiacamente a vida é celebrar o destino e amá-lo sem reservas.

Palavras chave: Nietzsche. Verdade metafísica. Eterno retorno. Verdade dionisiaca. Vida.

Nietzsche: eternal recurrence as alternative to the metaphysical truth

Abstrat: The metaphysical tradition, according to Nietzsche, has shown itself hostile and life denying as sought an absolute truth and postulated another reality, another world and another life better than this. This article intends to address the Nietzschean critique of metaphysical conception of truth and present the “eternal return of the same” as an alternative to such conceptions. The truth of eternal return – announced by Zarathustra- is not deducted from logics premises, nor takes care of the traditional concepts, it is flexible and requires us the great Yes to life. Accept life Dionysianly is to celebrate fate and love it unconditionally.

Keyword: Nietzsche. Metaphysical truth. Eternal return. Dionysian truth. Life.

1 Introdução

A filosofia de Nietzsche se apresenta enquanto um riso irônico e zombeteiro diante da tradição, arrastando consigo toda suposta seriedade com a qual a metafísica postula suas teorias e sistemas. A crítica desconstrutiva que o filósofo opera vai muito além de uma tentativa de melhorar ou reconstituir ou ainda reabilitar a metafísica segundo novos pressupostos. Ao contrário, a postura de Nietzsche como filósofo do martelo é clara: é preciso derrubar ídolos, destroçar verdades, crenças, deuses. É preciso destruir os templos de adoração nos quais se cultua a verdade, a moral, a ciência e a religião, mas, o que leva o filósofo a tal atitude? Por que ele percebe a necessidade de demolição e não de reformas internas à metafísica? A metafísica, que se insurge como templo de consagração e adoração à verdade, cultua ao mesmo tempo com extraordinária força o ódio instintivo contra a vida e seus pressupostos. Durante séculos os pensadores deixaram a doença guiar suas ideias e concepções, resultando daí o ódio e a vontade de vingança contra a vida, a vontade de negar, de dizer: Não a tudo o que é terreno e transitório. Provém daí o imperioso juízo de valor sobre a existência: a vida não vale nada! (NIETZSCHE, 2000)

E se essa vida e esse mundo são insuportáveis é preciso que se invente um outro mundo e uma outra vida. Se, por um lado, as características desse mundo e dessa vida limitam e condenam o homem à finitude, à falta de sentido, ao fluxo contínuo das coisas, por outro lado, o mundo do Além e da vida Eterna oferece paz, sossego, segurança. Essa invenção desviou a atenção de tudo o que é terreno, a vida foi destituída de sentido e o corpo considerado algo impuro e imperfeito. Aquilo que os cristãos chamam de vida eterna e de Reino dos céus, diz Nietzsche, não passa da mais terrível mentira inventada contra a vida e contra o mundo.

O filósofo alemão percebe que inverter a metafísica é ainda permanecer em seu terreno e assim indica-nos a necessidade de superação: superar as dicotomias de valores, fazendo desaparecer a dualidade entre mundo verdadeiro e mundo aparente, entre verdade e mentira; entre bem e mal.

Embora a exposição acima indique o aspecto corrosivo e destruidor da filosofia Nietzscheana é necessário considerar a destruição

como parte constitutiva de um projeto ainda maior de construção e que Nietzsche, declaradamente avesso às dicotomias dualistas, não vê esses dois aspectos de modo separado, mas como um único processo que pretende libertar a vida das amarras metafísicas, indicando um novo sentido e um novo peso para todas as coisas.

2 O eterno retorno do mesmo como o máxima aquiescência

Se a interpretação metafísica do mundo juntamente com a concepção cristã da existência fez o homem desviar-se da Terra para almejar um Além, trata-se agora promover a reconciliação do homem com esta vida e este mundo. Se as esperanças ultraterrenas fracassaram faz-se necessária a eclosão de uma nova compreensão do ser que se volte para o aqui e o agora, que nos faça compreender o sentido da terra. Que concepção seria essa, capaz de mudar o peso de todas as coisas e ainda fazer o homem se reconciliar com a vida? O pensamento do eterno retorno, - inspiração que Nietzsche teve durante uma caminhada em 1881 - se apresenta enquanto alternativa à pretensão metafísica de verdades absolutas. A parte corrosiva da filosofia de Nietzsche não pode prescindir da concepção do eterno retorno. Pensar que tudo retorna eternamente é exaltar e festejar o mundo, justamente o oposto do que fez a metafísica-platônico-cristã.

Querer que tudo retorne eternamente é a ideia que se contrapõe de modo decisivo à tradição metafísica que postulou uma outra realidade e tomou a vida como um caminho errado. É exatamente esse aspecto do eterno retorno que nos interessa aqui. Se por um lado Sócrates denigre a vida e a toma como doença, Nietzsche deseja o eterno retornar da mesma vida, dos mesmos desejos e problemas, de tudo o que há de grande, mas também de miserável na existência. Zaratustra na praça do mercado anuncia a necessidade de superação do homem: “o homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE, 2005, p. 36). O apelo nietzschiano feito pela boca de Zaratustra é um indicativo de que a concepção metafísico-cristã - que até então explicou e se colocou como verdade absoluta sobre o mundo - deve ser superada. Deve surgir aí um novo homem capaz de

suportar a morte de Deus e o fim dos valores transcendentais. Um homem que aceite e suporte a verdade do eterno retorno até em seus últimos desdobramentos.

O filósofo vê como problemática a interpretação que a metafísica fez da existência e isso porque foi uma interpretação negativa e hostil; porque negou e sobrepujou os princípios fundamentais da existência; porque estabeleceu o domínio irrestrito da razão em prejuízo dos instintos. Contra tudo isso, surge a doutrina do eterno retorno, não como uma ideia intelectual, ou uma exposição teórica que pretende reformular e polir conceitos tradicionais, mas como uma verdade terrível- que exige de nós uma nova postura frente à existência. É como desafio saído da boca de um demônio, que Nietzsche pela primeira vez fala do eterno retorno no parágrafo 341 da *Gaia Ciência*. Aí o demônio diz:

Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

Como vemos não se trata de uma exposição teórica – não que Nietzsche não o faça posteriormente, podemos encontrá-la em fragmentos póstumos, mas o que nos interessa aqui é justamente o aspecto do desafio que essa ideia coloca ao homem. Não é possível sermos indiferentes frente à possibilidade de que tudo irá retornar, ela suplica por uma postura e quer nos parecer que Nietzsche com a sua filosofia quer mudar os humores do mundo, quer ser vivido e não compreendido teoricamente. Tanto que ele se previne contra os que tomam Zaratustra ao pé da letra, não é isso que lhe interessa. Não é Zaratustra que devemos seguir, mas a nós mesmos. A doutrina de Nietzsche vem sugerir uma determinada postura, um certo *phatos* frente à existência. Aquele que aceitar o eterno retorno até os seus últimos desdobramentos, com a coragem de quem não deseja outra coisa senão a eterna repetição da vida, este sim estará colocado dionisiacamente frente à existência.

O filósofo alemão percebe o caráter selecionador da sua teoria e reconhece o terror que esta poderá causar em alguns, mesmo que

hipoteticamente a possibilidade do retorno é capaz de nos inquietar e nos transformar. Pode trazer a transformação dos sentimentos e perspectivas, mas também suscitar a ideia da eterna condenação. É preciso cultivar a coragem – qualidade exaltada por Zarastustra e não mais a esperança – virtude cristã, que espera por uma vida melhor.

O que seria uma postura dionisíaca, ou melhor, uma afirmação dionisíaca do mundo e da vida? Dionísio – o deus da desmesura, do amor e da morte, cujo rosto é uma máscara – vem dar nome ao que Nietzsche chama o supremo estado que um filósofo pode alcançar. Uma vez destronado o Deus transcendental e junto com ele os valores niilistas, surge uma nova maneira de pensar e fazer filosofia, que caracteriza-se não mais pela negação ou pela postulação de uma outra realidade, mas pela aceitação incondicional deste mundo e desta vida.

Essa é a resposta de Nietzsche à tradição, ele condena a metafísica por ver nela a maior ofensa aos princípios básicos da vida e apresenta uma interpretação do mundo, cuja exigência máxima é o amor à realidade terrena. “Dionísio contra Crucificado”: aí está a oposição, diz Nietzsche (NIETZSCHE, 1995). O martírio, o sofrimento é o mesmo, mas o sentido, o significado que adquire dentro de cada doutrina é bem diferente. Cristo sofre na cruz e oferece-se como sacrifício à humanidade: sacrifício este eternamente cobrado dos fiéis através da moralidade, da culpa e da má consciência. A interpretação cristã condena o homem a redimir-se de seus pecados e a tomar a vida apenas como uma passagem, cheia de sofrimento e desgosto. O cristão suporta o sofrimento em prol de uma vida melhor: a vida no paraíso. O homem dotado do phatos dionisíaco não é aquele que suporta o sofrimento com a esperança de que um dia ele se extinguirá, mas é aquele que sabe que a vida está preme de sofrimento e que nem por isso encontra objeção contra ela. A esperança no Além é substituída pela coragem de aceitar o sofrimento aqui e agora, tomando-o como parte constitutiva da vida: Dionísio é dilacerado no palco para fazer o espectador aceitar a dor e as contrariedades da vida. O cristianismo vê no martírio de Cristo o principal motivo para negar o mundo e vida.

3 A aceitação dionisíaca da vida

A concepção metafísica de verdade absoluta, assim como a interpretação cristã da existência, nada mais são do que expressões da vontade de potência e se elas se colocam como absolutas e irrefutáveis é justamente porque almejam mais poder, porque querem dominar tudo a sua volta, negando sua contingência e se colocando num sentido absoluto. Embora zombeteiro e irônico Nietzsche não é um destruidor cético que desacredita de toda interpretação do mundo. Segundo ele, toda interpretação é manifestação da vontade de potência. São os impulsos lutando por mais poder que fixam essas unidades e criam interpretações. O problema é quando estas são tomadas no sentido absoluto, quando real e irreal são ditos a partir de tais categorias e somente a partir delas. Quando uma interpretação, como é caso da metafísica, não se reconhece como tal.

Se o filósofo das montanhas denuncia a pretensão de verdade absoluta presente na tradição, certamente as suas doutrinas da vontade de poder e do eterno retorno farão todo o possível para se despirem dessa pretensão. O que torna sem sentido a pergunta pela verdade e pela verificabilidade das concepções nietzschianas. Mas isso também não deve significar que Nietzsche esteja apelando para a crença ou para um dogmatismo sem crítica. Significa que eterno retorno e vontade de potência são interpretações que se admitem como tais, que não reclamam para si a verdade absoluta. Mas, como falar de uma nova concepção do mundo sem cair nas amarras metafísicas? Que linguagem é capaz de fazer eclodir uma nova concepção do ser, que mudará o peso de todas as coisas?

Nietzsche está ciente da dificuldade que encerra a sua missão e somente depois de algum tempo confere a Zaratustra a difícil tarefa de falar do seu pensamento mais íntimo: o pensamento do eterno retorno. Contra as deduções lógicas e os conceitos racionais que a tradição utilizou durante milênios Nietzsche vem falar de inspiração. O seu pensamento mais radical encontra dificuldades e tropeça nas palavras – todas elas tão carregadas de crenças metafísicas. Zaratustra, o mensageiro alegre e dançarino precisa aprender a cantar, além do mais ele é “apenas poeta” e “apenas louco” e não tem compromisso com a verdade.

“Não fales mais, cante!” (NIETZSCHE, 2005, p. 143) esse é o conselho de Zaratustra a sua alma. Cantar significa não se preocupar com a verdade racional, não utilizar a linguagem, a não ser como música, como melodia, que entoava uma nova concepção do mundo e da vida. Cantar significa ver a linguagem como problema, a linguagem como cúmplice e instrumento propagador da metafísica: cada palavra carrega a ilusão da unidade, da fixidez dos conceitos e da identidade.

O mundo que Zaratustra vem proclamar é o mundo enquanto processo, enquanto força geradora e destruidora de si mesmo: composto de quantas de forças em permanente tensão, não cumpre nenhuma finalidade, não se submete a nenhuma força transcendente. Nesse caso, vida é criação contínua, que não admite substâncias e essências inalteradas, onde nada repousa eternamente em si, mas é unicamente esse movimento de criação e destruição contínua.

O descompromisso de Nietzsche/Zaratustra é com a verdade no sentido tradicional, ele tem também a sua verdade, nada lógica, nada deduzida de premissas, mas uma verdade acre e difícil de suportar. “A verdade fala em mim” Diz ele – “Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade” (NIETZSCHE, 1995, p. 109). O filósofo se coloca como um precursor na arte de desvendar a mendacidade que milenarmente a filosofia platônico-cristã instituiu.

Em *Ecce Homo* Nietzsche se diz o discípulo de Dionísio, com isso está reivindicando para sua filosofia o movimento de criação/destruição, quer afirmar esse mundo tal como ele é. O eterno retorno muda a nossa relação com o mundo e com a vida. Amor fati é o caminho da aceitação incondicional da vida: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo [...]” (NIETZSCHE, 1995, p. 51, grifo meu). Amor ao destino, amor ao que é, aqui e agora, não ao que virá em outra vida ou em outro mundo.

O eterno retorno não postula fins transcendentais e por isso mesmo é aterrador, pois faz repousar inteiramente sobre a vontade humana a construção do futuro, mas também a redenção do passado. Não há mais separação entre passado presente e futuro e com isso em cada ação repousa a maior responsabilidade. Eis aí o mais pesado dos pesos, cada instante carrega a senda da eternidade. Como não deveríamos estar de bem com a vida para

aceitá-la assim sem reservas? (NIETZSCHE, 2001) Não apenas uma vez, mas por incontáveis vezes. A verdade apresentada por Nietzsche não é uma ideia lógica e intelectiva e o motivo é simples: a vida não é um argumento lógico e o erro poderia fazer parte das suas condições. Vida é esse movimento de pura gratuidade que de lugar nenhum vai para lugar nenhum e que no auge de sua inutilidade deve ser amada, deseja, respeitada, aceita de forma dionisíaca, sem restrições ou objeções. Se Nietzsche desconstrói a tradição metafísica é porque vislumbrou uma interpretação da vida inúmeras vezes mais afirmativa, inúmeras vezes mais corajosa e ousada. E diante da morte Zaratustra indaga: “‘Era isso – a vida?’ Pois muito bem! Outra Vez!” (NIETZSCHE, 2005, p. 370, grifo do autor).

Referências

NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução Mario da Silva. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo**. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

A concepção de poder em Michel Foucault

Paulo Rodrigues dos Santos

Professor Adjunto do DCAA –
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

E-mail: santospros@yahoo.com.br

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: O texto traz uma aproximação ao poder em Michel Foucault. A concepção de poder como relações de poder ou relações de força posicionada como diferencial da teorização foucaultiana. Destaca-se o viés político do contributo foucaultiano, com a ampliação da visibilidade do funcionamento do poder à multiplicidade da vida social. A leitura de formulações de Foucault e de Gilles Deleuze delimita a abordagem. Tópicos complexos como liberdade, resistência, sujeito, estatização, poder estático, biopolítica, entre outros são abordados pontualmente. De fato, o artigo deseja instigar o interesse nas contribuições foucaultianas sobre o poder.

Palavras-chave: Poder, Sujeito, força, liberdade, poder estático.

The concept of power in Michel Foucault

Abstract: This paper approaches power in Michel Foucault. The concept of power as power relations or relations of force is presented as Foucault's theory's core. We highlight the political perspective of Foucault's contribution, which expanded the visibility of how power works within the multiplicity of social life. The scope of this paper is based on the reading of Foucault's and Gilles Deleuze's theorizations. Complex topics, such as freedom, resistance, subject, statization, static power, biopolitics, and others, are addressed one by one. In fact, this paper's main goal is to foster an interest in Foucault's contributions on power.

Keywords: Power. Subject. Force. Freedom. Static power

Introdução

O papel do intelectual é mudar alguma coisa no pensamento das pessoas. (FOUCAULT, 2006, p. 295).

As formulações foucaultianas relacionadas ao poder aportam inquietação, interesse e astúcia produtiva à sua filosofia, quiçá uma filosofia do desassossego. Sua concepção de poder, não obstante, decorridos mais de trinta anos de sua morte, está longe de exaurir sua vitalidade política perante o pensamento social contemporâneo. Com efeito, não trato aqui da recepção a Foucault, no Brasil ou alhures, exponho, não obstante, um contributo à renovação do interesse por esse legado perante aqueles que sabem que lutar não é preciso, mas contingencial.

Uma primeira distinção: a vasta e complexa reflexão sobre o poder em Foucault, suas pesquisas inovadoras sobre a formação da modernidade e o lugar e a natureza do político na sua constituição ultrapassam a especificidade dessa abordagem centrada em sua concepção de poder, esse dispositivo belígero. É desmedida a pretensão de exaurir uma questão com a complexidade das teorizações do poder em nosso autor e, de fato, passo ao largo de tal pretensão.

A concepção de poder em Foucault tem duplo desígnio: seu agenciamento no campo político, entendido como campo de experiência histórica das lutas sociais e seu desdobramento no plano ético, ética como liberdade, criada nos interstícios entre minoridade, maioria e autonomia. Trata-se de uma concepção renovadora do entendimento do que é o poder e capaz de gerar torção desestabilizadora nas bases reducionistas que fazem passar a inteligibilidade do poder sobre o domínio jurídico e econômico da instância estatal. O poder em Foucault é pensado como relação, ele raramente usa a palavra poder, mas a expressão - relações de poder - e quando usa a primeira é sempre no sentido da segunda. O poder pensado como relações de poder traz a ideia de força. Deleuze observa que:

O poder é precisamente o elemento informal que passa entre as formas de saber, ou por baixo delas. Por isso ele é dito microfísico. Ele é força, e relação de força, não forma. E a concepção das relações de forças em Foucault, prolongando Nietzsche, é um dos pontos mais importantes de seu pensamento (DELEUZE, 2008 p. 112).

A correspondência entre força e poder é direta. Poder é força. Segundo Deleuze (1991, p. 78), “[...] a força não está nunca no singular, ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de modo que toda força já é relação, isto é, poder: a força não tem nem objeto nem sujeito a não ser a força.”

De fato, é preciso ter em conta a dimensão estratégica das formulações sobre o poder em Foucault. Essa concepção não perfaz a efetividade do poder na vida social; as especificações que definem as relações de poder demarcam a realidade do que é propriamente essa relação e não todas suas possíveis manifestações. Com efeito, a análise do poder em Foucault desdobra-se em três planos: aquele das relações estratégicas, ou seja, das relações de poder; as relações de dominação e entre as duas as técnicas de governo. O poder atravessa o campo social e tem efetividade nessas três possibilidades. Temos aqui um aporte de inteligibilidade ao funcionamento das relações sociais na contemporaneidade que torna o contributo foucaultiano um marco na ressignificação do político.

A questão da subjetividade

Em *O sujeito e o poder*, Foucault (2007, p. 1), surpreende ao afirmar: “Meu propósito não foi analisar o fenômeno do poder, tampouco elaborar os fundamentos de sua análise, ao contrário, meu objetivo foi elaborar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos são constituídos em sujeitos” (p.1). A assertiva marca um diferencial nas reflexões sobre a condição do sujeito e sua imbricação à questão do poder. É preciso, contudo, cautela na recepção à revelação de primazia do sujeito em Foucault. Gros (2006) observa quanto a esse ponto:

O tom está dado, ainda que não devamos tomar muito literalmente estas declarações; Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, mas complica o estudo das governamentalidades com o cuidado de si. Em caso algum a ética ou o sujeito são propostos para serem pensados como o outro do político o do poder. (GROZ, 2006, p. 620).

A questão do sujeito e da subjetividade geraram divergências na recepção do terceiro e último Foucault¹ e leituras equívocas quanto ao posicionamento de Foucault sobre o sujeito. De fato, convém ter em conta a caracterização de Judite Revel (2005) desta matéria:

O pensamento de Foucault apresenta-se, desde o início, como uma crítica radical do sujeito tal como ele é entendido pela filosofia 'de Descartes a Sartre', isto é, como consciência solipsista e a-histórica, autoconstituída e absolutamente livre. O desafio é, portanto, ao contrário das filosofias do sujeito, chegar a 'uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. (REVEL, 2005, p.84).

Deleuze vê na subjetivação uma dimensão, para além do saber e do poder. A subjetivação corresponde a uma dobra na linha de força do poder, uma linha de fuga para o fora. Aqui não se trata de desassujeitamento, isso é: a ultrapassagem dos efeitos constitutivos do misto saber-poder sobre o sujeito, mas o alçar de uma superfície de inscrição - a vida como possibilidade - estética da existência, a vida como experiência artística. Deleuze (2008) esclarece:

– É difícil, apesar de tudo, dizer que a filosofia de Foucault é uma filosofia do sujeito. No máximo 'terá sido', quando Foucault descobriu a subjetividade como terceira dimensão. É que seu pensamento é feito de dimensões traçadas e exploradas sucessivamente, segundo uma necessidade criadora, mas que não estão compreendidas uma na outra. [...] O Poder delinea uma segunda dimensão irreduzível à do Saber, embora ambos constituam mistos concretamente indivisíveis; mas o saber é feito de normas, o Visível, o Enunciável, em suma, o arquivo, enquanto o poder é feito de forças, relações de forças, o diagrama. Por que Foucault passa do saber ao poder? É possível responder, desde que se entenda que essa passagem não é apenas uma mudança de tema. Foucault parte de uma concepção original que ele se faz do saber, para inventar uma nova concepção de poder. O mesmo acontece e com mais razão no caso do 'sujeito'. (DELEUZE, 2008 p. 115).

Deleuze (2008) descreve as discontinuidades entre as três dimensões do pensamento de Foucault e perante a passagem do poder à subjetivação pondera:

Foucault não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas os termos 'subjetivação', no sentido de processo, e 'Si', no sentido de relação (relação a si). E do que se trata? Trata-se de uma relação da força consigo mesma (ao passo que o poder era a relação da força com outras forças), trata-se de uma 'dobra' da força. Segundo a maneira de dobrar a linha de força, trata-se da constituição de modos de existência, ou de invenção de possibilidades de vida que também dizem respeito à morte, a nossas relações com a morte: não a existência como sujeito, mas como obra de arte. Trata-se de inventar modos de existência, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furta ao saber, mesmo se o saber tentar penetrá-los e o poder tentar apropriar-se deles. (DELEUZE, 2008, p.116).

Trata-se de uma questão que mais que dissensão, de fato, gerou enganos. Ao descrever as lutas do campo da ética Foucault (2007, p.5) fala em sujeição, submissão e subjetivação, por que essas três categorias e não apenas subjetivação? Deleuze perspectiva a subjetivação como formação de superfície de inscrição - vergar a força sobre ela mesma -, a dobra da relação de força quebra a linha da relação de poder. Trata-se de uma individualização sem sujeito. A análise da subjetivação em Revel (2005) lançar luz ao assunto.

O termo 'subjetivação' designa, para Foucault, um processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, ou, mais exatamente, de uma subjetividade. Os 'modos de subjetivação' ou 'processos de subjetivação' do ser humano correspondem, na realidade, a dois tipos de análise: de um lado, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos - o que significa que há somente sujeitos objetivados e que os modos de subjetivação são, nesse sentido, práticas de objetivação; de outro lado, a maneira pela qual a relação consigo, por meio de um certo número de técnicas, permite constituir-se como sujeito de sua própria existência. (REVEL, 2005, p. 82).

Na verdade, o que Deleuze tem por subjetivação diz respeito não aos processos de objetivação dos seres humanos em sujeitos, mas, à segunda análise pontuada por Judite Revel: o sujeito como constituidor da sua própria existência, a estética da existência como domínio de uma ética da liberdade, ou nos termos nietzschianos, a vida como possibilidade de arte. Não se trata, de forma alguma, de uma volta ao sujeito, mas de ruptura com o governo da individualização.

Diante da bifurcação da subjetividade em Foucault, Etienne Tassin (2012, p. 41; tradução minha) formula a questão: “Qual a coerência que nos permite passar da subjetivação como submissão ou assujeitamento a uma compreensão enquanto um assumir-se a si mesmo. Com outras palavras: Como poderíamos recuperar a nós mesmos despreendendo-nos de todo poder, padecido ou exercido?” Encontro uma resposta em Deleuze, no considerar a subjetivação não na constituição do sujeito, mas no movimento em que a força entra em relação consigo mesma, afeta a si mesmo e quebra a linha do poder, isto é, o exercício de afetar a outrem, num afetar a si mesmo para além do governo de si e do outro. Na continuidade retorno à descrição do poder.

O que não é poder

Penso que é o como do poder que o define. O trabalho político, o enfrentamento estratégico passa por explicitar esse funcionamento no lugar mesmo em que o poder passa por não existir. Não se trata de que esse funcionamento seja oculto, encoberto, velado, mas do fato de sua visibilização não ser dada. Esse visibilizar a atuação efetiva do poder, ao tempo em que municia as lutas de resistência no campo da prática política, dispõe no plano discursivo, no plano dos confrontos discursivos, meios para a superação da série de postulados, ainda hoje, ativos no campo do pensamento das esquerdas. A seguir, passo a tratar as premissas que conformam a tarefa negativa da abordagem foucaultiana do poder. Ao buscar explicitar seu entendimento do que é o poder Foucault faz notar que:

[...] há esquemas prontos: quando se fala em poder as pessoas pensam imediatamente em uma estrutura política, em um governo, em uma classe social dominante, no senhor diante do escravo. Não é absolutamente o que penso quando falo das relações de poder. (FOUCAULT, 2006, p. 276).

A identificação e análise da série de seis postulados naturalizados no entendimento das esquerdas sobre o poder e excedidos por Foucault, deve-se a Gilles Deleuze (1991) no seu – Foucault. Através

dessas premissas rejeitadas, vemos Deleuze descrever as principais teses de Foucault sobre o poder: a) postulado de propriedade, que sustenta que o poder é forma ou substância, que sua posse é fato. Foucault afirma a natureza operatória do poder; b) – a premissa da localização, “O poder seria poder de Estado, estaria localizado ele próprio no aparelho de Estado, tanto que até mesmo os poderes privados teriam uma dispersão aparente e seriam, ainda, aparelhos de Estado especiais” (DELEUZE, 1991, p. 35). A mobilidade como característica do poder implica articulações, agenciamentos, prolongações, modulações. Deleuze acrescenta: “Notar-se-á que “local” tem dois sentidos bem diferentes: o poder é local porque nunca é global, mas ele não é local nem localizável porque é difuso” (DELEUZE, 1991, p. 36); c) postulado da subordinação: faz valer a determinação em última instância da estrutura econômica, a base do modo de produção, sobre o poder. A rejeição desse postulado explicita a tese de que o poder é em si mesmo produtivo, as relações de poder não estão em posição de exterioridade com outras relações; d) – postulado da essência ou atributo, que daria lugar a uma partilha entre dominantes e dominados. A tese de que o poder se exercer, é operatório, de existir enquanto ato, deita por terra o argumento da essência. Deleuze cita o esclarecimento de Foucault: “O poder investe (os dominados) passa por eles e através deles, apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos onde ele os afeta.” (FOUCAULT, 2009, p. 124, apud DELEUZE, 1991, p. 37); e) – postulado da modalidade, segundo o qual o poder agiria ora por coerção, ora por consenso. Em Foucault, o poder produz a verdade antes de mascará-la em ideologia; o poder produz a realidade antes de forçar o seu enquadramento através da violência. Em Verdade e poder, Foucault (1971,) pontua sua rejeição à noção de repressão:

O que faz o poder se manter, que seja aceito, é simplesmente que não pesa somente como uma força que diz não, mas que, de fato, circula, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso; é preciso considera-lo mais como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social que como uma instância negativa que tem como função reprimir. (FOUCAULT, 1971, p.48).

Não se trata de negar pura e simplesmente a ideologia ou a existência de repressão, mas de destituir o pressuposto de que seriam constitutivas do confronto das forças; f) - Postulado da legalidade, segundo o qual a lei seria a expressão contratual do poder. Para Foucault, a lei não é uma regra normativa para regulamentar a vida social em tempos de paz, mas a própria guerra das estratégias de uma determinada correlação de forças.

Poder e razão

Há em Foucault a recusa a uma teoria do poder, com base no entendimento de que o fato de uma teoria implicar uma objetivação dada a inviabiliza para o trabalho analítico. Em decorrência do que, o trabalho analítico deve proceder a uma conceptualização permanente, assentada no pensamento crítico, em constantes revisões e com suporte na consciência histórica de nossas circunstâncias atuais. De fato, para Foucault, a questão do poder tem seu enraizamento decisivo não no plano teórico, mas no campo da experiência. É em referência às duas principais e marcantes experiências totalitárias do século XX – o nazismo e o stalinismo – que Foucault estabelece o nexos entre razão e poder e pontua preceitos de prudência como: - “[...] não tomar como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, antes analisar tais processos em diversos campos, cada um em referência a uma experiência fundamental: loucura, enfermidade, morte, crime, sexualidade e assim sucessivamente.” (FOUCAULT, 2007, p. 3)

A análise das relações de poder deve “[...] tomar como ponto de partida as formas de resistência contra as diferentes formas de poder.² (...) Mais que analisar as relações de poder do ponto de vista da sua racionalidade interna, fazê-lo através dos antagonismos das estratégias” (FOUCAULT, 2007, p. 3). Os antagonismos sociais, segundo Foucault, estão cristalizados em três principais formas de lutas: - no campo político - as lutas contra a dominação, as lutas étnicas, sociais e religiosas; - no campo econômico - as lutas contra a exploração, frente aos processos que separam os indivíduos daquilo que produzem; no campo ético as lutas contra as formas de sujeição, submissão e subjetivação, isso é, contra aquilo que ata o

sujeito a si e o submete a outros. Quanto às lutas de transformação da subjetividade, historicamente as que dominam o mundo contemporâneo, Foucault (2007, p. 4) afirma: “Não basta, dizer que essas são lutas antiautoritárias, é preciso definir o que têm em comum” E caracteriza-as como:

a) – transversais, isso é: não limitadas a um país, tampouco a uma forma política ou econômica particular de governo; b) – em oposição a todas as categorias de efeitos de poder; c) – lutas imediatas, logo, não programáticas, voltadas as formações de poder mais próximas, não visam o “inimigo principal”, mas ao inimigo imediato, enfim, lutas anarquistas; d) – lutas questionadoras do estatuto do sujeito normalizado, afirmadoras de um direito fundamental à diferença, opostas às tecnologias do eu, isso é: aos mecanismos que aferram o indivíduo a si, às facetas da identidade; são lutas contra o “governo da individualização”; e) – lutas em confronto aos privilégios do saber e suas funções mistificadoras, que se opõem, de fato, ao modo como o conhecimento circula e funciona, suas relações com o poder, ou seja, ao regime de saber; f) – lutas que se movimentam em torno da questão – Quem somos? – e recusam às violências econômicas e ideológicas de Estado e suas formas de inquisições científicas e administrativas que determinam o que cada um é. Foucault conclui essa caracterização sublinhando que [...] o objetivo principal destas lutas não é tanto atacar essa ou aquela instituição de poder, grupo, elite, classe, antes a técnica, a uma forma de poder dada. (FOUCAULT, 2006, p. 4).

Judite Revel (2005, p. 68) indica para a análise do poder em Foucault, a necessidade de se fixar pontos como: o sistema das diferenciações que permitem se agir sobre as ações de outros; os objetivos dessas ações sobre as ações dos outros; as modalidades instrumentais de poder; as formas de institucionalização do poder; os graus de racionalizações.

Poder e relações de poder

Com efeito, a formulação de que o poder é uma relação é, a meu ver, a característica decisiva da concepção de poder em Foucault. No ponto de partida, as relações de poder são assimétricas,

mas o diferencial que permite uma força prevalecer sobre a outra, o elemento de desequilíbrio, pode ser modificado, invertido e isso é característico das relações de poder. Conceber o poder como relação implica afirmar sua existência exclusivamente como ato, daí a afirmação de que o poder se exerce, é operatório, em detrimento do suposto que se possa tê-lo, de que seja uma propriedade. Mas é preciso ainda destacar a ideia igualmente singular de que o poder é produtivo, ideia que traz um aporte de positividade ao poder que não se concebia antes de Foucault. Dizer que o poder é produtivo é situá-lo no campo da construção social da realidade.³ De maior importância, como visto antes, temos o fato do poder constrói as múltiplas possibilidades e condições de sermos sujeitos. De maneira geral as relações de poder, como concebidas por Foucault, não são marcadas pela negatividade, ou recortadas por valores. Ele diz:

Sabe-se muito bem que o poder não é o mal! Considerem, por exemplo, as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto, em que as coisas poderão se inverter, não é o mal: isto faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual. (FOUCAULT, 2006, p. 284).

A concepção de poder como relação dispõe que toda relação social é atravessada por relações de poder. Ou seja, toda relação social implica, de forma imanente, relações de poder. Relações humanas como as relações familiares, afetivas, profissionais, pedagógicas dentre outras, são igualmente relações de poder.⁴ O argumento amplia a compreensão do que é o político, dispõe visibilidade à questão do poder, deslocar os marcos cristalizados nas esquerdas da inteligibilidade do fenômeno do poder e assenta a definição de poder como uma ação sobre ações possíveis. A definição de poder como uma ação sobre ações possíveis descreve a ação de conduzir condutas. Essa ação pode ser sobre as ações presentes ou futuras de um sujeito coletivo, grupo, comunidade, população, logo com caráter totalizante, ou ainda, sobre ações presentes ou futuras de indivíduos e ter natureza individualizante. Dizer que o poder é uma ação sobre ações possíveis significa situá-lo não no campo do confronto, do embate, do enfrentamento, mas no plano do governo,⁵ isso é, no direcionar, conduzir, governar o outro, com base em estratégias como aconselhamento, incentivo, motivação, indução,

sedução, no facilitar, favorecer, ou dificultar, etc. É essa interpretação produtiva que permite a Foucault falar em jogos de poder.

Aquilo que sobressai na concepção de poder como relação é seu funcionamento. Foucault descreve as características básicas desta funcionalidade:

São, portanto, relações que se podem encontrar em diferentes níveis, sob diferentes formas; essas relações de poder são móveis, ou seja, podem se modificar, não são dadas de uma vez por todas. O fato, por exemplo, de eu ser mais velho e de que no início os senhores tenham ficado intimidados, pode ser inverter durante a conversa, e serei eu quem poderá ficar intimidado diante de alguém, precisamente por ser ele mais jovem. Essas relações de poder são, portanto, móveis, reversíveis e instáveis. (FOUCAULT, 2006, p. 276).

A mobilidade, reversibilidade e instabilidade contrapõem as relações de poder, ou o poder concebido como relação entre forças, ao que Foucault chamou poder estático. Trata-se de modalidades de poder em que tais aspectos estão ausentes. É preciso indicar, não obstante, antes de abordar com mais detalhes a noção de poder estático um elemento central as três características antes identificadas, trata-se da noção de liberdade. Com efeito, o que torna as relações de poder instáveis, móveis e reversíveis é o fato de serem permeadas pela liberdade. Segundo Foucault:

É preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos são livres. Se um dos dois estiver à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade. (FOUCAULT, 2006, p. 276).

A relação entre liberdade e poder é central para o entendimento da concepção de poder do autor de *Vida dos homens infames*. A liberdade é o diferencial entre o poder como relação entre forças e os poderes estáticos. Na entrevista intitulada *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*, Foucault explicita o quê no comum é visto como poder e aquilo que concebe nos termos de relações de poder.

[...] acho que é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades - jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros – e os estados de dominação, que são o que geralmente se chama de poder. (FOUCAULT, 2006, p. 285).

A noção de poder estático

Os estados de dominação são descritos por Foucault, na mesma entrevista, tendo por referência as relações de poder. Ele afirma: “Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada.” (FOUCAULT, 2006, p. 278). Em outro momento observa que,

[...] entre os jogos de poder e os estados de dominação, temos as tecnologias governamentais, dando a esse termo um sentido muito amplo – trata-se tanto da maneira como se quer governar sua mulher, seus filhos, quanto da maneira como se dirige uma instituição. A análise dessas técnicas é necessária, porque muito frequentemente é através desse tipo de técnicas que se estabelecem e se mantêm os estados de dominação. Em minha análise do poder, há esses três níveis: as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação. (FOUCAULT, 2006, p. 285).

As técnicas de governo apontam para a efetividade dos poderes estáticos, uma vez que são instituídas de forma a dotar de estabilidade e irreversibilidade determinadas relações sociais. Os estados de dominação, como pode se depreender da citação anterior, podem se instituir, não exclusivamente, com base na degradação das características das relações de poder, ou seja, mobilidade, reversibilidade e instabilidade. É preciso, considerar a observação de que é com base nas técnicas de governo que se estabelecem e se mantêm os estados de dominação.

A passagem em que nosso autor fala em poder estático aparece no texto – “O que é a crítica”. Ao descrever a trajetória do que chama “atitude crítica” perante a emergência histórica da

Modernidade, Foucault situa no século XVI o movimento de sua constituição: primeiro assentada na religião, “[...] a crítica é historicamente bíblica.” (FOUCAULT, 1990, p. 4), depois ela é jurídica e por fim, tem base na ciência. Esses três elementos: a bíblia, o direito e a ciência deram conformidade ao fenômeno político da crítica ou da “atitude crítica” que Foucault situa como indissociável do processo de “governamentalização” do mundo ocidental e que delinea sua formação. A formação da Modernidade integra “governamentalização” e crítica, concerne às relações entre razão e poder⁶ e tem como pano de fundo a questão da liberdade, a liberdade de obediência, a condição de minoridade ou maioridade e a questão da autonomia. A crítica é definida por Foucault (1990, p. 4) como – “a arte de não ser de tal forma governado” – e, pressupõem, de fato, a contraconduta e ou a desobediência. Eis o argumento em que traz, a meu ver, para a atualidade o que chama de atitude crítica:

Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT, 1990, p. 5).

Frente a essa atitude, da ética como liberdade, da liberdade como pressuposto da crítica no mundo ocidental, temos os sistemas de dominação e para entendê-los como ordenamentos para além da liberdade, logo, da atitude crítica é que faz sentido a noção de poder estático. O fragmento em que surge essa noção tematiza a retomada, nos séculos XIX e XX, do projeto da crítica kantiana, que se da nos termos de:

[...] três traços fundamentais: primeiramente, uma ciência positivista, isto é, fazendo fundamentalmente confiança nela mesma, quando ainda mesmo ela se achava cuidadosamente crítica em relação a cada um de seus resultados; em segundo lugar, o desenvolvimento

de um Estado ou de um sistema estático que se dava, a si próprio, como razão e como racionalidade profunda da história e que, por outro lado, escolhia como instrumentos procedimentos de racionalização da economia e da sociedade; daí, o terceiro traço, à costura desse positivismo científico e do desenvolvimento dos Estados, uma ciência de um Estado ou um estadismo, se vocês querem. Tece-se entre eles toda uma rede de relações cerradas na medida em que a ciência vai desempenhar um papel cada vez mais determinante no desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que, por outro lado, os poderes do tipo estático vão o exercer cada vez mais por entre conjuntos técnicos refinados. (FOUCAULT, 1990, p. 8).

A referência ao processo de racionalização da economia e da sociedade aponta tanto para um sistema estático, base de atuação do Estado, quanto à “governamentalidade” como tecnologia de poder. Nesse ponto é importante distinguir a noção de “governamentalização” do conceito de “governamentalidade”. Apresentei a definição da primeira nas páginas anteriores. A “governamentalização” abrange do “governo” da família à de uma instituição e reporta-se tanto a relações de poder quanto aos estados de dominação. A “governamentalidade” é um conceito central do recorte foucaultiano que emerge nos cursos dados no Collège de France em 1977-1978 e 1978-1979 9, - Segurança, território, população e Nascimento da biolítica – em que vemos Foucault aplicar a noção de arte de governar à economia e a política. A explicação de Foucault da economia e da política provém de elementos externos a elas, isso é: de técnicas e dispositivos que operam a governamentalidade. Eis sua definição:

Por essa palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. (FOUCAULT, 2008b, p. 145).

Em primeiro lugar, destaco que nas instituições as características básicas das relações de poder: instabilidade, reversibilidade e mobilidade são neutralizadas, o que as transforma em relações de dominação (mais adiante abordo a passagem das relações de poder às relações de dominação). Deleuze (1991) explicita a natureza da

instituição em Foucault, incluído o Estado:⁷

As instituições não são fontes ou essências, e não têm essência nem interioridade. São práticas, mecanismos operatórios que não explicam o poder, já que supõem as relações e se contentam em “fixa-las” sob uma função reprodutora e não produtora. Não existe Estado, apenas uma estatização, e o mesmo é válido para os outros casos. [...] Em todo caso, o Estado, supõe as relações de poder, longe de ser a sua fonte. (DELEUZE, 1991, p. 83).

As categorias das relações de poder: incitar, suscitar, seduzir, motivar, facilitar, dificultar, etc. configuram relações de poder entendidas como relações estratégicas entre liberdades; enquanto as categorias institucionais: educar, punir, tratar, etc. conformam relações coercitivas, as relações de dominação.

As técnicas de governo reportam-se, efetivamente, mas não exclusivamente, à governamentalidade, integrando os dispositivos de poder. Temos aí dois grupos principais de técnicas de governo: as que têm por alvo principal a população - as técnicas de governo - da segurança; e aquelas que têm por alvo principal os indivíduos, ou corpos individualizados - as técnicas disciplinares. O conceito de técnica de governo não é citado por Deleuze, mas sua efetividade sim. Ele descreve a natureza do poder em Foucault como a capacidade da força de afetar e ser afetada. A capacidade de ser afetada é como a matéria da força e o seu afetar sua função. De fato, trata-se de uma função que não chega a se formalizar, ou seja, mantém-se pura função, não se integrando às formas, aos objetivos ou aos meios em que encarna, satisfaz e emprega. Deleuze (1991) fala em uma função disciplinar e em uma função de gerir e controlar a vida humana. A primeira correspondendo à anatomopolítica e a segunda à biopolítica, adiante trato dessas noções.

Mauricio Lazzarato (2007) lê de forma instigante a noção de técnica de governo, posiciona-a como uma técnica de captura de relações de poder, dos jogos de poder entre indivíduos livres, trazendo-os para o funcionamento do sistema estático do Estado. Lazzarato, (2007) indaga como se passa das relações de poder às relações de dominação e responde que esse processo ocorre com as técnicas de governo. Segundo esse autor, as técnicas de governo,

“São tecnologias humanas de controle e organização das relações que têm graus de liberdade e têm por propósito transformá-las e reduzi-las a relações de dominação.” (LAZZARATO, 2007, p.62) A seguir Lazzarato enfatiza: “As tecnologias governamentais são tecnologias que se constroem ou inventam para poder constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos em sua liberdade podem ter uns com os outros.” (LAZZARATO, 2007, p. 63; tradução minha). Têm, portanto, uma função de gestão ou direcionamento do campo das relações de força. A leitura de Lazzarato segue de perto as de Deleuze, embora ele não o cite, faz corresponder às técnicas de governo aos mecanismos de poder presentes no poder disciplinar e na biopolítica. Nesse ponto passo abordar a leitura mais ampla realizada por Foucault da formação da Modernidade que traz à frente o conceito de biopoder.

O conceito de biopoder

O que é o biopoder? Trata-se do ordenamento de poder que constitui a Modernidade; uma forma histórica de poder, não é uma instituição, ou uma relação de poder, mas uma modalidade que se distingue da soberania, outro ordenamento de poder. A emergência do biopoder é um efeito da entrada da vida na história – acontecimento do século XVII, postulado por Foucault, como decisivo à estrutura política da modernidade. Significa que, pela primeira vez na história a vida, os mecanismos biológicos da espécie humana (natalidade, mortalidade, longevidade etc.) passam a compor os objetivos políticos do Estado, ou seja, a vida entra como elemento de cálculos políticos nas estratégias de poder. Dizer que o biopoder é o ordenamento da Modernidade significa dizer que ele ultrapassou, sem extinguir, o ordenamento da soberania, isso é, o poder soberano.

Temos em Foucault, formulações que identificam três ordenamentos: a soberania que vigorou até o século XVII, e o biopoder que se desdobra no poder disciplinar e o poder biopolítico, que faz emergir os ordenamentos de poder denominado por Foucault de disciplinar e de segurança, regulador ou controle. Cada um desses dois ordenamentos gera uma série de mecanismos, técnicas de governo, tecnologias de poder ou dispositivos de poder que operam

no plano do saber - dizibilidade e visibilidade; no plano do poder - diagrama de forças - e na ética - domínio da subjetividade e atuam articulando-se com os mecanismos e tecnologias de poder dos outros ordenamentos. Há sempre a coexistência dos três ordenamentos, com a dominância de um; do final do século XVII à segunda metade do século XX, o predomínio da sociedade disciplinar e, desde os anos de 1968, a sociedade de controle. O que não chega a constituir uma era da soberania, da disciplinar e depois do controle, em função da dinâmica aberta das interações entre essas estratégias de poder.

Foucault identificou uma mutação decisiva em relação à forma como o poder soberano no Ocidente lidava com a vida e com a morte dos súditos. Por muito tempo o poder soberano definiu-se, sobretudo como poder de vida ou de morte, que causava a morte ou deixava viver, um poder que consistia, de fato, em instância de confisco, de extorsão de bens, de trabalho ou da própria vida dos súditos. No Ocidente Moderno, com a emergência do biopoder, temos uma transformação nos mecanismos de poder, de tal modo que as práticas de confisco são sobrepujadas por práticas de suporte, incitação, reforço, controle, vigilância, majoração e organização das forças submetidas. O poder estatal passa a gerir a vida em todos os seus aspectos, atua de forma produtiva, em oposição ao poder negativo, voltado para a possibilidade de causar a morte.

O poder soberano tem base jurídica, seu modelo é expresso no dístico “fazer morrer ou deixar viver”; modelo que permaneceu inalterado quando a “cabeça do rei” foi deslocada do soberano para o Estado. Tornou-se, não obstante, um elemento em uma variedade de mecanismos atuando para gerar, incitar, reforçar, controlar a vida (RABINOW; ROSE, 2006, p. 27). Com o biopoder, o poder de morte do soberano, formalizado no modelo “fazer morrer ou deixar viver” é ultrapassado por um modelo que lhe é o simétrico inverso – “fazer viver ou deixar morrer”. A morte está para o poder soberano assim como a vida está para o biopoder. Ao modelo da soberania Foucault acrescentou o diagrama do poder sobre a vida: a) - a base disciplinar, uma anatomopolítica do corpo e, b) - a biopolítica da população, voltada ao governo da população. Assim, o biopoder desdobra-se em duas racionalidades que se completam: o poder disciplinar com viés individualizante, que avança do final do XVII ao século XX, para articular-se à natureza totalizante da biopolítica. É essa articulação entre poderes individualizantes e totalizantes, voltados a todos e

a cada um, que faz, segundo Foucault, o diabolismo político da contemporaneidade.

Considerações finais

Com esse texto selamos nosso concernimento àqueles que são premidos pela necessidade de lutar, de resistir, mas que sabem que a luta, como a vida, é do incerto. Marcio D’Amaral fez ver que “[...] não há lei quando se trata de risco, do perigo no seu grau máximo: quando se trata da guerra. O que então vigora são tão-somente estratégias. E o que uma estratégia indica, ao contrário de uma lei, é que sempre é possível perder. É mesmo o mais provável.” (D’AMARAL, 2004, p.20). Com efeito, para aqueles que gozam do acaso, contributos como o de Foucault podem fazer a diferença.

Notas

- 1 As referências dessa fase incluem os cursos: Do governo dos vivos, 1979-1980; A hermenêutica do sujeito, 1981-1982; O governo de si e dos outros, 1982-1983; A coragem da verdade, 1983-1984; as obras: História da sexualidade I - Vontade de saber, 1986; História da sexualidade II – O uso dos prazeres, 1984; História da sexualidade III – O cuidado de si, 1984. Constatam ainda entrevistas e artigos.
- 2 Quanto à resistência Foucault (2007, p. 3) afirma: “[...] nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houver possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação -, não haveria de forma alguma relações de poder”. O postulado – aonde há poder existe resistência – pode levar a equívocos, uma vez que a resistência existe quando exercida.
- 3 Em Verdade e poder, Foucault (1971, p. 48) pontua sua rejeição à noção de repressão e afirma: “O que faz o poder se manter, que seja aceito, é simplesmente que não pesa somente como uma força que diz não, mas que, de fato, circula, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso; é preciso considerá-lo mais como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social que como uma instância negativa que tem como função reprimir.”
- 4 “Quero dizer que nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – quer se trate de comunicar verbalmente, como o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas -, o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro.” (FOUCAULT, 2006, p. 276).
- 5 Veiga-Neto propõe governo em substituição a governo, em função da sua acepção, na língua portuguesa, voltada ao poder executivo. (VEIGA-NETO, 2002.) Foucault recuperou o termo associado ao contexto histórico da emergência da Modernidade: “Mas eu creio que a partir do século XV e desde antes da Reforma,

pode-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens, explosão entendida em dois sentidos. Deslocamento de início em relação a seu foco religioso, digamos se vocês querem laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito” (FOUCAULT, 1990, p.3). É nessa a acepção que uso governo ou governmento.

- 6 “Em todo caso, da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência de um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea de outro.” (FOUCAULT, 1990, p.8).
- 7 Considerei em minha tese de doutoramento o processo de estatização das relações humanas com a natureza e situou como técnica de governo o processo de Licenciamento Ambiental como parte de um dispositivo de segurança - o dispositivo ambiental. (SANTOS, 2013).

Referências

D’AMARAL, Marcio Tavares. **Comunicação e diferença**: uma filosofia de guerra para uso de homens comuns. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

FOUCAULT, M. **O que é a crítica?** Espaço Michel Foucault, 1990. Disponível em: <www.filoesco.unb.br/foucault>. Acesso em: 14 maio 2011.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros da. **Foucault**: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 264-287.

_____. Verdade, poder e si mesmo. In: MOTTA, Manoel Barros da. **Foucault**: ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 294-300.

FOUCAULT, M. **El sujeto y el poder**, 2007. Disponível em: <<http://www.campogrupal.com/poder.html>>. Acesso em: 12 setembro 2007.

FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. La Plata, Argentina: Altamira, 2008.

_____. Segurança, território, população. Curso dado no *Collège de France* (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Nascimento da biopolítica**. Curso dado no *Collège de France* (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

GROS, Frédéric. Situação do curso: O curso de 1982 na obra de Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no *Collège de France* (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 612-661.

LAZZARATO, M. **Estrategias de gestión y agenciamentos de creación**. Cali, Colombia: Ediciones "Sé cauto", Fundación Comunid, 2006.

RABINOW, P. e ROSE, N. **O conceito de biopoder hoje**. Política & Trabalho, Revista de Ciências Sociais, n. 24 Abril de 2006, p. 27-57.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos. **Natureza e verdade**: A pedagogização ambiental da sociedade contemporânea. 2013. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) Faculdade de Educação. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

TASSIN, E. **De la subjetivación política**. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. Revista de Estudios Sociales n. 43, p. 36-49, Bogotá, agosto de 2012.

VEIGA-Neto, Alfredo. Coisas do governo. In: RAGO, M., ORLANDI, L.B.L., VEIGA-NETO, A. **Imanências de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 13-34.

O Ser subterrâneo em Nietzsche: da filosofia especulativa à experiência filológica

Anildo de Souza Silva

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB

E-mail: anildo.br@gmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/01/2016

Resumo: A meta primordial deste trabalho consiste em investigar a partir do “*prefácio tardio*” da *Aurora*, escrito cinco anos depois da publicação da obra, de que modo Nietzsche compreendeu como poderia ser possível interpretar a existência para além da exclusividade tutelar da moral judaico-cristã ocidental. Esse entendimento diversificado da realidade existencial possibilitaria ao homem uma expedição às profundezas abissais do mundo, em uma espécie de aurora às avessas. E liberto das prévias compreensões morais, o homem poderia galgar um leque muito mais amplo de interpretações de sua vida, sendo tais possibilidades artisticamente criativas e vívidas. A vantagem de tal empreendimento soergue-se na probabilidade do homem contemplar a vida por meio de um prisma inédito e mais profundo. A fim de constituir sua inovadora proposta, Nietzsche sugere que o homem seja um “ser ‘subterrâneo’”, o qual – em suas escavações – percorra lentamente um caminho ímpar, a saber, o da destruição dos edifícios especulativos da filosofia que se encontram alicerçados na confiança da autoridade moral; bem como o anelar de uma profundidade que ultrapasse perigosamente a fé entusiasmada do *credo quia absurdum est* (em latim significa: creio porque é um absurdo), afinal a referida fé entusiasmada se destina à justificação moral de todas as coisas. Subsequentemente, Nietzsche postula que a partir de uma evidente contradição – que por moralidade, dever-se-á denunciar a confiança na moral – poderá ser oportunizado ao homem construir uma nova jornada existencial, na qual ele arrogará a si a qualidade de artífice criador, isto é, o ser humano tencionará edificar outras interpretações da existência, do mundo, da vida e de si mesmo. E finalmente, o autor da *Aurora* afirma no prefácio em destaque que esse posicionamento reflexivo, além de ser uma experiência de meditação filosófica, caracteriza-se, sobretudo, como sendo também uma vivência da arte da filologia, pois ele prescreve uma leitura hermenêutica lenta, profunda e delicada da existência, isso em oposição à vertiginosa velocidade da era moderna. Frente à reflexão nietzschiana presente no prefácio da obra *Aurora*, tornam-se factíveis algumas inquirições, dentre as quais se ressaltam as seguintes: Em que medida a moral determina a formação cultural do homem a partir de suas instituições formativas? Será verdadeiramente realizável uma experiência filosófica e filológica de leitura da vida sem uma intervenção autoritária da moralidade? E por fim, deverá emergir um novo modelo interpretativo do universo, o qual – por sua vez – extermine e substitua o paradigma vigente da moralidade ocidental?

Palavras-chave: Moral. Filologia. Interpretações existenciais.

The Underground being in Nietzsche: from speculative philosophy to philological experience

Abstract: The primary goal of this work is to investigate from the “late preface” of the *Aurora*, which was written five years after the publication of the book, Nietzsche’s understanding how it could be possible to interpret the existence beyond the exclusive guardianship of western Judaeo-Christian moral. This diverse understanding of the existential reality would allow man to make an expedition to the abyssal depths of the world, in a kind of reverse aurora. And freed from the prior moral understandings, man would be able to climb to a much broader range of interpretations of his life, which are artistically creative and vivid possibilities. The advantage of such a venture uplifts on the likelihood of man looking into life through an unprecedented and deeper prism. In order to provide his innovative proposal, Nietzsche suggests that man should be an “‘underground’ being”, which – in its excavations – slowly go through an odd path, namely, the destruction of speculative buildings of philosophy that are grounded over the confidence in the moral authority, as well as the longing for a depth that dangerously goes beyond enthusiastic faith of *credo quia absurdum est* (in Latin means: I believe because it is absurd), once such enthusiastic faith intends for moral justification of all things. Subsequently, Nietzsche posits that from an apparent contradiction – that by morality, one should report the confidence in moral – one can create an opportunity to build a new existential journey to man, in which he will arrogate himself the quality of artisan creator i.e., the human being will be able to build other interpretations of the existence, the world, the life and himself. And finally, the author of *Aurora* says in the highlighted preface that such reflective positioning, besides being a philosophical meditation experience, shows itself mainly as being also an experience of the art of philology once it prescribes a slow, deep and delicate hermeneutic reading of existence, that in opposition to the dizzying speed of the modern age. Faced with this Nietzsche’s reflection in the preface of the work *Aurora*, some inquiries become feasible, among which one highlight the following: To what extent does morality determine the cultural background of man from his institutions of learning? Will a philosophical and philological experience of life reading be truly achievable without the authoritarian intervention of morality? And finally, should a new interpretive model of the universe emerge, which – in turn – exterminate and replace the current paradigm of western morality?

Keywords: Moral. Philology. Existential interpretations.

Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?

Álvaro de Campos (heterônimo de Fernando Pessoa)

1 Considerações preliminares

Uma das empreitadas mais frequentes na obra reflexiva do filósofo contemporâneo Friedrich Wilhelm Nietzsche (Reino da Prússia, atual Alemanha, 1844 – 1900) é, com justiça, a busca pela constituição de possibilidades de interpretações acerca da existência. Ao pensar na viabilidade de representações existenciais, em sua experiência meditativa, Nietzsche não está “pondo em jogo” uma aceção que abarque a verdade do universo e da vida; e mais ainda, ao anelar por concepções distintas acerca da realidade existencial, o pensador alemão nem se aproxima daquilo que se convencionou chamar, na tradição filosófica, de busca pela verdade.

É evidente, nesse aspecto, que Nietzsche pauta-se em uma espécie de perspectivismo² filosófico, ou seja, na compreensão da existência de diversos olhares interpretativos sobre o mundo e sobre o homem, os quais não se pretendem conhecedores da verdade. Portanto, a alternativa nietzschiana intenta postular, não um sistema metafísico hermeticamente fechado acerca da realidade, o qual visaria elucidar definitivamente toda a verdade da existência, mas, ao contrário, o citado perspectivismo de Nietzsche tende a possibilitar diversas criações representativas do homem destinadas à leitura de seu próprio existir. É precisamente através dessa linha do perspectivismo que o pensamento nietzschiano irá criticar a moralidade do Ocidente.

Comentando a crítica à moral realizada por Nietzsche, bem como explicitando a resolução de criação de sentidos, ou melhor dizendo, de interpretações sobre a vida que fora empreendida pelo pensador em destaque, Eugen Fink (Alemanha, 1905 – 1975) – filósofo e comentador da obra nietzschiana – assim escreve: “O Espírito Livre descobre-se a si próprio como o criador de valores e adquire com essa descoberta a possibilidade de criar novos valores, de revolucionar todos os valores.” (FINK, 1983, p. 62)

Imbuído desse intento de forjar novas aceções existenciais, Nietzsche escreve um prefácio para o seu livro *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais, isso cinco anos após a publicação

do mesmo (obra originalmente publicada em 1881). Nesse breve “prefácio tardio”³, Nietzsche – além de conceder algumas chaves de leitura para o texto em foco – levanta uma intrigante questão, a saber: De quais meios o homem poderia dispor para articular versões singulares sobre a sua existência? Ou, em outros termos, há – no preâmbulo frisado – uma discussão acerca da hermenêutica humana, isso em seu sentido mais óbvio e banal, ou seja, enquanto leitura e compreensão do viver humano no próprio ato de experimentar a vida.

Afinal, de modo variado ao que ocorre em algumas jornadas cognitivas (como, por exemplo, nas ciências exatas, nas quais uma experiência pode ser transmitida a outrem em todos os seus pormenores e assim, possa ser reproduzida pelo receptor da informação), o ato de experimentar o viver, por seu turno, jamais poderá ser autenticamente comunicado de um homem a outro, isso independentemente da proximidade e semelhança que possa haver entre ambos. Enfim, a experiência de viver é algo único e intransferível. Portanto, para se inventar um aparato que vise conceder, ao homem, uma explicação singular da vida, deve-se considerar que o centro neural da mesma encontra-se situado na própria vivência individual, isso em detrimento da imposição externa de uma interpretação qualquer, inclusive, a leitura da moralidade. Contudo, já nesse inaugural estágio, em uma espécie de adendo, é considerável acentuar que o presente “artigo” (ou, quiçá, um “ensaio” reflexivo), além de ser um texto fruto de uma pesquisa aos moldes acadêmicos, o mesmo igualmente ambiciona transgredir (inclusive sendo um escrito um pouco mais extenso que o habitual, bem como se estruturando em uma índole de diminuta formalidade – quase que minimalista!) o honroso *status* de produção científica que se designa enquanto um comentário rigoroso e/ou preciso acerca um pensamento e que visa, como público alvo, exclusivamente leitores especialistas em filosofia.

Sendo assim, além – ou quem – do caráter formal atualmente exigido, o mencionado texto também se assinala como uma tentativa de um exercício meditativo e estilístico mais livre (mesmo que um tanto banal), o qual se insinua provocativamente aos seus leitores (como dito, os mais diversos possíveis) através de diversas perspectivas (ou pontos de vista) e que se faz quase que de um modo descompromissado para com a promessa de conclusões filosóficas definitivas e/ou consensuais. Desse modo, o “artigo” em curso não se pretende, nem é capaz de ser, um estudo que esquadrinha minuciosa e sistematicamente o pensamento

nietzschiano sobre a moralidade; portanto, entretendo-se com as controvérsias hermenêuticas e não com as questões éticas, a atual pesquisa meramente aspira ser um mote para reflexões e discussões variadas acerca das possibilidades interpretativas daí decorrentes.

Ora, tendo à frente dos olhos a problemática da concepção individual de representações acerca do mundo, poder-se-á realizar uma interpretação daquilo que Nietzsche registrou no prólogo de sua obra *Aurora* como sendo o seu olhar focado sobre a citada questão; e a partir de então, investigar especulativamente a pertinência, ou a incongruência, de tal sugestão do filósofo. Ou quem sabe ainda, tatear um terceiro panorama de feitio experimental (E até “aventureiro!”), a partir do qual se contemple as lacunas e realizações do alvitre estético nietzschiano.

2 Breve rememoração de alguns aspectos do “prefácio tardio” à obra *Aurora*

A fim de iniciar o desafio da referenciada discussão sobre as versões da vida, Nietzsche postula – logo de chofre – uma imagem, no mínimo, inquietante: a figura de um “ser ‘subterrâneo’”⁴. Note-se que esse citado ser subterrâneo assinala-se, antes de qualquer outra coisa, como sendo um ente não estático, isto é, um ser em movimento. Como a locomoção desse ser subterreio ocorre por sob a terra – tal como é próprio a um ente dessa espécie –, ao mover-se, o ser escondido no subsolo ordinariamente escava, transfixa e carcome aquilo que serve de alicerce às construções que se encontram por sobre o solo. Ademais, esse citado ser, furtivamente imerso nas profundezas da terra, empreende o seu labor abissal de modo rigoroso e com exímia vagarosidade. Tais características desse aludido ser subterrâneo podem ser contempladas no seguinte trecho do prefácio tardio da *Aurora*:

Neste livro encontra-se agindo um ser ‘subterrâneo’ que cava, perfura e corrói. Ver-se-á, desde que se tenha olhos para tal trabalho nas profundezas, como avança lentamente, com circunspeção e com uma suave inflexibilidade [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 17).

Esse avanço moroso do ser subterrâneo em meio às trevas do seio da terra – em uma espécie de vivência laica, a qual, em certa medida, se assemelha aos cultos ctônicos⁵ da Grécia antiga – designa-se como sendo um esforço brutal devido ao fato de ele permanecer sem ar e sem luz enquanto se escava o subsolo. Ora, como fora observado anteriormente, ratifica-se aqui que o penoso mergulho do ser subterrâneo na obscuridade do subsolo é justamente a tentativa de arquitetar um entendimento distinto sobre as concepções existenciais vigentes. Em acréscimo, esse afundar-se na escuridão visa atingir um despertar iluminado. Em palavras diversas, ao mergulhar nas profundezas escuras do terreno, do mundano, da vida mesma, Nietzsche vislumbra o surgimento de uma nova aurora, uma espécie de aurora às avessas, haja vista a luz não advir por intermédio de uma elevação do disco solar acima do horizonte, mas sim – e em oposição a isso – é possível a experiência de outros olhares (Os quais somente são factíveis pela presença da luz!) a partir da imersão nas profundezas escuras do próprio mundo.

Aliás, para elucidar o que tem em vista o ser das funduras terrestres com as suas escavações, Nietzsche faz memória da personagem mitológica de Trofônio⁶, o qual – por sua vez – rememora àqueles que retêm o conhecimento da história mítica grega o fato de que a mais excelsa recompensa que o homem pode usufruir é morrer somente após experimentar todo o prazer de viver intensamente a sua própria vida, inclusive, não importando se a mesma fora longa ou breve. Contudo, é relevante ressaltar que tais escavações, concomitantemente ao prazer de seu termo, durante o percurso, ocasionam certos incômodos (e até tormentos!) ao ser subterrâneo como, por exemplo, a melancolia – própria do oráculo da caverna de Trofônio⁷. Acerca da referência à figura mitológica do arquiteto Trofônio, enquanto estigma do ser subterreno no qual está pensando, assim escreve Nietzsche:

Certamente voltará: não lhe perguntem o que procura lá em baixo; ele mesmo o dirá, esse Trofônio, esse ser de aparência subterrânea, uma vez que de novo se tenha ‘tornado homem’. Costuma-se esquecer inteiramente o silêncio quando se esteve tanto tempo soterrado como ele, só tanto tempo como ele. (NIETZSCHE, 2008, p. 17)

Evidentemente, o filósofo alemão em realce irá identificar a si mesmo com esse ser abissal. Nessa direção de sua convergência para com o ser subterrâneo que escava o subsolo da história do pensamento ocidental, assim assevera Nietzsche: “Com efeito, meus pacientes amigos, vou dizer-lhes o que procurei lá embaixo, vou dizer-lhes neste prefácio tardio, que poderia ter-se facilmente tornado um último adeus, uma oração fúnebre, pois voltei – e re-emergi. (NIETZSCHE, 2008, p. 17-18).

Para remeter ao ser subterrâneo, no texto original em alemão, Nietzsche serve-se da efígie da toupeira (em língua germânica: *Maulwurf*⁸). Apesar do simbolismo da toupeira permitir riquíssimas inferências – sobretudo, no Brasil onde esse termo é aplicado como uma gíria que designa aquela pessoa que possui dificuldade em entender algo relativamente simples –, optou-se, dissemelhantemente ao filósofo contemporâneo, em se sugerir o desfrute imagético (com uma feição didático-pedagógica) de outra espécie de animal do subsolo. Um bicho ignóbil, mas comumente encontrado no território brasileiro e por isso mesmo, mais fácil de ser figurado pelos leitores naturais desse país. (Apesar da enorme dificuldade existente no Brasil de vencermos a nós mesmos a ler os nossos pares (!), segue-se o óbvio: Quem escreve quer ser lido. Ou pelo menos deveria querer! Por isso, a opção por um animal do subsolo brasileiro se justifica devido ao fato de que o presente texto está grafado no português do Brasil, logo se supõe que a maioria dos leitores do mesmo será composta por brasileiros.) Ora, o animal selecionado para servir de alegoria para o ser subterrâneo é um réptil denominado como anfisbena, o qual é conhecido em algumas regiões do Brasil por “cobra-cega”, já em outras, é denominada como “cobra-de-duas-cabeças” (designação comumente utilizada, por exemplo, no Recôncavo Baiano, minha terra natal). Além do mais, – como se verá a seguir – a anfisbena, metaforicamente, conforma-se de uma maneira muito apropriada aos atributos do ser subterrâneo, assinalados por Nietzsche.

A respeito de sua constituição biológica, a anfisbena – tal qual ocorre com o ser subterrâneo nietzschiano – é uma espécie de ente solitário, pois ela é um réptil que não se classifica nem como um lagarto nem como uma serpente. Logo, a anfisbena é pertencente a uma “ordem” à parte, ou seja, ela é um estranho meio-termo entre ambos (o lagarto e a serpente), um tipo de animal híbrido, incomensurável e *sui generis*. Aliás, a “cobra-cega” é o único réptil que escava

o subsolo. Para tal trabalho, ela usufrui do seu crânio rígido (É um bicho “cabeça dura”!), bem como se aproveita da maleabilidade de seu corpo, pois perfura o chão movimentando a sua cabeça de um lado para o outro, ao passo que transmuta o seu sólido crânio em uma ferramenta de escavação. Assim, a anfisbena para poder escavar o subsolo detém um corpo não rijo e um crânio inflexível, e no ajuste de ambas as características, surge a “suave inflexibilidade”⁹, verossimilhante ao avanço do ser do subsolo da Aurora em suas ofensivas contra a tradição da moralidade ocidental.

A “cobra-cega” é assim alcunhada por não revelar facilmente, a seus espectadores, os seus olhos. Pois, os mesmos são diminutos e recobertos por uma tênue película da mesma cor de seu corpo (o qual muitas vezes é de um branco intenso, isso obviamente devido à ausência de luz solar), dando a impressão de que não possui os globos oculares e que, por conseguinte, é cega. Mas, isso não condiz com a anatomia da maioria das anfisbenas, afinal os olhos delas são formatados dessa maneira para serem protegidos durante suas escavações, contudo elas conseguem “enxergar de forma perfeita” (Ao seu modo, é claro!), isto é, a partir de sua perspectiva ou ponto de vista; e isso é obviamente uma limitação, pois não é possível ver a totalidade do real, mas só aquilo que é contemplado através de seu ângulo de visão. Outrossim, o ser subterrâneo nietzschiano, para os moralistas, também parece ser cego, pois o ente das profundezas não ver aquilo que eles consideram ser a “Verdade”. Porém, o que ocorre é que ele dissimuladamente enxerga o mundo por meio de outra perspectiva: através das fendas abissais do subsolo.

Como a “cobra-cega” dispõe de uma cauda arredondada, muito semelhante ao formato de seu crânio (e como se movimenta para frente e para trás como a mesma habilidade), dá a falsa impressão de possuir duas cabeças, daí o nome popular “cobra-de-duas-cabeças”. Por sinal, o nome anfisbena deriva das palavras gregas *amphis* e *bainein* (que, em caracteres gregos, grafam-se: $\alpha\mu\pi\eta\iota\varsigma$ e $\beta\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$), as quais, respectivamente, significam “ambos os caminhos” e “ir”; destarte, o verbete anfisbena significa ir por ambos os caminhos, isso em uma referência direta à impressão inverídica de que ela possui duas cabeças. Ora, quando se oferece um simulacro desse tipo, ou seja, de que uma única “serpente” possui um par de cabeças, também se oferta a inexacta sensação de que se caminha por dois sentidos opostos. E dessa forma, não é possível saber com precisão em que

direção ela está se movimentando. Sobre a semelhante dificuldade em se entender para qual direção move-se o ser subterreo da Aurora, assim redige Nietzsche em seu prefácio:

[...] deve-se enumerar, entre esses elementos de amargura e de desprezo [referindo-se à solidão do ser subterrâneo em suas escavações], a incapacidade, por exemplo, em que se encontram seus amigos de adivinhar onde ele está ou para onde vai, a ponto de perguntarem às vezes: ‘Como? Será que isso é avançar? Será que ainda tem – um caminho?’. (NIETZSCHE, 2008, p. 18; grifo do autor).

Ademais, a “cobra-de-duas-cabeças” é agressiva; um predador que caça em seus túneis, como também, vez por outra, fora deles, por sobre a terra; ela é carnívora; possui dentes afiados e uma potente mordida. Porém, apesar de todas essas faculdades animais, a anfisbena não é peçonhenta, ou seja, o seu ataque não é capaz de causar, por exemplo, o envenenamento e o consequente aniquilamento de um homem. De modo equivalente, as violentas investidas do ser subterrâneo de Nietzsche também não conseguiram extirpar a composição histórica da moralidade por intermédio da tradição filosófica ocidental, afinal ainda hoje – mais de um século pós-Nietzsche –, há a persistente predominância da moral que o filósofo tão ferozmente afrontou.

Em um tom de conciliação com o manifesto helenismo nietzschiano, a comparação do ser subterrâneo para com a anfisbena, igualmente, se erige como relevante, pois – segundo uma das versões da lenda proveniente da mitologia grega – o herói Perseu, após decapitar a Medusa, segurando a cabeça do monstro, sobrevoou o deserto da Líbia montado em Pégaso (o qual nasceu junto com o seu irmão, o gigante Crisaor, do ventre da Medusa quando esta sucumbiu). Durante o voo de Perseu, um pouco de sangue escorreu da cabeça da górgona e caiu nas areias desérticas libanesas. A partir dessas gotas de sangue, surgiu a Anfisbena (uma víbora mitológica descomunal que possui uma cabeça em cada uma das duas extremidades de seu corpo). Ainda segundo o antigo mito, a Anfisbena alimenta-se de formigas e por isso, é apelidada de “a Mãe das formigas”. Conjuntamente, ela é acusada de alimentar-se dos cadáveres dos homens mortos no deserto. Enfim, os aspectos monstruosos e devastadores do ser subterrâneo de Nietzsche se fazem preservados na analogia da

“cobra-de-duas-cabeças”, animal que possui, por um motivo evidente, o mesmo nome do ofídio mitológico da Grécia arcaica.

Ao se distanciar um pouco da imagem da anfisbena, regressando-se à leitura do prólogo da *Aurora*, pode-se atinar que emerge, a partir desse instante, um aspecto negativo da argumentação nietzschiana aqui realçada, a saber, a destruição de um modo paradigmático – e por isso mesmo, superlativo – de se contemplar a existência. Segundo a compreensão de Nietzsche, dever-se-á entabular uma escavação por sob o terreno que sustenta as edificações da cultura ocidental, sobretudo, por baixo dos prédios (ou sistemas) filosóficos elaborados na história da tradição do pensamento. E, para a ótica nietzschiana, o que sustenta as investigações especulativas racionais não é a busca pela verdade, afinal essa pretensa caçada pelo verdadeiro não passa de uma dissimulação que põe na penumbra os reais sustentáculos dos esquemas filosóficos: os preceitos morais. Em outras palavras, segundo a perspectiva da análise nietzschiana, o esteio dos sistemas filosóficos não é a pesquisa pela veracidade da existência, mas sim a confiança na moral e a sua defesa irrestrita por parte dos pensadores ocidentais. É claro que Nietzsche está se referindo, nesse momento, à moral hodiernamente predominante no Ocidente, ou seja, à moral judaico-cristã.

Por sinal, nessa etapa do inquérito acerca do próêmio tardio da *Aurora*, é válido fazer uma brevíssima interrupção para recordar que, para Nietzsche, a moral deverá ser entendida como uma construção cultural humana (demasiadamente humana!), a qual atribui a si a tarefa de inventar valores, tais como: o bem, o mal, a verdade etc.¹⁰ Contudo, o problema de tal construção dos costumes é o fato de que alguns homens (ou grupos humanos) que são os responsáveis pela arquitetura cultural da moral além de criar os valores, os impõem aos demais homens por intermédio da própria moralidade, isso enquanto pretensas verdades supremas e inquestionáveis, obrigando-os assim a serem submissos à moral e consequentemente à sua única explicação acerca daquilo que existe.¹¹

Todavia, ao encerrar a concisa digressão acima efetuada e assim, se recobrar a sequência da meditação acerca do prefácio da *Aurora*, pode-se vislumbrar que o pensador dionísio¹² percebe que se portar como um ser subterrâneo é, prioritariamente, aventurar-se na solidão de um caminho sem par, pois a moral exerce tamanho poder de fascínio sobre os homens, que muito raramente haverá

alguém que lhe faça qualquer tipo de oposição, ou mesmo de contraproposta. Logo, criticar a moral e a confiança nela assentada pelos homens é transitar ao longo de um caminho sem companheiros. Nesse rumo da solidão daquele que corrói o terreno da moral, assim profere Nietzsche:

Não pensem que pretendo envolvê-los em semelhante empresa feliz [referindo-se ao ato de escavar o terreno da moral] ou mesmo em semelhante solidão! De fato, quem percorre tais caminhos não encontra ninguém: isso é peculiar aos 'caminhos particulares'. Ninguém vem em seu auxílio; ele próprio deve livrar-se, completamente só, de todos os perigos, de todos os acasos, de todas as maldades, de todas as tempestades que sobrevêm. De fato, tem seu caminho que é próprio dele – e, em acréscimo, a amargura, por vezes o desdém, que lhe causam esse 'próprio dele' [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 18; grifo do autor).

Nietzsche realiza uma inflexão textual em seu prólogo à Aurora e alega que, há milênios, a ponderação mais débil já realizada pelos filósofos fora justamente no tocante ao bem e ao mal, ou seja, acerca da moral e da confiança incondicional que o homem a ela dedica. Ora, o termo que Nietzsche utiliza – no texto original em alemão – para designar a compreensão de confiança é *Vertrauen*¹³, o qual traz a ideia de um abandonar-se em algo ou em alguém; portanto, a confiança na moral destacada pela visão nietzschiana é precisamente o não fazer o seu próprio caminho, mas sim entregar-se a um percurso traçado por outrem.

E, diga-se de passagem, pensando-se na palavra confiança – já em português –, constata-se que a sua origem, isto é, o verbo confiar pode ser fracionado em duas porções: com e fiar, ou seja, a confiança é ordinariamente fiar-se com alguém ou com algo; sendo que fiar – em seu primeiro sentido – é reduzir algo a um único fio¹⁴. Desse modo, não parece ser impertinente interpretar que a confiança na moral pode ser entendida como um envolver-se do homem em um único fio condutor, o qual delimita a sua leitura de mundo.

A fim de alcançar tal objetivo, a moral, segundo Nietzsche, utiliza de todo tipo de diabrura (no texto original nietzschiano, em alemão: *Teufelei*¹⁵, isto é, “truques diabólicos”); e para tanto, ela possui duas espécies de ferramentas adestradoras do homem, a saber:

a) A moral possui agentes repressores e intimidadores, tais como – nas próprias palavras de Nietzsche: “[...] a consciência, a boa reputação, o inferno, e às vezes mesmo a polícia [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 17).

b) E, outrossim, a moral dispõe de uma arte de sedução para manter a confiança dos homens em sua autoridade, isto é, a moral consegue entusiasmar o homem, ela consegue afetar o espírito humano. Haja vista, em seu sentido originário – isto é, em grego antigo – entusiasmo (que em caracteres gregos, escreve-se: ενθουσιασμός) significa possessão divina, ou seja, o instante em que uma sacerdotisa ou um poeta era arrebatado e inspirado por uma deidade, isso de tal modo que a entidade divinal penetrava naquela pessoa e assim a manipulava em todas as suas ações e palavras. No preceito nietzschiano, a moral igualmente possui alguns homens e os controla, tornando-os meras marionetes, as quais se movem, se comportam e discursam em consonância à potente vontade da própria moralidade. Portanto, o homem que se encontra entusiasmado pela moral, segundo Nietzsche, é um ente possuído, subjugado e guiado por uma direção alheia ao seu próprio querer, tal exemplar de homem torna-se então, como verificado acima, apenas um fantoche da moralidade.

Com essas duas ferramentas de domesticação¹⁶ (a repressão e o entusiasmo), a moral faz com que o homem seja domado e a obedeça, preservando assim a sua autoridade; bem como, desorienta toda e qualquer crítica que a ela pudesse ser direcionada, de maneira que chega ao momento em que a crítica contra a moral volta-se contra si mesma, na analogia nietzschiana: “como um escorpião que crava seu aguilhão em seu próprio corpo” (NIETZSCHE, 2008, p. 19).

No que diz respeito à confiança que goza com um tipo específico de homens – os filósofos –, a moral serve-se, sobretudo, da artimanha da sedução, ou seja, ela utiliza o entusiasmo. Sendo assim, a moral enfeitiça os filósofos de tal modo que se torna, para os mesmos, a sua Circe¹⁷. E dessa forma, toda construção filosófica registrada na história é vã, pois, em última instância, não almeja a verdade, mas sim, de acordo com Nietzsche – citando Immanuel Kant (Cidade de Königsberg, Reino da Prússia, atual Kaliningrado, província enclave da Rússia, entre a Lituânia e a Polônia, 1724 – 1804) –, tem como intento construir “majestosos edifícios morais”¹⁸. Entretanto, por serem edifícios construídos por sobre um terreno irrefletido

com agudeza (no caso, a confiança na moral), os sistemas filosóficos tornam-se cambaleantes e, por conseguinte, sempre desabam e transformam-se meros destroços. No tocante ao entusiasmo que a moral faz sentir por sobre os filósofos, assim escreve Friedrich Nietzsche:

É que a moral, desde sempre, desde que se fala e se persuade sobre a terra, se afirmou como a maior mestra da sedução – e no que diz respeito a nós, os filósofos, como a verdadeira Circe dos filósofos. Para que serve isso se, desde Platão, todos os arquitectos filosóficos da Europa construíram em vão? Se tudo ameaça ruir ou já se acha perdido nos escombros [...]? (NIETZSCHE, 2008, p. 19; grifo do autor).

Para ilustrar a influência da moral por sob os discursos filosóficos, Nietzsche utiliza como modelo a construção intelectual de Kant¹⁹. Segundo ele, o criticismo kantiano²⁰ não conduziu a reflexão filosófica a um terreno mais firme. Pois, para justificar a moral, o filósofo de Königsberg²¹ viu-se obrigado a erigir a sua Crítica da razão pura (primeira publicação em 1781), isso com o intento de estabelecer as fronteiriças de atuação da própria razão humana (o λόγος grego). E, por conseguinte, ele veio a postular que a moral encontra-se para além do campo de atuação da crítica racional. Nesse sentido, Nietzsche primordialmente questiona como seria possível a certo objeto estabelecer, por si mesmo, os seus próprios limites; ou seja, como é possível que a razão critique a ela mesma, sua perfeição e sua competência?

Nessa mesma direção de crítica à filosofia, sobretudo, ao sistema kantiano, Emil Cioran – ou E. M. Cioran²² – (Império Austro-húngaro, atual Romênia – radicado na França, 1911 – 1995), em sua primeira obra escrita em francês, Breviário de decomposição (1949), comenta: “Afastei-me da filosofia no momento em que se tornou impossível para mim descobrir em Kant alguma fraqueza humana, algum acento de verdadeira tristeza; em Kant e em todos os filósofos.” (CIORAN, 2011, p. 68). E em acréscimo, retrocedendo-se no território circunscrito pela perspectiva nietzschiana, Kant seria um pensador produzido pelo seu século (o século XVIII – era das entusiasmasdas revoluções burguesas europeias, tais como a Revolução Francesa²³). Assim sendo, o filósofo do sujeito transcendental²⁴ seria um entusiasmado, que – antes de qualquer outra tarefa – pretendia

construir “majestosos edifícios morais”.²⁵ A respeito da relação entre Kant, as revoluções na Europa do século XVIII e o entusiasmo da moral presente na filosofia, assim registra Nietzsche no prefácio da *Aurora*:

Com intenções tão exaltadas, Kant era o digno filho de seu século que pode ser chamado, mais que qualquer outro, o século do entusiasmo²⁶: [...] Foi ainda mordido por essa tarântula moral, que era Rousseau²⁷, e também sentia pesar em sua alma o fanatismo moral, do qual outro discípulo de Rousseau se sentia e se proclamava seu executor, refiro-me a Robespierre²⁸ que queria fundar na terra o império da sabedoria, da justiça e da virtude²⁹ (Discurso de 7 de julho de 1794).³⁰ (NIETZSCHE, 2008, p. 20).

No entanto, segundo Nietzsche, Kant também seria um pensador que se enquadra na imagem modelar de filósofo alemão³¹, isto é, de um filósofo pessimista – o oposto de um pensador entusiasmado (ou um pensador francês) – e por esse fato, ele percebe que, tanto na natureza como também na história, quem atua regidamente é decerto a “amoralidade”³². Portanto, compor uma representação da existência pela ótica e tutela exclusivista da moralidade seria uma drástica limitação tanto na atividade criativa, quanto no ângulo de visão do homem. Desse modo, apesar da natureza e da história demonstrarem a inconsistência de se apreciar o mundo apenas através do viés do julgamento da moralidade, Kant continua construindo a sua “edificação moral”; e para Nietzsche, isso se caracteriza como sendo um absurdo. Acerca dessa contradição em Kant, bem como em todo o espírito alemão, assim escreve Nietzsche:

De fato, desde sempre, nada impressionou mais profundamente a alma alemã, nada a ‘tentou’ mais que esta dedução, a mais perigosa de todas, uma dedução que constitui para todo verdadeiro latino um pecado contra o espírito: credo quia absurdum est. [Que em língua latina significa: creio porque é um absurdo – Citação amplamente conhecida do filósofo romano Quintus Septimius Florens Tertullianus, conhecido como Tertuliano (Cartago, 160 d.C. – 220 d.C.).]. (NIETZSCHE, 2008, p. 20)

A partir dessa crítica a Kant, Nietzsche declara que alemão de fato é o seu texto, ou seja, a sua obra *Aurora*, pois esta se encontra para além (ou para aquém!) da confiança na moral. Assim, Nietzsche

não teme que a Aurora represente uma determinada contradição, a saber: É por moralidade que a ela denuncia a moral. Ou, em outros termos, há na meditação nietzschiana uma alegre negação da moral enquanto único caminho de crítica à realidade existencial. Em uma derradeira etapa de sua preleção à Aurora, Nietzsche promove mais um movimento textual repentino – por sinal, evento extremamente recorrente nos escritos nietzschianos, haja vista ele geralmente escreve em aforismos – e a partir de então, o “livre pensador”³³ busca refletir de que maneira deverá o homem abordar o problema da crítica à confiança na moral. Segundo o autor em evidência, como fora outrora verificado, os filósofos sempre pautam as suas construções reflexivas sobre a paupérrima compreensão do bem e do mal (isto é, na moralidade); e sendo desse modo, a filosofia pura, ou simplesmente especulativa, não poderá dar cabo da incumbência do questionamento da moral. Portanto, far-se-á ordinário tentar obter uma outra via, menos suspeita, em direção à crítica da moral. O vetor proposto por Nietzsche para se desconfiar do crédito depositado na moralidade é a vivência de uma experiência lenta, isto é, uma degustação sem pressa da problemática da moral. Nessa rota de pensar lentamente sobre a moralidade, assim se exprime Nietzsche no seguinte fragmento extraído do preâmbulo da Aurora: “Antes de tudo, vamos dizê-lo lentamente... Este prefácio chega tarde, mas não muito tarde; que importam, realmente, cinco ou seis anos? Um tal livro e um tal problema não têm pressa e, além disso, somos amigos do lento, eu bem como o meu livro.” (NIETZSCHE, 2008, p. 23; grifos do autor).

Note-se que essa amizade ao lento, para Nietzsche, caracteriza-se como sendo a experiência da filologia, afinal, nas palavras do filósofo: “Não foi em vão que fui filólogo, e talvez ainda o seja. Filólogo quer dizer professor de leitura lenta: acaba-se por escrever também lentamente.” (NIETZSCHE, 2008, p. 23). Após essa “definição”³⁴ do que é a filologia³⁵, Nietzsche insinua que – maldosamente – cogita, lê e escreve vagarosamente, isso para lançar a “espécie dos homens ‘apressados’”³⁶ em uma extrema aflição. Esse questionamento acerca dos homens apressados/precipitados se faz estrutural, sobretudo, em nossa época moderna de trabalho exaustivo (o século XXI), haja vista, em nosso tempo, espera-se acabar tudo o mais depressa possível; afinal, hoje em dia, há como que técnicas para o desenvolvimento de uma habilidade inédita na história da humanidade (pelo menos,

na intensidade do contemporâneo), a saber: a habilidade da pressa.

A respeito da pejeira para se infundir a habilidade da pressa no homem moderno – isso direcionando o olhar para o Brasil, nos primórdios do século XXI – pode-se citar, enquanto amostras significativas, diversas situações corriqueiras da contemporaneidade, tais como: o afã exacerbado pela tecnologia touchscreen, o volume gigantesco de vendas de motocicletas, a proliferação dos cursos de leitura dinâmica etc. Sendo assim, práticas aparentemente desconexas possuem um tácito (mas veemente) vínculo, a saber, por intermédio de atividades triviais, inocula-se implicitamente em todo homem o “vírus” da imprescindibilidade de realizar todas as coisas da maneira mais apressada possível. Pois, não é mais suficiente ter tudo ao “click” de um botão do mouse, é necessário ter “tudo à mão”, ao alcance dos dedos, e só o aparato touchscreen poderá prover essa praticidade e consequente velocidade. Igualmente, não se faz uma empresa fundamental resolver as problemáticas do transporte público e do trânsito urbano, crucial de verdade é possuir uma motocicleta, com a qual se experimente a liberdade, afinal não se fica parado nos “engarrafamentos” das vias públicas – isso, indiferentemente ao exponencial crescimento de vítimas definitivamente imobilizadas ou fatais dos acidentes de trânsito envolvendo motocicletas (Em uma linguagem matemática, há dois crescimentos “diretamente proporcionais”: Quanto mais motos, mais mortos!). E ainda é possível constatar, inclusive em meio ao ambiente acadêmico, a multiplicação da busca por cursos de leitura dinâmica, os quais objetivam formar um leitor que não precisa ler demoradamente um texto para compreendê-lo, afinal basta apenas lê-lo de modo corrido e, de forma muito mais rápida, ter-se-á uma ideia do que trata a obra dinamicamente lida.

Todavia, abstendo-se de qualquer espécie de julgamento moral a respeito (e reconhecendo os avanços produtivos advindos das transformações tecnológicas em marcha), pode-se presumir que, precisamente por causa da vertiginosa evolução das técnicas para o desenvolvimento da habilidade da pressa, esses aduzidos exemplos (difusão exponencial da tecnologia touchscreen, das motocicletas e dos cursos de leitura dinâmica) serão, muito em breve, ultrapassados e suprimidos por outras tecnologias mais eficazes na hostilização à lentidão. E assim, talvez os menos velozmente se tornem peças de algum hipotético museu das novidades obsoletas do minuto anterior.

Recapitulando, mais do que ter tudo nas pontas dos dedos, de transpor a inércia enfadonha dos congestionamentos do tráfego, de entender um livro sem ter que lê-lo em um ritmo mais cadenciado e dos demais benefícios que essas práticas possam ocasionar, parece que tais atividades (uso da tecnologia touchscreen, a epidemia das motocicletas e dos cursos de leitura dinâmica) – além de muitas outras operações semelhantes do mundo hodierno – visam domar o homem para a incorporação dócil e efetiva da habilidade da prensa. Em outras palavras, o homem, se quiser ser atual, deve relacionar-se belicamente com a lentidão e, conseqüentemente, deve arcar com o ônus de moldar-se (em uma linguagem mais difundida na atualidade informatizada: de formatar-se) à ordinária capacidade da ligeireza. Logo, a recomendação nietzschiana de interpretar a existência de modo vagaroso e profundo, tal qual um filólogo faz com as palavras é, nessa ótica da celeridade, simultaneamente, descabida e inútil e, sobretudo, afigura-se como uma antagonista.

Todavia, parece que a interpretação que o homem tenta perpetrar sobre a vida não se encontra tão “à mão” quanto um aparato touchscreen; nem ela o conduzirá facilmente para além dos “congestionamentos” das dúvidas existências, como uma motocicleta que burla a contraditória imobilidade do trânsito; tão pouco a referida leitura do mundo poderá emergir de modo dinâmico, isso ao ponto de que não se leve um tempo considerável para tal tarefa. Enfim, de maneira distinta à exemplificação das atividades hodiernas acima demonstradas – isso, para além de suas vantagens e aplicações específicas –, a criação de sentidos para a existência só poderá ser concretizada através de um lento labor hermenêutico; evidentemente essa proposta será o inverso do desenvolvimento contemporâneo daquilo que aqui fora denominado como habilidade da prensa.

Em contrapartida à habilidade da prensa, no entendimento de Nietzsche, a – por assim dizer – vivência filológica do homem, o conduziria a um tipo de vida que demanda afastamento, tempo, silêncio, solidão e lentidão. Nesse instante, o filósofo da Aurora utiliza a analogia do ourives (a qual será retomada, logo a seguir, nessa investigação em curso), ou seja, assim como o artesão da ourivesaria, o filólogo aplica à palavra toda a sua sutileza e delicadeza. Em suma, na visão nietzschiana, a filologia, nas próprias palavras do autor, “ensina a ler bem, isto é, lentamente, com profundidade, com

prudência e precaução, com segundas intenções, portas abertas, com dedos e olhos delicados.” (NIETZSCHE, 2008, p. 23, grifos do autor).

3 Considerações e “des-confianças”³⁷ finais

Nietzsche aventa, nesse átimo derradeiro de seu prefácio, uma migração da filosofia especulativa tradicional, enquanto construção de majestosos edifícios morais, à experiência filológica de leitura lenta da existência. Esse tipo de afazer não aceita tão espontaneamente a confiança na moralidade, isso não devido à suposição errônea de que a moral seja algo meramente desprezível, mas sim pelo fato dela tecer um único fio norteador de interpretação da vida. De sorte que, aprisionado nesse exclusivo filamento, o homem decline da possibilidade de tornar-se um artista criador, um ourives que fabrica joias de inaudita beleza, isto é, que produz hermenêuticas singulares, conferindo um sentido único ao seu próprio existir. Portanto, a produção criativa de significados, ou seja, de infindos horizontes interpretativos para a vida parece ser a marca d’água impressa nas páginas do prefácio tardio da Aurora. Além disso, como fora demonstrado já na abertura deste “artigo”, é de conhecimento geral, que esse tema da criação de sentidos ou interpretações para a vida é, por demais, recorrente no pensamento nietzschiano, mas ele será sempre renovadoramente perturbador, mormente, ao homem que lê a vida lentamente, isto é, ao homem que se metamorfoseia em um filólogo do existir.

Nessa senda de compreensão das possibilidades de criação de sentidos a respeito do viver, Nietzsche não está atestando a instituição de um arranjo social desprovido de todo e qualquer comportamento ou norma moral, afinal tal realidade prática seria um verdadeiro caos humano e social. Em harmonia com a moralidade em voga, poder-se-ia até declarar que a práxis de uma vivência social a partir da elaboração de estratégias sem par de entendimentos do mundo constituir-se-ia em uma espécie – para utilizar um chavão literário – de “inferno de Dante³⁸ na terra”. Contudo, em sincronia com a interpretação nietzschiana, semelhante expressão, em tempo algum, poderá ser oportunamente utilizada; haja vista a mesma, ao fazer referência ao inferno, o faz através de uma imagem que

se coloca em contrariedade ao céu, isto é, evidentemente pensa-se, de modo alegórico, no modelo moral de oposição entre bem e mal, decerto aquilo a que Nietzsche se propõe questionar.

No entanto, é válido “ressalvar”³⁹ que a recomendação nietzschiana de invenções singulares de significados acerca da existência diz respeito a uma relação exclusivista do homem para com o seu próprio existir, a saber: que sentido, subjetivamente, o homem atribui ao seu viver? Logo, parece provável que Nietzsche labuta com uma questão de percepção interna de cada homem frente ao mundo e à vida; e não com um delineamento de uma sociedade, cuja vivência prática encontre-se alicerçada nas interpretações ímpares da existência.

Em resumo, muito além de uma discussão sobre o expediente social, a crítica à moral cultivada por Nietzsche caracteriza-se como uma liberdade criativa que se sobreleva na interioridade do homem, isso quando esse mesmo homem singularmente engendra um sentido próprio à sua vida e existência, sem a intervenção despótica e decisiva da moralidade vigente. Em palavras diversas, Nietzsche questiona e critica a moralidade pelo fato da mesma ocultar em seu âmago um projeto político de conquista e dominação de alguns homens sobre os demais. O exercício desse controle se manifesta através do direcionamento de todos a uma única via hermenêutica a respeito do existir. E mais, de modo análogo, a sugestão nietzschiana da vivência de um perspectivismo interpretativo visa possibilitar, a todo homem, a experiência da invenção de sua maneira individual de contemplar a existência e a partir daí, de viver a sua própria vida.

Contudo, é forçoso dar vulto – de uma maneira pouco teórica, isto é, em um tipo de aposta incauta – que, em certa medida, o Ocidente não parece oferecer qualquer indício de que, pelo menos nos próximos mil anos, irá se quer considerar a possibilidade de haver qualquer outra interpretação existencial para além, ou para aquém, da moralidade atuante em sua história.

Sendo assim, fazendo reminiscência ao fragmento extraído da poesia de Fernando Pessoa, o qual serve de epígrafe que principia esse “artigo” – “Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?” –, (a despeito de quase meio século de afastamento entre os textos do filósofo e do poeta, respectivamente: 1886 e 1933, isto é, 47 anos) poder-se-á atentar que a história do que se firmou, no mundo ocidental, como sendo a “Verdade”⁴⁰ fora inscrita pela moralidade

judaico-cristã. E conseqüentemente, a história do que poderia ter sido, ou seja, a inédita história das possibilidades de criações particulares de sentidos para o viver, ordinariamente deveria possuir como escritor cada homem que deliberasse inventar a sua própria interpretação da realidade, ultrapassando assim a força de imposição da moral em vigor. Ademais, a figura de Fernando Pessoa, por si só, já evoca a ideia de perspectivismo, afinal trata-se de um autor que criou, pelo menos, quatro leituras diferentes acerca da vida, isto é, a visão dele mesmo (Fernando Pessoa) e mais três interpretações, as quais não se caracterizam enquanto meros pseudônimos, mas sim verdadeiras óticas distintas, a saber: os seus heterônimos (Alberto Caeiro, Ricardo Reis e o previamente referido Álvaro de Campos).

Entretanto, Nietzsche reconhece que semelhante postura inventiva, ou seja, a criação de hermenêuticas existenciais, não poderá ser obtida pelos homens em geral, mas só, e somente só, por aquele que deliberar transfigurar-se em um ser subterrâneo, isto é, em um ente que de modo decisivo decide labutar na escavação do subsolo da cultura do Ocidente, experimentando assim o máximo grau de solidão. Em outras palavras, o ser do subsolo deverá amargar o maior nível de incompreensão por parte dos demais homens. Essa ideia de que nem todos os homens se converterão em criadores de versões do mundo – mas apenas os solitários seres subterreos – torna-se clara no seguinte trecho do próêmio à Aurora:

– Foi então que empreendi uma coisa que não podia ser para todos: desci para as profundezas; passei a perfurar o chão, comecei a examinar e a minar uma velha confiança⁴¹ sobre qual, há alguns milhares de anos, nós, os filósofos, temos o costume de construir, como sobre o terreno mais firme – e reconstruir sempre, embora até hoje toda construção tenha ruído: comecei a minar nossa confiança na moral⁴². Mas será que não me compreendem? (NIETZSCHE, 2008, p. 18).

Apontado, apenas de passagem no prefácio da Aurora, o tema da solidão, sob o enfoque nietzschiano, denota a caracterização daquilo que o filósofo entende por “aristocrático”, ou seja, o homem nobre será aquele que não se equipara à maioria dos homens (na linguagem nietzschiana: à plebe) e por isso, ele é um solitário. Essa discussão acerca do “aristocrático” em Nietzsche contém armadilhas

relevantes, afinal pode-se cair na superficialidade da afirmação de que simplesmente alguns homens são melhores, ou mais desenvolvidos, que outros⁴³. A fim de se contornar esse equivocado e/ou leviano posicionamento, uma estratégia que pode se sobressair é analisar a imagem do homem nobre a partir de um texto nietzschiano específico sobre essa figura, a saber, o fragmento da obra *Além do bem e do mal*: prelúdio de uma filosofia do futuro (1886)⁴⁴, o qual corresponde à nona parte do livro e denomina-se *Que é o aristocrático?*

Na supracitada porção do texto, Nietzsche, de forma lenta e espaçada, apresenta algumas faculdades do “aristocrata”, as quais, por sua vez, o transformam em um ente solitário. Como uma espécie de primícias da meditação acerca das características do homem nobre, o pensador postula que a grei “aristocrática” compõe-se de indivíduos que são animais mais completos, não meramente por aspectos externos, mas sim devido à sua força interior; e esta é também refletida na exterioridade do “aristocrata” através de sua força, coragem e beleza. A respeito da potência interna do nobre, assim escreve Nietzsche em *Além do bem e do mal*: “A casta aristocrática foi sempre em seus começos a raça bárbara e sua preponderância deve ser buscada, não na força física, mas na força do espírito: eram homens mais completos que, em cada degrau, significam bestas mais completas.” (NIETZSCHE, 2012, p. 188).

Desse modo, o traço distintivo do “aristocrata” em relação à plebe se efetiva por intermédio daquilo que Nietzsche compreende como sendo o “páthos da distância” (NIETZSCHE, 2012, p. 188), ou seja, existe um distanciamento intencional do homem nobre, isso no que diz respeito a sua interpretação da existência e aquilo que o homem comum contempla. Essa separação que o nobre faz entre a sua hermenêutica e a plebeia não é algo tranquilo de se efetivado, pois o custo de tal atitude é demasiado extenso, afinal o “aristocrata” sempre será incompreendido pelos demais membros da sociedade e conseqüentemente não o verão como um ser que persegue a sua autonomia interpretativa, mas – ao contrário – como uma espécie de insensato. Sendo assim, quando um homem se faz, na visão nietzschiana, um “aristocrata” – através de um estranhamento para com a visão vulgar, que é dominante na história da humanidade – impreterivelmente ele enfrentará a solidão, isto é, não quererá mais ajustar-se no bloco dos demais homens e, mesmo que ainda anelasse tal enquadramento, isso não seria mais possível, haja vista ele não

será mais aceito em seu bojo.

Para Nietzsche, o nobre inventa os seus próprios valores e essa moral específica do “aristocrata” difere-se enormemente da moralidade atual: “[...] não é a moral das ‘ideias modernas’ [referindo-se à moral aristocrática] e por isso é difícil a sentirmos hoje. Também se torna difícil desenterrá-la e descobri-la.” (NIETZSCHE, 2012, p. 192-193). Ora, como fora visto anteriormente, é ostensivo que por criar e viver esses valores diferenciados, o “aristocrata” não se emoldura nos padrões costumeiros dos homens que se permitem enredar pelo mando da moral ocidental corrente (a moralidade judaico-cristã); por consequência, o referido “aristocrata” se faz um ente solitário. Logo, para manter-se nobre e não corromper-se com a moral da maioria, “[...] o solitário ousa estar só e elevar-se nesses solstícios da história [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 195). Portanto, a solidão será encarada pelo “aristocrata” como sendo uma virtude, dura e árdua para se viver, mas ela é, antes de tudo, uma virtude e por isso, será constantemente desejada e perseguida. A respeito da solidão enquanto valor do “aristocrático”, assim escreve Nietzsche no aforismo 283 de Além do bem e do mal (transcrito, a seguir, na íntegra):

Uma forma delicada e aristocrática de dominar a si mesmo é a de louvar, admitindo que se deva louvar somente quando não se está de acordo com os outros; em caso contrário, se louvaria a si mesmo, o que é contrário ao bom gosto. De fato, um autodomínio que oferece o belo ensejo de ser continuamente mal compreendido. Para ter este luxo de bom gosto e de moralidade é necessário não viver entre imbecis, mas entre pessoas cujos equívocos e erros divertem ao menos por sua finura; do contrário terá de arrepender-se amargamente. Ele me louvava; logo me dá razão. Esta lógica de asno nos amarga a vida, a nós solitários, porque torna os asnos vizinhos e amigos nossos. (NIETZSCHE, 2012, p. 208).

Ao trazer à luz a questão da solidão, Nietzsche duvida do próprio filosofar tradicional, pois essa atividade especulativa pode encontrar-se permeada de outras forças motrizes, isso para além da apregoadada investigação acerca da verdade. Enfim, a reflexão nietzschiana suspeita que a filosofia possa estar engajada no serviço da moralidade vigente e por isso, ela seria superficial e, ao mesmo tempo, gregária. De sorte que, para tornar-se um “aristocrata”, um

solitário, o homem deverá converter-se em um “livre pensador”, no vocabulário nietzschiano: em um “espírito livre”. E enquanto tal, isto é, como espírito livre, o solitário cultivaria pensamentos próprios e perigosos, sobretudo, para os olhos daqueles que controlam a ordem estabelecida pela moral contemporânea.

Nessa perspectiva, parece que a figura do “aristocrata” solitário imaginada por Nietzsche, em muito, aproxima-se do herói mitológico da Grécia antiga, ou seja, do homem que detém – em superabundância – a singularidade da virtude (em grego escreve-se ἀρετή, e pronuncia-se areté), e esta, por seu turno, ordinariamente se expressa na robustez, no destemor, na honra e a formosura do guerreiro arcaico.

Um exemplo típico desse mencionado solitário é o mítico guerreiro Odisseu, exímio detentor da virtude heroica, a qual se manifesta nele, sobretudo, através de sua sagacidade. É válido lembrar que em vários momentos de sua memorável jornada pelos mares do mundo rumo à sua nação, a ilha de Ítaca – travessia essa fora narrada por um dos mais notáveis poetas épicos da antiga Grécia: Homero –, Odisseu defronta-se e até mesmo escolhe a solidão. Somente a título de ilustração, dever-se-á recordar o Cântico XII da Odisseia, no qual o protagonista, logo após emergir de sua visita ao Hades (Mundo inferior ou subterreno que serve de moradia para os mortos; lembremo-nos, nesta ocasião, do ser subterrâneo da Aurora!), já ao comando de sua embarcação marítima, solicita à sua tripulação que o amarre ao mastro principal e que todos cerrem os ouvidos com cera, isso a fim de que ele sozinho escute o canto hipnótico e gracioso das sereias, cuja moradia eles estão avizinhandose.⁴⁵ Enfim, Odisseu ordena a seus marujos que trabalhem (remem) com os ouvidos surdos (por estarem repletos de cera e por isso mesmo obstruídos), enquanto ele deleita-se escutando – completamente só – o magnífico e enigmático canto das fantásticas sereias⁴⁶.

Semelhante ao lendário projetista do Cavalo de Tróia, a saber, Odisseu, o “aristocrata” nietzschiano prefere, em sua epopeia existencial, solitariamente inventar as suas próprias interpretações acerca da vida, inclusive para além da imposição determinante da moralidade. Ao atuar no mundo dessa maneira, o “aristocrata” confronta-se com os interesses daqueles homens que querem preservar a moral, as suas estruturas e o seu controle prescritivo sobre a humanidade e sua história.

Contudo, em uma instigação contrária à proposta de Nietzsche, é oportuno evocar o fato de que os heróis gregos são semideuses, isto é, entes híbridos, configurados em uma mescla de seres divinais e humanos; logo, na narrativa mitológica, o que justifica a preponderância do poderio do nobre herói da Grécia antiga é um fator – em alguma medida – religioso ou sagrado. Diante desse limiar, parece estranho que Nietzsche adote o guerreiro mitológico helênico como imagem alusiva daquilo que ele compreende como o “aristocrata” solitário, afinal o filósofo alemão entabula uma ferrenha crítica à moral ocidental, a qual – por sua vez – inegavelmente possui uma base eminentemente religiosa, semelhante aos mencionados heróis da antiguidade. Sendo assim, há uma possível contradição na figuração nietzschiana do “aristocrata”, isso devido a gênese sagrada do herói grego.

Todavia, tal óbice na imagem do “aristocrático” não refreia em qualquer aspecto o cerne da reflexão nietzschiana acerca do nobre, a saber: aquele que deliberadamente adota a solidão para poder pensar livremente e assim construir sua hermenêutica singular sobre a vida. Portanto, a problemática central explícita na questão do “aristocrata” nietzschiano é certamente o fator da solidão, ou seja, quem irá querer ser um nobre e, conseqüentemente, pagar o preço de ser um solitário no mundo?

Na atualidade, fala-se muito do “politicamente correto” e do “politicamente incorreto”. Ora, parece que o solitário é um ente, por assim dizer, “politicamente incorreto”, mas não como alguém grosseiro e mal educado (fatores, às vezes, defendidos sob a máscara do “politicamente incorreto”). Porém, o nobre solitário pode ser rotulado como sendo “politicamente incorreto” por não se encaixar no regime de dominação das interpretações do homem, o qual é constituído pela potestade da moralidade na época moderna. Mas, a adversidade do dilema persiste: que homem desejará viver em confronto com a moral contemporânea? Quem decidirá ser um solitário em um mundo tão gregário? Quem se afastará da chamada “massa”⁴⁷ dos vulgos e levantará a voz para bradar algo contra a moral e seus estratagemas? Quem carregará penosamente o maior de todos os fardos? Quem suportaria um “peso tão formidável”?⁴⁸

Ainda no ambiente do litígio acerca do “politicamente incorreto”, meramente a título de uma frugal ilustração, é possível admitir o delinear de uma interpretação a respeito de uma reflexão recentemente afluída, a qual – em certa envergadura – pode ser concebida

como se fosse propínqua à análise nietzschiana do aristocrático; isso em um aspecto bem específico, a saber: o entendimento acerca do “aristocrata” como sendo um ente solitário e incompreendido pelos demais homens (evidentemente, em decorrência de sua manifesta excelência). Assim sendo, ao que parece, acercando-se, em certa medida, da vertente apontada pela hermenêutica nietzschiana, no tocante a essa supradita peculiaridade da solidão aristocrática, o filósofo brasileiro Luiz Felipe Pondé (Recife – PE, 1959 –), em sua obra Guia politicamente incorreto da filosofia (2012), em um capítulo denominado “Aristocracia – Os poucos melhores carregam o mundo nas costas” – ao tratar da virtude aristocrática na filosofia clássica, sob o prisma de Aristóteles (Cidade-Estado – polis – de Estagira, atual Grécia, 384 a.C. – 322 a.C.), isso em sua Ética a Nicômaco (no que diz respeito ao mérito do homem virtuoso) –, polemicamente, vem afirmar que:

O aristoi [aristocrata em grego arcaico: indivíduo que possui virtude e pujança o suficiente para ficar em pé por sua própria determinação; também entendido como sendo aquele que é o melhor entre os melhores] sofre muito mais do que o homem comum. É mais solitário, objeto de inveja e ódio, entende muito mais das coisas do que a maioria mediana, enfim, está muito longe da ideia de que os “melhores” são aproveitadores dos outros, pelo contrário, os outros vivem graças a estes (a ‘grande alma’ do Aristóteles). (PONDÉ, 2012, p. 39).

Migrando-se doravante da efígie do “aristocrata” solitário – exposto por Nietzsche em Além do bem e do mal – para a contenda com a moralidade do prefácio da Aurora, percebe-se que obviamente a crítica à moral, enquanto modelo único de concepção da realidade, não é algo singelo e fácil de ser realizado, principalmente, devido à sedução por ela efetivada através das instituições formativas da sociedade ocidental, as quais adestram o homem a não questionar bem e mal enquanto princípios culturalmente produzidos. Assim, para concretizar uma leitura de mundo sem a unicidade da autoridade moral, será ordinário ao homem – por moralidade (Eis uma evidente contradição!)⁴⁹ – escavar o subsolo da cultura por intermédio do perspectivismo, inclusive, compreendendo que a interpretação que a moral atuante no Ocidente imprimiu, quase que indelevelmente, no homem moderno é um modo plausível de deprender o mundo

e por isso, não deve ser simplesmente exterminada.

E mais, essa tolerância para com a moralidade, mesmo defronte às suas visíveis mazelas e contradições, se legitima, sobretudo, devido ao fato de que ela deu resultados satisfatórios na organização gregária do homem. Ou seja, no decurso histórico da prática moral, o homem conseguiu garantir a constituição de um rebanho social, no qual a vida, de alguma maneira, pôde ser preservada, saciando assim um dos mais arcaicos instintos humanos, a saber, a “vontade de sobrevivência”⁵⁰. Pois, a moralidade – com todos os seus artefatos institucionais, tais como, a educação, a religiosidade, os costumes, o direito, o aparato policial, as penalidades etc. – impera que homem deve primar, a qualquer custo, pela vida dos seus concidadãos; isso ao preço de que incorrendo em desobediência, ele seja objeto das sanções ou castigos prévia e licitamente estabelecidos, os quais serão correspondentes ao seu delito, bem como – por se opor à comunidade social (segundo Nietzsche, ao “rebanho”) – o infrator será taxado como um ser imoral, ou como se convencionou vociferar nas atuais mídias televisivas, através de jornais sensacionalistas: “um ser desumano, um verdadeiro monstro!” Portanto, o homem pode, segundo a ótica da moral societária atual, transitar pelo mundo com menos receio de ser exterminado, seja por um semelhante ou mesmo por um ente mitológico, afinal – com a racionalidade – o cosmos fora desmitificado para tornar-se, até certo ponto, compreensivo pela previsibilidade racional ou projetos calculistas (ações de pensar e planejar antecipadamente os futuros atos – a razão estratégico-instrumental) do próprio homem.⁵¹

Sendo assim, tendo em vista os efeitos históricos de conservação da vida do homem – afinal, com a sociedade da moral gregária, o emprego da robustez violenta para a destruição de outrem, por mero interesse individual, será (pelo menos, em tese) tipificado como execrável e aquele que assim atuar deverá sofrer uma penalidade –, pode-se afirmar que a moral judaico-cristã ocidental não deve ser entendida como o único caminho de hermenêutica da vida, mas simultaneamente não pode deixar de ser vista como sendo uma entre tantas trilhas; e mais, ela se fez um itinerário que, em certa medida, deu resultados em resguardar o próprio viver do homem e que provavelmente por isso, obteve a vitória de sua consolidação histórica.

Sintetizando, Nietzsche parece sugerir que não se deve aprisionar o homem nos grilhões de uma única análise soberana ou modelar

da existência – tal qual tenta consumir a moral. Desse modo, para o homem ser um artista criador (uma simbiose de ser subterrâneo, “aristocrata” solitário e de filólogo que ler lentamente o universo), nenhuma interpretação deve emergir como o paradigma de leitura da realidade. Senão, o homem, mais uma vez, seria obrigado a meramente obedecer e jamais seria um autêntico artista promotor de belas e embusteiros (no sentido de um engano estético, isto é, belo e sublime, mas nunca como um engano moral) interpretações da existência, um ourives da palavra. Logo, é contundente postular que, semelhante ao que deve ocorrer com o ponto de vista da moralidade, a versão nietzschiana da vida também não pode ser considerada a absoluta tradução da realidade, ela é apenas mais uma perspectiva, a qual simplesmente contém o mérito de convidar o homem a criar a sua própria leitura cosmológica.

Portanto, é possível desconfiar que a ótica nietzschiana não deva pretender-se como suprema e uníssona, mas deve sim atribuir-se a incumbência de buscar contemplar os demais olhares enquanto considerações possíveis⁵². E como tais, eles se concretizam enquanto pertinentes sentidos inventados, os quais são apropriados justamente por serem humanamente forjados (apreciações humanas, demasiadamente humanas, a respeito da existência, do mundo, da vida e do próprio homem). Apesar de possuir uma apreciação, por vezes, um tanto distinta àquela erigida pelo, já citado, Cioran, na mesma direção hermenêutica de encarar a crítica à moralidade vislumbrada pelo perspectivismo de Nietzsche como um olhar que vê outros tantos olhares, assim apontará Gianni Vattimo (Itália, 1936 –):

[...] tal como Nietzsche a pensa aqui [referindo-se à crítica à moral], não é libertar-se das cadeias da aparência e atingir um princípio último (e portanto uma possível descrição “verdadeira” do mecanismo das ações⁵³); mas antes colocar-se num ponto de vista capaz de olhar o conjunto do processo em que as aparências se constituem, se articulam e se desenvolvem. (VATTIMO, 1990, p. 45).

Igualmente, Cioran (apesar de, como mencionado acima, possuir uma perspectiva largamente divergente em relação à interpretação do professor Vattimo acerca da filosofia nietzschiana), ao estabelecer um polêmico paralelo entre a filosofia e a prostituição, coaduna o seu pensar com o entendimento de Nietzsche – o qual

fora acima exposto pelo comentador/intérprete italiano –, afirmando assim que deve haver uma quantidade infundável de interpretações existenciais, isso em oposição à solidificação de uma única asserção no tocante à vida e aos homens. “Não ter convicção a respeito dos homens e de si mesmo⁵⁴: tal é o elevado ensinamento da prostituição, academia ambulante de lucidez, à margem da sociedade como a filosofia.” (CIORAN, 2011, p. 108).

No entanto, o mundo hodierno parece não se estruturar em torno de uma excepcional leitura de mundo – como outrora supunha Nietzsche –, mas, ao invés disso, a atualidade transparece dispor de uma ampla gama de interpretações da existência, muitas delas, inclusive, erigindo-se enquanto representações opostas como, por exemplo: palestinos e judeus, democracias e teocracias, presidencialismo e parlamentarismo, progresso industrial e ações ambientalistas etc. Porém, essa coleção de ilustrações do mundo, por mais vasta que seja, não garante uma maior liberdade interpretativa ao homem. Pois, sempre se manifestam as sutilezas do dualismo (e/ou dicotomia ético-metafísica) entre opostos bem e mal, isso em todas as explicações contemporâneas. Em outras palavras, em todos os elementos que compõem o conjunto das diversas interpretações, de algum modo, sempre aflora uma manifestação da relação conflituosa entre o benéfico e o maléfico, a saber: o bem corresponderá àquilo que é proposto pela versão em foco; enquanto o mal será, com certeza, o que vier em contraposição ao estabelecido ou defendido. Logo, nem uma única hermenêutica da vida, nem mesmo um extenso aglomerado de exposições pode assegurar uma liberação interpretativa ao homem, de sorte que ele possa construir, possa criar (no sentido de criatividade artística e não da teologia ao tratar da suposta criação do cosmos por uma deidade) sua singular compreensão da vida.

Todavia, a criação de embustes individuais acerca do mundo, assim como aventa Nietzsche, é dignitária de uma relevante suspeita. Visto que, muito provavelmente, ela também não solucionará a problemática do estabelecimento de uma relação mais tranquila, menos angustiante e, até mesmo, mais prazerosa do homem para com a vida. Afinal, além da evidente dificuldade na convenção de uma sistematização social – ainda que menos gregária que a da moral judaico-cristã –, sempre persistirá o seguinte óbice: o fato de se inventar acepções particulares sobre a existência não poderá conferir garantias de que todo e qualquer homem viverá mais sereno

consigo mesmo e com o seu viver por causa disso, haja vista, mesmo com a estruturação de sentido individuais, a existência continuará a desafiar o homem, a suscitar em seu âmago diversas incertezas e, por conseguinte, perpetuamente o destinará a imersão no desalento existencial, o qual pode ser visto em fenômenos como, por exemplo, o infortúnio, a carência, a dor, a moléstia, o envelhecimento e a finitude. Como complemento reflexivo, é válido sublinhar que precisamente em conformidade a essa desoladora experiência, manifestavam-se as encenações do teatro trágico da Grécia antiga. (Porém, essa temática do trágico é meritória de outra investigação para além do limiar circunscrito no presente “artigo”).

Em síntese, nem uma única leitura do mundo – àquela imposta coercivamente pela moralidade em vigência –, nem o conjunto hodierno de interpretações diversas, nem mesmo a experiência de elaborar hermenêuticas singulares (a perspectiva nietzschiana) poderá prover o convalescimento do homem e o desobrigar a sofrer profundamente com (e em) sua existência. Soergue-se, portanto, uma espécie de aporia da vida. Contudo, a última proposta aduzida – a criação de simulacros interpretativos particulares, isso para além da imposição externa da moral – detém um triplo e expressivo préstimo, a saber:

- a) Ela analisa criticamente a moralidade e seu despotismo hermenêutico.
- b) Expõe as debilidades imbuídas na compreensão do mundo a partir do binômio bem e mal.
- c) Mesmo que de forma momentânea, outorga ao homem uma ilusória impressão de que a dureza da existência, de algum modo, poderá ser suavizada e assim, esse mesmo homem buscará afirmar o seu viver.

Logo, de acordo com Nietzsche, essa última faculdade, a invenção de sentidos individuais e fantasiosos para a existência, possui uma utilidade determinada ao homem: ela possibilita a afirmação de seu viver, ligando-se e, concomitantemente, dando vazão a um das mais primitivas pulsões humanas – a vontade de sobrevivência.

Portanto, a despeito de não retirar a angústia da vida humana, ou seja, apesar de parecer uma insensatez tentar viver a experiência da

invenção singular de sentidos para vida, essa proposta nietzschiana conserva uma prerrogativa basilar, afinal viabiliza ao homem ultrapassar a si mesmo⁵⁵, tornando não mais mera obra de arte forjada pela moralidade, mas sim se convertendo em um artista criador, em um instituidor de simulacros estéticos, os quais – ao oferecer um falso e belo sentido para a existência – torna o viver humano mais suave, palatável e até desejável.

Caso sobreleve-se uma inquirição de como seria o viver do homem a partir da experiência da invenção de significados ímpares para a vida, talvez uma réplica menos inadequada a essa questão seja afirmar que o citado perspectivismo aludido por Nietzsche é um modo de filosofar que mantém estreitos laços com uma visão poética ou romântica⁵⁶ de contemplação da existência; e em decorrência disso, trata-se de sentimentos, por assim dizer, esperançosos (Faça-se memória ao mito grego da Caixa de Pandora!), isto é, de algo ainda não vivido ou realizado, mas apenas sonhado, apenas almejado. Ora, diante dessa situação quimérica, o homem somente poderá afirmar que desconhece como se constituiria a prática de uma vida sem a intervenção e o direcionamento decisivo da moralidade, afinal ele jamais esteve diante da possibilidade mínima de degustar tamanha liberdade interpretativa. Portanto, resta ao homem apenas submergir em um delírio onírico que porte um atrevimento de tal magnitude!

E finalmente, uma última provocação deste “artigo”. Isso em uma metamorfose (para não utilizar o verbete “conversão”, o qual atualmente pode suscitar uma conotação de cunho religioso) na forma de escrita, a qual será, por hora, menos formal e sim mais existencial e literária – mesmo que em descorde com as institucionais normas da metodologia científica –, contudo, ainda em sintonia com a estilística nietzschiana, poder-se-á acanhadamente sugerir:

Estimados leitores, imaginem que a existência pudesse falar-lhes diretamente, de modo audível e solene, expondo-lhes que a vida é um livro destinado à interpretação particular de cada um dos senhores; talvez ela lhes proferisse as mesmas palavras empregadas por Nietzsche para referir-se ao seu estilo aforístico e indolente de escrever, na abordagem à densa problemática da moralidade, assim registradas ao término de sua preleção tardia à Aurora: “Amigos pacientes, este livro [no caso, permitam-se conjecturar se tratar da vida, ao invés da obra Aurora] não deseja para ele senão leitores e

filólogos perfeitos: aprendam a me ler bem.” (NIETZSCHE, 2008, p. 23; grifo do autor).

Então: Incipit lectio!...⁵⁷ (Em latim: Começa a leitura!...)

Notas

- 1 Advertência inicial: Um significativo número das notas de rodapé desse “artigo” visa apenas fazer memória a alguns fatos históricos ou aspectos teóricos, ambos os casos de domínio público, isso enquanto material complementar à reflexão feita nessa pesquisa. Busca-se, portanto, propor uma sequência lógica à investigação especulativa em curso. De sorte que as referidas notas de rodapé não devem ser encaradas pelo leitor como explicações didático-pedagógicas substanciais e definitivas, ou ainda como imprescindíveis a respeito daquilo a que aludem. Desse modo, o leitor poderá – de maneira provavelmente conveniente – simplesmente ignorar aquelas notas as quais ele julgar dispensáveis, isso sem qualquer prejuízo a sua interpretação do presente ensaio.
- 2 O perspectivismo filosófico não é uma ideia exclusiva ou mesmo originária do pensamento nietzschiano, afinal o mesmo aparece em algumas meditações filosóficas de autores anteriores a Nietzsche como, por exemplo, no pensamento de Gottfried Wilhelm von Leibniz (Sacro Império Romano-Germânico, atual Alemanha, 1646 – 1716), bem como em pensadores posteriores como em José Ortega y Gasset (Espanha, 1883 – 1955). Contudo, não parece inapropriado interpretar que o perspectivismo apresenta-se como um possível eixo central para a compreensão da proposta reflexiva de Nietzsche acerca da existência. Nesse sentido, é importante lembrar – ainda que de modo vago e sucinto – que o perspectivismo tem suas bases na fruição estética pictográfica, a qual, sobretudo, a partir do Renascimento Cultural (Europa, final do século XIII – meados do século XVII), irá dispor da matemática (mais precisamente da geometria) para criar uma ilusão ótica, isso de modo que em uma obra plana, isto é, dotada de apenas duas dimensões (largura e altura), quando contemplada pelo olhar humano, surja a falsa impressão de profundidade (uma terceira dimensão) e assim, inventa-se uma nova leitura da obra de arte. E mais, a criação desse fictício olhar estético na pictografia não procura ver o mundo como ele é de fato, mas sim erigir um modo interpretativo de contemplação do mundo, a saber, a perspectiva do homem. Ou seja, a pintura com perspectiva objetiva apreciar como o mundo pode ser visto através do olhar humano, logo tal olhar não é uma tentativa de adequação ao real, mas sim uma caracterização interpretativa. Em suma, essa compreensão de adequação da obra à realidade do mundo – isso, enquanto uma pretensa verdade – não está em foco na pintura com perspectiva, mas o que aqui se manifesta é apenas a possibilidade de se compor um panorama interpretativo, a criação de uma hermenêutica acerca daquilo que se tem diante dos olhos. Especificamente sobre o perspectivismo nietzschiano, grosso modo, pode-se afirmar que o mesmo caracteriza-se como uma compreensão da vida dotada de duas faculdades principais: a) O perspectivismo não persegue o status de leitura verdadeira da existência, nem se relaciona com a verdade em qualquer medida (isto é, ele não é um dogmatismo metafísico que afirma a verdade; também não se faz um tipo de ceticismo que busca negar a verdade em sua totalidade ou em alguma parte; bem como, ele também não se assinala como um mero relativismo

que postula que cada interpretação do mundo é verdadeira, ou mesmo como uma fração da “Verdade” absoluta); e b) O perspectivismo nietzschiano é uma hermenêutica inventada e, por conseguinte, falsa acerca da vida (enquanto falseamento estético – e não moral – do viver, ele jamais busca concatenar-se com o verdadeiro), assim o perspectivismo nietzschiano percebe a presença e o valor de tantas outras interpretações existências igualmente dissimuladas. Todavia, uma tentativa de entendimento da noção de perspectivismo em Nietzsche é uma tarefa que exige mais do que uma mera nota de rodapé e por isso, dever-se-á empreender uma pesquisa particular sobre o mesmo, isso a fim de se galgar algum resultado mais consistente.

- 3 Cf. NIETZSCHE. Aurora. 2008, Prefácio, § 1, p. 17.
- 4 Cf. NIETZSCHE. Aurora. 2008, Prefácio, § 1, p. 17.
- 5 Rituais realizados na Grécia antiga em honra aos deuses do Mundo Inferior, tais como Hades e Perséfone. Esses cultos eram celebrados em cavernas ou crateras, isso sempre se referindo ao subterrâneo e em oposição à elevação do panteão olímpico.
- 6 Segundo a mitologia grega, – isso em linhas gerais – o deus Apolo solicitou ao arquiteto Trofônio que construísse o seu templo na Cidade-Estado – polis – de Delfos (local do famoso oráculo de Delfos). Ao final da construção, como pagamento pelo trabalho, Apolo deu-lhe uma enorme quantidade de moedas de ouro, advertindo-o que deveria gastar tudo em sete dias, pois, somente assim, ele receberia uma recompensa ainda maior. Trofônio gastou todas as moedas com banquetes, festas e orgias, isso no prazo determinado. No começo da manhã do oitavo dia, todos os habitantes da cidade de Delfos foram à casa de Trofônio ver qual era a gigantesca recompensa prometida pelo deus Apolo. E eis a grande surpresa: Trofônio estava morto!
- 7 De acordo com o mito grego, o jazigo de Trofônio fora uma caverna, a qual se tornou um conhecido oráculo. Todavia, criou-se a fama de que todos aqueles que o visitassem, receberiam notícias não muito agradáveis e ficariam melancólicos. Desse modo, existia um provérbio grego utilizado para se referir às pessoas melancólicas que dizia: “Ele consultou o oráculo de Trofônio”.
- 8 Cf. Id. Morgenröthe. [20--?], Vorrede, §1. Disponível em: <<http://www.nietzsche.tv/morgenroethe.html>>.
- 9 Cf. Id. Aurora. 2008, Prefácio, § 1, p. 17.
- 10 Em outra área de conhecimento, a saber, nas ciências sociais, pode-se igualmente observar algumas teorias que parecem assemelhar-se à compreensão de Nietzsche de que os valores morais caracterizam-se como mera construção humana. A título de exemplificação, reporta-se aqui o oitavo capítulo da obra *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*, 2008, o qual se intitula *Empreendedores morais*, p. 153 – 168, do sociólogo contemporâneo Howard Saul Becker (Estados Unidos da América, 1928 –). Nesse fragmento de seu texto, Becker, em uma perspectiva sociológica, faz uma análise acurada da figura social a qual ele denomina como o “criador de regras”, o qual se caracteriza como uma espécie de “guerreiro das cruzadas morais”. Imagem essa que, em muitas dimensões, aparenta se aproximar da ideia filosófica nietzschiana de que a moral é um projeto “Humano, demasiado humano”.
- 11 Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da moral*. 1998.
- 12 O termo dionisiaco – aqui aplicado como um adjetivo para Nietzsche – relaciona-se à compreensão desse filósofo acerca de duas pulsões fundamentais, a saber: o apolíneo e o dionisiaco; isso enquanto ambas são entendidas como potências (respectivamente: a racionalidade e a pulsão ou instinto) que constituem a realidade do mundo, do homem, da arte etc. Cf. NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*.

- 1992, § 1 – 2, p. 27 – 35.
- 13 Cf. NIETZSCHE. *Morgenröthe*. [20-?], Vorrede, §1. Disponível em: <<http://www.nietzsche.tv/morgenroethe.html>>.
- 14 Cf. FERREIRA. *Míniaurélio Século XXI: o minidicionário da língua portuguesa*. 2001, p. 345.
- 15 Cf. NIETZSCHE. *Morgenröthe*. [20--?], Vorrede, §3. Disponível em: <<http://www.nietzsche.tv/morgenroethe.html>>.
- 16 Cf. SLOTERDIJK. Regras para o parque humano. 2000, p. 52 – 55. Nesse texto, Sloterdijk denuncia um projeto de adestramento humano e, a partir de então, de dominação de alguns homens sobre os seus semelhantes, isso se referindo ao projeto de poder político e cultural por ele denominado de “Humanismo”. Ainda sobre a problemática do domínio de alguns homens sobre os demais – isso através da moral –, Cf. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*. 2006, Cap. VII: Os “melhoradores” da humanidade, p. 49 – 53 (primeira publicação em 1888). Nesse capítulo, Nietzsche indica duas tendências diversas na moral, a saber, o “amansamento” e o “cultivo”, mas em ambos os casos a moral será uma construção humana para que haja o predomínio de alguns sobre outros. E mais, segundo o pensador alemão, para atingir seu objetivo de soberania, “os ‘melhoradores’ da humanidade” empregaram diversos meios, mas “[...] todos [Grifo do autor.] os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente imorais [Grifo do autor.]. –” (Ibid. 2006, Cap. VII: Os “melhoradores” da humanidade, § 5, p. 53.). Por fim, sugere-se ainda a revisita do leitor à nota de rodapé n.º 20 do presente trabalho, a qual trata dos “Empreendedores morais”.
- 17 Na mitologia grega, em especial destaque no texto épico do poeta Homero – *Odisseia* –, Circe é retratada como sendo uma feiticeira, filha do deus Sol (Hélio) e que habita a ilha de Eéia. Quando o herói Odisseu, em meio às suas peripécias e aventuras marítimas, chega a seu palácio, Circe o envolve em uma vida pouco virtuosa, ociosa e repleta de gozo, isso ao ponto de Odisseu esquecer por muito tempo de sua virtude heroica e permanecer na casa de Circe por um longo período – achando que só demorara ali alguns dias –, isso por se encontrar enfeitiçado por sua beleza e pela vida prazerosa que ela lhe proporcionava (Cf. HOMERO. *Odisseia*. 2000, Parte III: O relato de Odisseu, Canto X: Acerca de Éolo, os Lestrigões e Circe, versos: 130 – 570, p. 175 – 188.). Assim sendo, Circe simboliza na obra poética os obstáculos que objetivam seduzir Odisseu e o impedir de prosseguir a sua viagem pelos mares do mundo em direção à sua pátria Ítaca.
- 18 Cf. NIETZSCHE. *Aurora*. 2008, Prefácio, § 3, p. 20.
- 19 A austera repressão de Nietzsche ao sistema kantiano realizada no prefácio da *Aurora* não é um evento isolado, afinal em todo o corpus literário nietzschiano, um fato extremamente corriqueiro é a crítica severa – e, muitas vezes, até mesmo debochada – do autor em relação a Kant e às suas ideias. Enfim, Kant é um dos alvos prediletos dos ataques nietzschianos, tais como os filósofos Sócrates (Grécia, 470 / 469 a.C. – 399 a.C.), Platão (Cidade-Estado – polis – de Atenas, atual Grécia, 428 / 427 a.C. – 348 / 347 a.C.), René Descartes (França, 1596 – 1650) e Arthur Schopenhauer (Reino da Prússia, atual Alemanha, 1788 – 1860), bem como o compositor clássico Wilhelm Richard Wagner (Confederação do Reno, atual Alemanha, 1813 – 1883), isso entre outros alvos recorrentes.
- 20 Posicionamento filosófico de Kant, pelo qual se compreende que o ponto de partida para a reflexão filosófica é sempre estabelecer os limites da razão e daquilo que lhe é possível conhecer. E a delimitação da amplitude do conhecimento racional será efetuada por meio de uma análise crítica racional. É justamente daí que provém o

- termo criticismo. O referido criticismo kantiano encontra-se registrado, sobretudo, nas três principais obras do filósofo enfocado: *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica do juízo* (1790).
- 21 Capital política e polo central da economia e da cultura da Prússia entre os séculos XV e XX, bem como é a terra natal de Kant.
- 22 Emil Cioran, após publicar *Breviário de decomposição* (1949), passa a assinar “E. M. Cioran”, influenciado pelo romancista Edward Morgan Forster (Inglaterra, 1879 – 1970), mais conhecido como E.M. Forster. Contudo, o referido “M.” na assinatura do filósofo Cioran não matinha qualquer relação com o seu nome oficial.
- 23 Considerado por muitos historiadores como um dos mais significativos processos revolucionários já realizados na história da humanidade e que poderia servir como marco inicial para a Idade Contemporânea. A Revolução Francesa durou cerca de uma década e ocorreu entre os anos de 1789 e 1799, através dela se alterou a ordem social e política na França, isto é, extinguiu-se o Antigo Regime que favorecia o Primeiro e o Segundo Estados franceses, respectivamente: o clero e a aristocracia, isso em detrimento do Terceiro Estado (“o povo”). Assim, depositou-se o controle governamental da nação “nas mãos” de alguns grupos burgueses (principalmente os Girondinos e os Jacobinos). Logo, a Revolução Francesa foi uma movimentação da burguesia (e não de todo o povo, como erroneamente se possa acreditar). O processo revolucionário teve a influência da independência dos Estados Unidos da América (proclamada em 04 de julho de 1776) e, sobretudo, da filosofia do Movimento Iluminista (Europa – tendo como região central a França –, séculos XVII e XVIII), do qual advém a inspiração para o célebre lema a ela posteriormente concedido: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” (Em francês: *Liberté, Egalité et Fraternité*). A Revolução Francesa chegou ao fim com um golpe de estado efetuado pelo então general do exército francês Napoleão Bonaparte (França, 1769 – 1821), golpe este que ficou conhecido na história como 18 Brumário (data do calendário revolucionário, a qual corresponde a 09 de novembro), dia do ano de 1799 em que Napoleão assume o poder como o primeiro dos três Cônsules da república francesa; algum tempo depois (cerca de cinco anos), ele se sagrará Imperador da França.
- 24 O termo sujeito transcendental refere-se a uma noção conceitual específica no sistema kantiano (apresentado na *Crítica da razão pura*), o qual – de uma maneira muito pouco rigorosa – pode ser entendido como o homem dotado da “Razão Universal” e que possui as capacidades (ou faculdades) a priori (antes de qualquer experiência), isto é, antes da experiência da sensibilidade, as faculdades a priori têm o poder de realizar o ordenamento dos dados da experiência e assim, constituir o seu conhecimento empírico-racional sobre os fenômenos. As referidas faculdades a priori (ou formas puras) são a intuição e o entendimento. Enfim, ao se referir ao sujeito transcendental, Kant afirma a condição de possibilidade de conhecimento (dos fenômenos) presente no próprio homem.
- 25 Cf. NIETZSCHE. *Aurora*. 2008, Prefácio, § 3, p. 20.
- 26 Grifo nosso.
- 27 O filósofo Jean-Jacques Rousseau (Suíça, 1712 – 1778).
- 28 Maximilien François Marie Isidore de Robespierre (França, 1758 – 1794) importantíssimo político jacobino da Revolução Francesa (1789 – 1799). Cf. Nota de rodapé n.º 40 desse “artigo”, o qual ficou conhecido por causa de suas execuções em série e sem inquéritos, instalando assim o chamado “Período do Terror”, que acabou sendo a causa de sua própria ruína política e de sua pena capital.
- 29 Grifo do autor.
- 30 Discurso emitido por Maximilien Robespierre perante a Convenção, a qual,

- à época, era considerada a máxima representação do poder político da França revolucionária.
- 31 Nietzsche emprega, no próêmio à Aurora, duas tipificações caricatas como estigmas de modos distintos de filosofar, a saber: a) O filósofo alemão ou pessimista, o qual percebe que a moral é mera invenção cultural do homem e assim ele a critica; e b) O filósofo francês, o qual é um entusiasmado pela confiança na moral e por isso, não questiona os valores de bem e mal, mas só constrói “majestosos edifícios morais”. Essa visão caricata – grosso modo – parece denotar os sentimentos políticos alemães pós Guerra Franco-prussiana (1870 – 1871) e, sobretudo, pós Tratado de Frankfurt (1871), o qual sela definitivamente a vitória militar da Prússia por sobre a França no citado conflito (embate bélico do qual Nietzsche, por sinal, participou muito rapidamente, combatendo pela Prússia, como enfermeiro no campo de batalha). Sendo assim, tem-se sensação (quase que nítida) de que Nietzsche aqui manifesta, implicitamente, uma ideia de ordem política por intermédio da metáfora dos filósofos alemão e francês. Todavia, esses aludidos sentimentos, ideias e tendências políticas largamente se afastam das acusações de antissemitismo – e até mesmo de germe nazista – polemicamente (e ao que parece, equivocadamente) atribuídas ao pensamento nietzschiano.
- 32 Apesar de, em seu texto Aurora, Nietzsche utilizar a palavra imoralidade (em alemão: Unmoral) para se referir à visão de Kant sobre a natureza e a história: “Com relação à natureza e à história, com relação à inata imoralidade [Grifo do autor.] da natureza e da história, Kant, como todo bom alemão, desde a origem, era um pessimista [...]” (NIETZSCHE. Aurora. 2008. Prefácio, § 3, p. 21.); optou-se, nesse ensaio, em utilizar o verbete amoralidade, pois o primeiro termo, isto é, imoralidade é comumente entendido como uma infração ou mesmo uma afronta a um código moral; e desse modo, de alguma maneira, ainda estabelece uma relação – mesmo que de discrepância ou de contraposição – para com a moralidade vigente. Em outras palavras, ao se pensar em imoralidade, sempre se tem a moral soberana como horizonte referencial à frente dos olhos. Portanto, parece que para sincronizar-se melhor com a proposta nietzschiana ficaria mais adequado o uso da palavra amoralidade, isso no que se refere à interpretação desse autor no que diz respeito à natureza e à história. Ou seja, na natureza e na história não há qualquer tipo de moralidade, pois ela não está em questão. Enfim, no natural e no histórico prepondera a amoralidade, enquanto total ausência de todo e qualquer traço moral.
- 33 Tentativa de atualização da conhecidíssima expressão nietzschiana: “espírito livre”, a qual, inclusive, aparece no subtítulo de uma de suas mais importantes obras, saber, Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.
- 34 As aspas no verbete definição se justificam pelo sentido conotativo aqui atribuído ao termo, pois Nietzsche não se caracteriza como sendo um filósofo que anseia por definições conceituais, mas sim como um tipo de livre pensador que reflete de um modo muito mais alegórico e, sobretudo, através de alusões ou indicações imagéticas. Enfim, Nietzsche promove uma estilística própria para o seu filosofar, distanciando-se assim – em sua filosofia e, sobretudo, em sua preocupação para com o estilo – da tradição filosófica, tanto no conteúdo de sua reflexão, como também no aspecto formal aqui destacado.
- 35 Em colaboração para com a definição de filologia nietzschiana, a qual aqui fora apresentada de uma maneira rasa, sugere-se a análise mais acurada acerca do termo Philologie (filologia em alemão) na obra de Nietzsche empreendida por Patrick Wotling em sua obra Vocabulário de Friedrich Nietzsche. Entre outras reflexões, Wotling afirma algo determinate, a saber: “Metaforicamente falando,

- todo evento, todo processo pode ser tratado como texto a ser decifrado: assim, a medicina é a filologia aplicada ao texto do corpo e a filosofia irá se propor ler o texto da realidade.” (Cf. WOTLING. Vocabulário de Friedrich Nietzsche. 2011, p. 38.)
- 36 Cf. NIETZSCHE. Aurora. 2008, Prefácio, § 5, p. 23.
- 37 Nesse ponto, recorre-se ao neologismo “des-confianças” para enfatizar a aventura de se pretender ensaiar algumas parcas e não conclusivas interpretações singulares acerca do pensamento de Nietzsche exposto no texto, bem como da própria existência. Ou seja, almeja-se realizar um pequeno número de inferências, as quais visam afastar-se de qualquer confiança (termo tomado no sentido de enredar-se em um único filete condutor), seja essa confiança na moralidade, ou mesmo na filosofia nietzschiana. Enfim, nessa fase final do trabalho, para além da análise do prelúdio da Aurora, busca-se – ainda que muito provavelmente de modo infrutífero – criar hermenêuticas individuais (“des-confianças” interpretativas, isto é, desenredar-se de todo e qualquer fio diretor), tal qual instiga o livre pensador alemão. E ao se meditar receosamente sobre a moral e sobre a crítica de Nietzsche à mesma, possibilita-se ao leitor também desconfiar das próprias suspeitas levantadas nessa pesquisa. Tal procedimento justifica o prolongamento incomum e as digressões manifestas neste quinhão do presente texto.
- 38 Dante Alighieri (Grão-ducado da Toscana, atual Itália, 1265 – 1321), poeta e escritor, o qual foi autor da célebre obra *A divina comédia*, publicada pela primeira vez em 1472 e que serviu de base para a constituição da língua italiana moderna, tal qual o poeta Luís Vaz de Camões (Portugal, 1524 – 1580) fora, com *Os Lusíadas* (primeira publicação em 1572), para o português moderno. Em *A divina comédia*, Dante descreve uma viagem fantástica por três lugares diferentes, respectivamente: O inferno, o purgatório e o céu. A expressão “inferno de Dante” refere-se às imagens, ainda hoje aterradoras, tecidas pelo poeta e descritas na fração primeira da obra em questão (O inferno).
- 39 O termo ressalvar (o qual, de maneira denotativa, significa “ré – salvar”, ou seja, voltar a salvar algo ou alguém) fora utilizado aqui com uma segunda intenção: buscar “salvar” as leituras singulares do poderio “salvador” imposto pela unicidade interpretativa do prisma da moralidade. Enfim, propõe-se – contraditoriamente – “salvar” a liberdade hermenêutica do homem da força coercitiva da “salvação” concedida pela moral. Contudo, a fim de alcançar tal intento, talvez a situação menos equivocada seja não haver “salvação” alguma!
- 40 A palavra “Verdade” fora aqui aplicada no sentido de um conhecimento incondicional nos campos epistemológico, científico, religioso, metafísico, moral etc. Daí a mesma ter sido colocada entre aspas e escrita com a letra inicial em maiúsculo.
- 41 Grifo do autor.
- 42 Grifo do autor.
- 43 Similar à leitura ideológica e instrumentalizada que o Regime Nazista fizera do pensamento de Nietzsche, isso a fim de favorecer e justificar a sua política totalitária, xenofóbica e imperialista.
- 44 O texto Além do bem e do mal é contemporâneo ao exórdio da Aurora, bem como à obra Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém (concebida entre 1883 e 1885), por sinal, essa última produção é considerada – por diversos comentadores nietzschianos e pelo próprio Nietzsche – como sendo o principal escrito de sua filosofia.
- 45 Essa referência fora selecionada, entre tantas outras, por dois motivos fundamentais: a) A mesma deixa muito clara a deliberação de Odisseu de, enquanto herói virtuoso, enfrentar a solidão e colher os seus frutos; e b) A passagem anterior ao

- confronto solitário de Odisseu com o canto das sereias, ou seja, o Cântico XI (Consultando os mortos) da Odisseia relata como o herói fora até as profundezas do Hades (o Mundo subterrâneo dos mortos), e obviamente essa descrição imagética pode ser vinculada, na interpretação do leitor, ao ser subterrâneo da Aurora de Nietzsche – uma das questões centrais desse “artigo”.
- 46 Cf. HOMERO. Odisseia. 2000, Parte III: O relato de Odisseu, Canto XII: As sereias, Cila e os Bois de Hélio, versos: 1 – 73, p. 209 – 211.
- 47 Cf. SLOTERDIJK. O desprezo das massas. 2002.
- 48 Cf. NIETZSCHE. A gaia ciência. [1995?], Livro IV: são Janeiro, Aforismo 341: O peso formidável, p. 167. Trecho que apresenta, pela primeira vez na obra nietzschiana, a reflexão explícita acerca do “eterno retorno do mesmo”.
- 49 A contradição de denunciar a moral por certa moralidade faz-se presente em todo o prefácio da Aurora. Somente a título de exemplificação, pode-se fazer memória de uma passagem, bem no início do texto e já citada nesse “artigo” (Cf. NIETZSCHE. Aurora. 2008, Prefácio, § 1, p. 17. E o terceiro parágrafo da seção segunda desse ensaio, intitulada: Breve rememoração de alguns aspectos do “prefácio tardio” à obra Aurora, p. 5.), na qual Nietzsche apresenta uma alvorada luminosa que se concretiza por intermédio do mergulho do ser subterrâneo na escuridão do subsolo. Ora, um alvorecer que ocorre não pela iluminação solar, mas sim por meio de uma penetração nos abismos terrestres é – sem sombra de dúvida – uma figuração passível de ser interpretada como uma eminente contradição. E mais, o referido extrato textual também poderá ser entendido como uma alusão a uma contradição bem específica, a saber: Por moralidade, deve-se denunciar a moral!
- 50 A reflexão acerca da pulsão primordial da vontade de sobrevivência (o instinto de conservação de si mesmo ou autopreservação) será mais detalhadamente desenvolvida por Nietzsche em sua obra Genealogia da moral: uma polêmica (1887), na qual o autor afirma que a mesma descende diretamente da vontade de poder ser (no sentido de permanência no existir) e promove a geração de muitas características humanas, inclusive, a própria racionalidade, a qual, por sua vez, dará origem à “vontade de conhecimento” e à “vontade de verdade”.
- 51 A respeito da reflexão nietzschiana sobre a racionalização do humano, confira a Segunda dissertação: “Culpa”, “má consciência” e coisas afins. In. NIETZSCHE. Genealogia da moral. 1998, p. 47 – 85.
- 52 Cf. As alegorias do olhar da águia (que olhando “de cima para baixo”, consegue contemplar os demais olhares) e da rã (que olhando “de baixo para cima”, não consegue vislumbrar olhares distintos ao seu e por isso, imagina que a única perspectiva possível é a dela própria). Essas representações imagéticas estão – respectivamente – em: NIETZSCHE. Assim falou Zaratustra. 2011 (Em diversas passagens). E Id. Além do bem e do mal. 2012, Parte II: O espírito livre, § 27, p. 40.
- 53 A palavra *acções* (itálico nosso) encontra-se redigida dessa maneira, devido ao fato de que, mesmo sendo dissonante para com a ortografia oficial do português no Brasil, respeitou-se a escrita da tradução para o português de Portugal do texto Introdução a Nietzsche, do comentarista italiano das obras nietzschianas, o filósofo Gianni Vattimo, a qual fora realizada pela Editorial Presença, e utilizada nesse presente “artigo”.
- 54 Grifo nosso.
- 55 Alusão à imagem nietzschiana do “Übermensch”, o qual comumente se traduz do alemão para o português pelo termo “Além-do-homem”, ou ainda pela formulação “Super-homem”; apesar de que, com essa última, corre-se o risco de confundir – incautamente – a representação imagética do pensamento de Nietzsche de um ser “Além

do bem e do mal”, isto é, um ser que, por intermédio do perspectivismo, excedeu a moralidade vigente e engendrou a sua própria interpretação estético-enganosa da existência com a personagem “Superman” das histórias em quadrinhos norte-americanas. Ademais, a palavra “Übermensch” parece ser uma contração derivada da expressão alemã “Über den Mann”, a qual significa “sobre o homem”, isso em uma clara ideia de ultrapassagem e suplantação daquilo que é humano (o que Nietzsche denomina – em várias de suas obras – como “o último homem”, isto é, o homem moderno ocidental, enquanto produto do socratismo e da moral judaico-cristã).

56 A palavra “romântica” refere-se, aqui, ao movimento cultural surgido na Europa moderna, mais precisamente, na segunda metade do século XVIII, perdurando até o século XIX, dotado de expressões artísticas, filosóficas e políticas e que ficou conhecido na história como Romantismo. O movimento romântico opôs-se às interpretações culturais do racionalismo e do iluminismo acerca da existência. Sendo assim, o romantismo não se concentra em um modelo universal de homem, mas foca uma cosmovisão que possui o indivíduo (e suas faculdades singulares) como pedra de toque. Além disso, a concepção romântica da vida cultiva, entre outros fatores, os ideais utópicos, o subjetivismo, as imagens oníricas (enquanto alegoria do mundo) e o “sublinhar” de momentos de manifestação pulsante e instintiva da força da vida, isso em oposição à temperança racional, a qual, por sua vez, sempre fora salvaguardada pela tradição filosófica.

57 Trocádivlo erigido em referência às seguintes expressões nietzschianas: a) “Incipit tragoedia” (Começa a tragédia). Cf. NIETZSCHE. *A gaia ciência*. 2001, Livro IV: Sanctus Januarius, § 342, p. 231. E b) “Incipit Zaratustra” (Começa Zaratustra). Cf. Id. *Crepúsculo dos ídolos*. 2006, Cap. IV: Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 6, p. 32

Referências

BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Tradução de Maria Luiza X. de Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1. ed., 2008.

CIORAN, Emile M. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomas Brum. – Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio Século XXI: o minidicionário da língua portuguesa* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 5. ed., 2001.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. – Lisboa: Editorial Presença, 1983.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini, e Noberto de Paula Lima. – São Paulo: Hemus, 3.^a ed., [1995?].

NIETZSCHE. **A gaia ciência.** Tra. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal:** prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2.^a ed., 2012. (Coleção Textos filosóficos).

_____. **Assim falou Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora:** reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Carlos Antonio Braga. – São Paulo: Escala, 2. ed., 2008. (Coleção: Grandes Obras do Pensamento Universal – n. 66)

_____. **Crepúsculo dos ídolos:** ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurteile.* [S.l.: S.n.], [20-?]. Disponível em: <<http://www.nietzsche.tv/morgenroethe.html>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

NIETZSCHE. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. – São Paulo: Companhia das Letras, 2.^a ed., 1992.

PESSOA, Fernando. **Poemas escolhidos.** Organização de Frederico Barbosa. – São Paulo: O Estado de S. Paulo / Klick Editora, 1997. (Coleção: Ler é aprender)

PONDÉ, Luiz Felipe. **Guia politicamente incorreto da filosofia.** – São Paulo: Leya, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas:** ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna. Tradução de Claudia Cavalcanti. – São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____. **Regras para o parque humano:** uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. – São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche.** Tradução de António Guerreiro. – Lisboa: Editorial Presença, 1990.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Tradução de Claudia Berliner. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2001. (Coleção: Vocabulário dos filósofos)

Perspectivismo e circunstancialismo na obra de Gilberto Freyre: a presença de Ortega y Gasset em *Casa-Grande & Senzala*

Antonio Charles Santiago Almeida

Professor adjunto de filosofia e sociologia da Universidade Estadual do
Paraná - UNESPAR.

E-mail: sandiabo@yahoo.com.br

Valkiria de Novais Santiago

Mestranda em Educação

Professora auxiliar da Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR.

E-mail: kiriansantiago@yahoo.com.br

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: Esta pesquisa tem como ponto de partida o pensamento de Ortega y Gasset, pensador espanhol expoente da “geração de 1914”, grupo que sofreu profundas influências da “geração de 1898”, também espanhola. Ambas, aqui mencionadas, viveram dilemas diferentes: enquanto a primeira, 1898, respirava o clima da restauração e da reconstrução espanhola, a geração de Ortega y Gasset, 1914, conviveu com outros dilemas, a saber, o clima de ditadura e da guerra civil. Nesse contexto Ortega y Gasset dedica seus estudos ao que se denomina raciovitalismo, perspectivismo e circunstancialismo. Pois bem, sabe-se que o mundo hispânico influenciou o pensamento brasileiro e, sobretudo a filosofia e a sociologia brasileiras. Desse modo, pretende-se, a partir da leitura e da fundamentação dos conceitos orteguianos, principalmente de perspectiva e de circunstância, apontar sua influência no pensamento de Gilberto Freyre, mais precisamente, investigando como os conceitos orteguianos estão imbricados na produção das obras de Gilberto Freyre, especificamente na obra *Casa-Grande & senzala*.

Palavras-chave: Perspectiva. Circunstância. Hispanismo.

Perspectivism and circumstantialism in the work of Gilberto Freyre: the presence of Ortega y Gasset in *Casa-Grande & Senzala*

Abstract: This paper has as its starting point the thought of Ortega y Gasset, a Spanish thinker who was the exponent of the “generation of 1914”, a group that suffered profound influences from the “1898 generation”, also Spanish. Both, mentioned

here, lived different dilemmas: while the first, 1898, breathed the climate of Spanish restoration and reconstruction, the generation of Ortega y Gasset, 1914, lived with other dilemmas, namely, the climate of dictatorship and civil war. In this context, Ortega y Gasset devotes his studies to what is called racivitalism, perspectivism and circumstantialism. Well, it is known that the Hispanic world influenced Brazilian thinking and, above all, Brazilian philosophy and sociology. In this way, it is intended, from the reading and the foundation of Ortega's concepts, mainly from perspective and from circumstance, to point out its influence in the thought of Gilberto Freyre, more precisely, investigating how the Orteguian concepts are interwoven in the production of the works of Gilberto Freyre, specifically in the work *Casa-Grande & senzala*.

Keywords: Perspective. Circumstance. Hispanism.

1 Considerações Iniciais

Não se pretende fazer uma relação entre os autores Ortega y Gasset e Gilberto Freyre, mas, antes disso, apontar de que maneira os conceitos filosóficos do pensador espanhol, sobretudo de perspectivismo e de circunstancialismo, estão fortemente arraigados na obra *Casa-Grande & Senzala*.

Entretanto, mesmo não se pretendendo estabelecer uma relação entre os autores, busca-se, no artigo aqui apresentado, fazer incursões em textos de Ortega y Gasset, nos quais os temas da cultura são fulcrais, a saber, nas obras *Meditações de Quixote* (1914), *El Espectador* (1916) *Espanha Invertebrada* (1921), *El Tema de Nuestro Tiempo* (1924) e *A Rebelião das Massas* (1930), para formalização dos conceitos orteguianos. Além disso, para compreensão da influência dos conceitos filosóficos do autor espanhol na construção de uma filosofia da cultura no pensamento de Gilberto Freyre, analisar-se-á sua obra *Casa-grande & Senzala*, publicada em 1933.

Desse modo, pretende-se fazer uma leitura do pensador pernambucano, mais precisamente da obra *Casa-grande & Senzala* para, a partir disso, identificar como os conceitos de perspectiva e de circunstância estão desenvolvidos no pensamento de Gilberto Freyre. Todavia, os resultados aqui apresentados são parciais, pois fazem parte do projeto de pesquisa que é desenvolvido no interior da Universidade Estadual do Paraná, Campus de União da Vitória.

2 Perspectiva e Circunstância em Ortega y Gasset

Na obra *Meditações de Quixote*, publicada em 1914, Ortega y Gasset chama atenção para um novo filosofar, o reconhecimento da circunstância como perspectiva filosófica. Nas suas palavras, “o bosque está sempre um pouco mais além de onde nós estamos. De onde chegamos acaba de sair, restando somente suas pegadas ainda frescas. (...) De qualquer um de seus pontos o bosque é, a rigor, uma possibilidade” (ORTEGA Y GASSET, 1967, p. 68). O pensamento orteguiano aposta numa perspectiva filosófica como condição de não só pensar a realidade, mas de compreendê-la e transformá-la, mesmo sabendo que a transformação é, de algum modo, somente perspectiva, ou seja, possibilidade. Mas esta compreensão, no sentido orteguiano, não se reduz ao que se denomina utopia, tampouco de pessimismo, mas de um novo filosofar, quer dizer, compreender a vida como drama, como esforço e como sacrifício. Para além de tudo isso, vida nobre¹. Esta compreensão é denominada no pensamento orteguiano de raciovitalismo², vida com razão última, vida como possibilidade de salvamento. No texto que se denomina de *Adão no Paraíso*, Ortega y Gasset chama atenção para a vida que se apresenta como problema, nas palavras desse autor: “Adão no Paraíso é a vida simples e pura, é o débil suporte do problema infinito da vida” (ORTEGA Y GASSET, 2002, p. 36).

No texto, *Meditações de Quixote*, o autor faz a seguinte observação: “eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo a mim” (ORTEGA Y GASSET, 1967, p. 52). Os dois conceitos, a saber, perspectivismo e circunstancialismo, estão imbricados. A circunstância se apresenta como perspectiva e a perspectiva como circunstância no pensamento orteguiano. Desse modo, o salvamento da circunstância é perspectiva do sujeito que tem consigo vida como drama e, do mesmo modo, a perspectiva é uma circunstância em que se encontra o sujeito. Salvar a circunstância significa, dentre outras coisas, buscar o sentido das coisas que circunscrevem o sujeito, ou seja, aquilo que está como condição para o sujeito. Não se trata de um determinismo circunstancial, definição de que a circunstância determina a vida e o modo de sê-la do sujeito, mas, para além disso, trata-se de uma aventura no sentido de conhecer as possibilidades que se

apresentam no entorno circunstancial. Nas palavras de Ortega y Gasset: “a rigor, a rebelião do arcanjo Lúcifer não teria sido menos grave se em vez de procurar ser Deus – o que não era seu destino – tivesse procurado ser o mais insignificante dos anjos, que tampouco era” (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 150).

O desvelamento da circunstância, no sentido orteguiano, faz-se em razão de não só compreender a realidade, mas também de traduzir a possibilidade enquanto perspectiva. No entendimento de Ortega y Gasset, Lúcifer poderia, a partir de sua circunstância, ou seja, perspectiva do que poderia ser, arriscar-se no que era possível, o melhor dos anjos, mas não, aventurou-se no que não poderia ser, arriscou-se em ser Deus, mas esta não era, do ponto de vista de sua circunstância, a sua condição, pois não havia essa possibilidade para ele, Lúcifer.

Esta noção de perspectiva orteguiana e, mais precisamente, de circunstância, acomoda o pensamento do pernambucano Gilberto Freyre. Um autor de pensamento original, dedicado a uma estilística própria e, sem dúvida, dedicado a um projeto salutar de traduzir a realidade brasileira a partir das contradições que recortavam o seu Brasil, especialmente, o Brasil dos trópicos. Um pensador que buscou a compreensão de sua circunstância e dedicou seus esforços na tradução dessa realidade. Basta mencionar as diligências empreendidas na construção de uma realidade que se denominou de Nordeste, ou seja, obra de Gilberto Freyre que buscava resgatar a força do Nordeste, bem como vitalizá-lo no cenário nacional brasileiro. Nas palavras de Gilberto Freyre (1961, p. 5), “a palavra nordeste é hoje uma palavra desfigurada pela expressão obra do Nordeste que quer dizer: obras contra a seca. E quase não sugere senão as secas”. O autor apresenta, na assertiva acima, o que comumente se traduz do Nordeste, lugar de seca, sofrimento. Por isso, adverte o autor, na mesma obra, o Nordeste é muito mais do que isso, representa o lugar da casa-grande, da cana-de-açúcar e, para além de tudo isso, um lugar que representa o Brasil, a forma de ser brasileiro.

Para Larreta e Giucci, autores da obra Gilberto Freyre – uma biografia cultural (2007, p. 27), “tratava-se de um livro concebido e organizado por ele, composto de artigos comentados, alguns deles pagos. Constituía, de fato, um sério desafio intelectual, e estava decidido a editar um livro pioneiro, que evitasse o mais possível os medalhões (...)”. Gilberto Freyre, semelhante a Ortega y Gasset,

busca traduzir a sua realidade, ou seja, compreender a sua circunstância e, mais do que isso, perder-se nela. Por essa razão, Gilberto Freyre, com a obra *Nordeste*, atinava para uma paisagem que era muito mais dele, isto é, o seu Nordeste, ou ainda, o seu Recife, como circunstância e perspectiva enquanto realidade imaginativa. Nas palavras de Gilberto Freyre, na representação dessa sua realidade,

[...] um Nordeste onde nunca deixa de haver uma mancha de água: um avanço de mar, um rio, um riacho, o esverdeado de uma lagoa. Onde a água faz da terra mais mole o que quer: inventa ilhas, desmancha istmos e cabos, altera a seu gosto a geografia convencional dos compêndios. (FREYRE, 1961, p. 5)

Observa-se, na assertiva acima, o novo prisma que é dado para essa sua realidade, o nordeste. Um lugar que é para além das secas e dos sofrimentos. Um lugar que, para o pernambucano, representa a beleza e a vida nos trópicos.

Ademais, esse pensador em movimento, Gilberto Freyre, hostilizado e, em algum momento, caricaturado como pensador elitista, semelhante a Ortega y Gasset, no sentido de uma teorização da cultura. Enfrenta a incompreensão no sentido de uma formulação teórica e que, por isso, padece em razão de hipóteses desajustadas e, quando não desconexas por parte de um público pouco especializado no que compreende o perspectivismo e o circunstancialismo filosóficos utilizados por Gilberto Freyre, cujo objetivo era traduzir a sua realidade.

Não se pretende fazer incursões nos textos de Ortega y Gasset e, sobretudo, de Gilberto Freyre, no sentido de desfazer ou de responder as críticas que são atribuídas a tais autores, especialmente, no que correspondem às interpretações enviesadas ou, de algum modo, às que são fundamentadas e até correspondem à realidade e, conseqüentemente, expõem as fragilidades teóricas dos autores. Pois, como todo e qualquer autor, os aqui mencionados têm suas limitações, do ponto de vista teórico, claro, mas que, como todo grande autor, as proposições fazem das fragilidades um mero detalhe.

3 Aproximações entre dois grandes autores, Ortega y Gasset e Gilberto Freyre.

Ortega y Gasset e Gilberto Freyre são autores contemporâneos e representam duas realidades distintas, mas que existem relações teóricas muito próximas, especialmente quando a questão é pensada pelo prisma do perspectivismo e do circunstancialismo filosóficos. Os dois autores fazem um caminho muito parecido, pois deixam a sua pátria natal e se dedicam aos estudos em países diferentes, mas, mesmo longe de sua pátria, não deixam de orquestrar estudos e inquietações sobre sua terra natal. Ambos, após um bom período de estudo, regressam para suas origens e sistematizam os estudos sobre sua realidade política, social e educacional. Mas não se contentam com a sistematização do estudo e, por isso, adentram, de algum modo, na atividade política.

Ortega y Gasset e Gilberto Freyre fazem uso do jornal para disseminar suas ideias, estabelecer debates e, antes de tudo, orientar, no sentido filosófico e político um público não especializado nas áreas da filosofia, da sociologia, da cultura e também da política. Não se pretende, dito anteriormente, fazer comparações entre os autores, não é esse o propósito do artigo, mas, para além disso, busca-se, no expediente de Gilberto Freyre, a presença dos conceitos filosóficos orteguianos, perspectivismo e circunstancialismo. A presença de tais conceitos é fundamental para compreensão do estilo de escrita de Gilberto Freyre e, ainda, para a compreensão do propósito de seus textos, traduzir a sua realidade, responder a sua inquietação e, acima de tudo, potencializar o seu projeto de perspectiva e de circunstância filosófica e cultural. Nas palavras do próprio Gilberto Freyre (1968, p. 118), “dentre o que possa ser destacado como novo ou inovador no livro Casa-Grande & senzala talvez nenhum traço se apresente mais significativo do que este, até hoje pouco considerado pelos críticos: o seu múltiplo e por vezes simultâneo perspectivismo (...)”.

Desse modo, não se trata de fazer a defesa dos autores, em especial de Gilberto Freyre em razão de determinados debates, a exemplo da discussão em torno da democracia racial ou coisa do gênero. Para localização de um debate depurado, basta observar a discussão apresentada por Chiavenato, na obra *O Negro no Brasil*, na qual o autor faz uma severa crítica ao pensamento de Gilberto Freyre, especialmente,

a sua abordagem paternalista para com o negro, ou seja, nas palavras de Chiavenato (1987, p. 182), referindo-se a Freyre, “o primeiro a defender os negros com maior acuidade humana, transformou essa defesa em um paternalismo negrófilo que, depurados dos seus derramamentos sensuais e literários, mostra o negro como um homem que precisa ser protegido: inferior”. Entretanto, Gilberto Freyre já havia assinalado para esse fato, isto é, na obra *Como porque sou e não sou sociólogo*, o autor faz a seguinte observação: “daí ser Casa-Grande & senzala um livro múltiplo em suas perspectivas; contraditório, até, no seu perspectivismo; passível da acusação de negrófilo” (FREYRE, 1968, p. 117). Outro autor que não reserva críticas ao pensamento de Gilberto Freyre é Clovis Moura, estudioso da sociologia do negro brasileiro. Segundo ele, Gilberto Freyre se localiza no seletivo grupo de intelectual, cuja ideologia é de mascaramento da realidade brasileira, especialmente, quando a questão é a escravidão, a localização do negro como peça inferior e, também, como ideólogo do branqueamento. Um tanto descabida a crítica, quando esta, relacionada a Gilberto Freyre, refere-se a ideologia do branqueamento, mas não se trata, justamente, nesse momento de adentrar nessa ceara. Para a elucidação do proposto, vale apenas observar a advertência de Clovis Moura,

Gilberto Freyre antecipava-se na elaboração de uma interpretação social do Brasil através das categorias de Casa-Grande & senzala, colocando a nossa escravidão como composta por senhores bondosos e escravos submissos, empaticamente harmônicos, desfazendo, com isto, a possibilidade de se ver o período no qual perdurou o escravismo entre nós como cheio de contradições agudas [...]. O mito do bom senhor de Freyre é uma tentativa sistemática e deliberadamente bem montada e inteligentemente arquitetada para interpretar as contradições estruturais do escravismo como simples episódio epidérmico, sem importância, e que não chegaram a desmentir a existência dessa harmonia entre exploradores e explorados durante aquele período. (MOURA, 1988, p. 18).

Os debates, do ponto de vista de uma democracia racial, conceituados não cunhado por Gilberto Freyre, são intermináveis e, como já se disse, não se pretende fazer defesa ou participar dessa discussão, mas antes disso, busca-se, no presente artigo, ainda que resultados parciais, localizar a discussão de perspectivismo e de circunstancialismo no

pensamento de Gilberto Freyre, à luz de Ortega y Gasset e, preferencialmente, a presença orteguiana na obra *Casa-Grande & senzala*. Decerto que a compreensão de conceitos filosóficos pode, a partir de um contexto histórico, facilitar o debate em torno de uma filosofia da cultura esboçada pelo recifense Gilberto Freyre, quando o passado, o presente e o futuro se cruzam em razão de um Brasil que se harmoniza em suas contradições.

Ortega y Gasset, expoente do pensamento espanhol, tem seu reconhecimento no universo acadêmico em razão da obra *A Rebelião das Massas*. Esta obra, de caráter político, ultrapassa as fronteiras da Espanha e ganha visibilidade não só na Europa, mas também fora dela. A obra faz uso de uma tipologia de homem que se denomina de, nos escritos orteguianos, homem-massa³ e homem-minoria⁴. Tal compreensão é, no sentido político, uma denúncia do que parece, segundo Ortega y Gasset, saltar os olhos, a *Rebelião das Massas* na sociedade contemporânea, ou ainda, de acordo com o autor, o império brutal das massas.

Com certeza existem outros textos orteguianos de grande envergadura, mas este, *A Rebelião das Massas*, coloca o seu autor no cenário internacional dos grandes autores. Para Julián Marías (1991, p. 20), filósofo da Escola de Madrid, “quando a obra fora publicada em inglês, o jornal *Atlantic Monthly* anunciou aos seus leitores: “O que o Contrato Social de Rousseau foi para o século XVIII e O Capital de Karl Marx para o século XIX, deverá ser *A Rebelião das Massas* do senhor Ortega y Gasset para o século XX””. A discussão tipológica de homem é bastante provocativa e, talvez por isso, a obra ganha grandes contornos no sentido de ultrapassar as fronteiras da Espanha. Contudo, a obra aqui memorada, é parte de uma caminhada que, de certo modo, é bastante desconhecida do grande público, uma vez que é bastante comum, leitores desavisados fazerem uma leitura dos textos orteguianos, sobretudo, no que correspondem à compreensão dos conceitos de homem-massa e homem-minoria. Não se pretende adentrar nesse debate, mas atinar para uma leitura cuidadosa do texto orteguiano, pois, ainda de acordo com Julián Marías (1991, p. 35), “o pensamento orteguiano é semelhante ao iceberg, isto é, esconde-se nas águas e apresenta apenas partes ínfimas”, quer dizer, não se pode fazer uma leitura superficial ou, de outro modo, aventurar-se numa leitura sem a compreensão e ligação dos conceitos que se imbricam entre si.

Os textos de Gilberto Freyre são, de algum modo, parecidos com os textos orteguianos. A aparência é no sentido de posição política, do estilo de escrita e de posicionamento em defesa de uma circunstância cotidiana. Os autores Larreta e Giucci, na obra Gilberto Freyre - uma biografia cultural, trazem à tona uma escrita do intelectual Mexicano, Afonso Reis, que, dentre outras coisas, foi embaixador do México no Brasil no período de 1930 a 1936, que faz referência a obra de Gilberto Freyre, Casa-Grande & senzala, “meu querido Gilberto Freyre. Seu livro é uma maravilha de matéria, de construção e de espírito. Conforme avanço em sua leitura, tenho a impressão de ir segurando o Brasil pelo próprio cordão umbilical.” (LARRETA; GIUCCI, 2007, p. 437).

Após a publicação da obra Casa-Grande & senzala o autor endereçou-a para professores e amigos fora do Brasil, buscava com isso a crítica, bem como o reconhecimento de seu trabalho, pois, no Brasil, especialmente, no seu Pernambuco, a receptividade da obra era, de algum modo, marginalizada. Assinala o próprio autor, na obra Como e porque sou e não sou sociólogo, “do Brasil, daqueles extremistas, um sugeriu que livro, para ele tão impatriótico quanto obscuro, fosse queimado em praça pública, num como auto-de-fé de novo estilo” (FREYRE, 1968, p. 137). Para Gilberto Freyre, o livro, nos primeiros anos de sua publicação, foi recebido, no Brasil, ora de forma hostilizada e, ora, esquecida⁵, mas, fora do Brasil, o livro ganhava grandes proporções, basta observar o que diz o próprio autor : “daí, o sociólogo francês Georges Balandier ter escrito, a propósito de Casa-Grande & senzala, que esse livro brasileiro poderia ser considerado base para uma sociologia do cotidiano em profundidade e no tempo” (FREYRE, 1968, p. 119).

Pois bem, a sociologia de Freyre, do ponto de vista filosófico, traz consigo a presença do cotidiano e do casuístico como elementos de um circunstancialismo privado, ou seja, da circunstância existencial como condição vital. Decerto que esse cotidiano é atravessado pelo equilíbrio entre as diferenças, equilíbrio entre as dicotomias e, acima de tudo, numa visão quase romântica, equilíbrio entre os antagonismos. Mas isso, essa relação de equilíbrio, só é possível, no que diz respeito à narrativa, graças ao estilo de linguagem, alocada num circunstancialismo cotidiano e, para além de tudo isso, aprisionado por um sentimento de brasilidade, mais precisamente, de seu Recife⁶. Para a professora

Elide Rugai, estudiosa do pensamento ibérico, na obra Gilberto Freyre e o pensamento hispânico, faz a seguinte observação,

[...] como se sabe, a metodologia que funda a Casa-Grande & senzala, é a análise do cotidiano. Gilberto procura reconstituir através de documentação pouco convencional – diários, cartas, livros de receita, relatos, textos de viajantes, reminiscências familiares – o modo de vida do povo e das elites no Brasil, no período colonial. (RUGAI, 2003, p. 58).

A discussão apresentada pela professora supracitada reforça o debate proposto neste artigo, no sentido de que existe uma preocupação com a circunstância, traduzida, no texto da professora acima citada, como cotidiano, análise do cotidiano, mais precisamente, sociologia do cotidiano. Desse modo, de posse dessa compreensão, ainda que parcial, da localização dos conceitos de perspectivismo e de circunstancialismo no pensamento de Gilberto Freyre, compete adentrar no problema proposto, diagnosticar na obra Casa-Grande & senzala a presença dos conceitos orteguianos, sobretudo, os conceitos de perspectivismo e de circunstancialismo na construção de uma nova sociologia brasileira, a sociologia do cotidiano.

Gilberto Freyre relata no seu livro *Como e porque sou e não sou sociólogo* (1968), que se tornou sociólogo por uma recordação de infância. Para o autor que, aos seis anos de idade fugiu de casa, relata na sua obra, mas voltou com saudade dos pais, até do gato e da casa. Assim, diz ele, fugiu do Brasil, mas, a saudade da terra, de sua gente o fez voltar e, por isso, tornou-se sociólogo. E Casa-Grande & senzala, configura-se como esse lugar, lugar de saudade. Lugar em que as receitas de culinária, as brincadeiras de criança, as lembranças de uma infância feliz entornam uma sociologia da vida privada, como nos versos de Drummond, no poema intitulado Gilberto Freyre, publicado em Viola de Bolso novamente encordoada, em 1955:

Velhos retratos,
De carurus e guisados;
As tortas ruas direitas;
Os esplendores passados;

A casa-grande; a senzala;
Inda os remorsos mais vivos,
Tudo ressurgue e me fala,
Grande Gilberto, em teus livros. (ANDRADE, 1955).

Basta observar o prefácio da primeira edição de Casa-Grande & senzala para, a partir dele, perceber o estilo circunstancial e cotidiano na tradução da realidade feita por Gilberto Freyre. No que compreende a Bahia⁷, coloca-se como um grande baiano, mesmo alegando que se tratava de um lugar de rápidas visitas, mas que na apresentação desse lugar se deixa derramar em deleites e, especialmente, quando se perde em narrativas de receitas de bolos e de doces, nas palavras do autor: “certos gostos mais finos da velha cozinha das casas-grandes que fez dos fornos, dos fogões e dos tabuleiros de bolo da Bahia seu último e Deus queira que invencível reduto” (FREYRE 2003, p. 29). Por essa razão, a professora Elide Rugai, na obra Gilberto Freyre e o pensamento hispânico (2003), chama a atenção para o método nada convencional desse autor em fazer a sua sociologia, ou seja, de acordo com ela, o autor se vale de receitas de bolo, de relatos de viajantes e até mesmo de anúncio de jornais para tecer uma sociologia genuinamente brasileira.

Um autor que, no entendimento da professora, faz-se no cotidiano, aproveita-se dele para traduzir o pensamento brasileiro. Por essa razão, o próprio Gilberto Freyre lembra o debate que se sucedeu em torno da obra Casa-Grande & senzala, no que corresponde ao seu estilo de narrativa, bem como a forma de sua escrita, em que segundo o autor, na obra Como e porque sou e não sou sociólogo (1968), relata os comentários pejorativos sobre o estilo de linguagem apregoadado na obra Casa-Grande & senzala, dos quais se destaca: “como é que se escreve um livro com pretensões a sério em estilo tão vulgar?” (FREYRE, 1968, p. 122). E o autor, ainda na obra mencionada, responde da seguinte maneira: “em vez de ar- revesado jargão ou elegância, da chamada acadêmica, palavras, na

sua maioria, ao alcance do leitor comum; e várias delas rudes, além de acadêmicas” (FREYRE, 1968, p. 121),.

O estilo, a metodologia e a linguagem apontam para uma sociologia do cotidiano, quer dizer, direciona a reflexão para o conceito de circunstância, circunstância cotidiana, no sentido filosófico e orteguiano. A perspectiva é arrematada para além do estilo, da metodologia e da linguagem simples, compreende-se como uma aventura, ou, mais precisamente, como uma aposta no Brasil, o Brasil do futuro, tecido com as misturas de etnias que se combinaram, que se cruzaram e que formalizaram uma paisagem, paisagem brasileira de gente misturada, como nas palavras do autor (2003), registrada na poesia de abertura do livro *Casa-Grande & senzala*,

Eu ouço as vozes
eu vejo as cores
eu sinto os passos
de outro Brasil que vem aí
mais tropical
mais fraternal
mais brasileiro. (FREYRE, 2003)

Tal perspectiva, formulada em paisagem que se movimenta e que entorna a circunstância no sentido de um porvir, filosófico é fato, mas que se caracteriza a partir de uma tipologia de homem, homem brasileiro que se faz na mistura, que não é português, que não é indígena e que não é africano, mas é, no seu conjunto tudo isso, mesmo que não pareça, porém a sua constituição, do ponto de vista da cultura, e não mais de raça, se constitui como brasileiro, pois, nas palavras de Gilberto Freyre, (2003, p. 366) “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro”.

4 Considerações Parciais

Desse modo, a discussão que se pretendeu foi justamente apontar, ainda que parcialmente, os resultados de estudo que compõem o projeto, compreender os conceitos de circunstância e

de perspectivismo orteguianos na obra de Gilberto Freyre, mais precisamente na obra Casa-Grande & senzala. Todavia, é possível atinar, a partir dos estudos feitos até o momento, como é verdadeiro o que se pretende, ou seja, apontar a influência de Ortega y Gasset na vida de Gilberto Freyre.

Notas

- 1 É sabido que o conceito de nobreza é carregado de ideologias e é, de alguma maneira, polissêmico. O conceito de nobreza, no sentido orteguiano, (1987, p. 95) “a nobreza define-se pela exigência, pelas obrigações, não pelos direitos. Noblesse oblige. Viver à vontade é de plebeu: o nobre aspira à ordem e à lei (Goethe)”. Ainda, numa outra passagem da obra A Rebelião das Massas, Ortega y Gasset (1987, p. 96) chega à seguinte conclusão: “é irritante a degeneração sofrida por uma palavra tão inspiradora como ‘nobreza’, no vocabulário usual. Porque o fato de significar para muitos ‘nobreza de sangue’, hereditária, a transforma em algo parecido com os direitos comuns, em qualidade estática e passiva, que se recebe e transmite como uma coisa inerte. Mas o sentido próprio, etymo do vocábulo ‘nobreza’, é essencialmente dinâmico. Nobre significa o ‘conhecido’, entenda-se o conhecido por todo mundo, o famoso, que se fez conhecer por sobressair da massa anônima. [...] Nobre, portanto, equivale a corajoso ou excelente”.
- 2 Razão vital. Há uma influência de Kant, especialmente dos conceitos tipológicos de menoridade e de maioridade. É sabido que Kant, no texto que se denomina de Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? faz uma divisão da sociedade em duas categorias, de um lado a menoridade e, do outro, a maioridade. Sendo que, segundo o autor, somente por meio da razão, o uso da racionalidade, será possível emancipar o homem, ou seja, tirá-lo da condição de menor e colocá-lo na condição de maior. Desse modo, a razão, somente esta, pode emancipar o sujeito, a razão como o centro, a responsável pela emancipação do homem. Ortega y Gasset, por meio do seu raciovitalismo, pensa não a razão, como fez Kant, mas a vida com o centro e a razão como elemento dessa vitalidade, por isso, de acordo com Ortega y Gasset, denomina-se de raciovitalismo a vida como razão última e não o seu contrário.
- 3 Para Ortega y Gasset (198, p.14), a definição de homem-massa é [...] um homem feito de pressa, montado simplesmente sobre poucas e pobres abstrações e que, por isso, é idêntico de um extremo ao outro da Europa. A ele se deve o triste aspecto de asfixiante monotonia que a vida vai tomando em todo o continente. Esse homem-massa é o homem previamente esvaziado de sua própria história, sem entranhas de passado e, por isso mesmo, dócil a todas as disciplinas chamadas irracionais.
- 4 De acordo com Ortega y Gasset, a noção de homem-minoria é, na obra A Rebelião das Massas (198, p.45) “quando se fala de minorias especiais, a habitual má-fé costuma distorcer o sentido dessa expressão, fingindo ignorar que o homem-especial não é o petulante, que se julga superior aos outros, mas o que exige mais de si mesmo que a maioria, ainda que não consiga atingir essas exigências superiores”.
- 5 Gilberto Freyre menciona o silêncio do Oliveira Viana com relação a obra Casa-

- Grande & senzala, onde, Diz Gilberto Freyre (1968), a vaidade de Oliveira Viana, não permitiu que ele falasse uma só palavra a respeito do seu livro, diz o autor, guardou, em silêncio, até o fim de sua vida qualquer comentário a respeito de Casa-Grande & senzala e, como se não bastasse, devolveu o exemplar, recebido de presente, ao primeiro editor da obra. Ainda, segundo Gilberto Freyre (1968, p. 138) “devo recordar, que atitude semelhante, com relação ao livro Casa-Grande & senzala foi a de outro eminente crítico brasileiro daqueles dias: Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde). Conservou-se o professor Amoroso Lima, durante anos, sistematicamente silencioso diante da obra para alguns intelectuais católicos de então, tão inquietante quanto para vários intelectuais comunistas mais ortodoxos.
- 6 Fernando Henrique Cardoso (2003, p. 2), sociólogo brasileiro, na apresentação da obra Casa-Grande & senzala, chama a atenção para a relação de equilíbrio que existe na obra de Gilberto Freyre, “O patriarca de Gilberto Freyre poderia ter sido um déspota doméstico. Mas seria, ao mesmo tempo, lúdico, sensual, apaixonado. De novo, no equilíbrio entre contrários, aparece uma espécie de racionalização que, em nome das características ‘plásticas’, tolera o intolerável, o aspecto arbitrário do comportamento senhorial se esfuma no clima geral da cultura patriarcal, vista com simpatia pelo autor”.
- 7 Basta observar o poema de Gilberto Freyre que se intitula de Bahia. In. Antologia de Humorismo e Sátira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1957. O autor, de forma crítica apresenta as contradições, as misturas e a identidade brasileira a partir dessa realidade, terra de todos os santos e de quase todos os pecados.

Referências

- BASTOS, Elide Rugai. **Gilberto Freyre e o pensamento hispânico**. Bauru: EDUSC, 2003.
- CHIAVENATO, J. Júlio. **O Negro no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & senzala**. São Paulo: Global Editora, 2003.
- _____. **Como e porque sou e não sou sociólogo**. Brasília: Universidade de Brasília, 1968.
- FREYRE, Gilberto. **Nordeste**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1961.
- KANT, Immanuel Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? In: **Textos Seletos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- LARRETA, Enrique Rodríguez; GIUCCI, Guillermo. **Gilberto Freyre – uma biografia cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MORA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: editora Ática, 1988.

ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. São Paulo: Martins fontes, 1987.

_____. **Adão no Paraíso e outros ensaios**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

_____. **Meditações do Quixote**. São Paulo: Livro Ibero Americano – LTDA, 1967.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**. De Varnhagem a FHC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 2005.

Para que Filosofia?

Ellen Maianne Santos Melo Ramalho

Mestra em Educação pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL
Professora de Filosofia do Instituto Federal de Alagoas – IFAL/Campus
Arapiraca

E-mail: ellmelo@yahoo.com.br

Vagner Gomes Ramalho

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS
Professor de Filosofia do Instituto Federal de Alagoas – IFAL/Campus
Arapiraca

E-mail: vagner.ramalho@yahoo.com.br

Recebido em: 06/06/2015.
Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a inserção da filosofia como disciplina obrigatória nos currículos do ensino médio, trazendo uma perspectiva crítica dos motivos dessa inclusão e tentando identificar qual seria a contribuição da filosofia dentro do currículo escolar brasileiro. Para tanto, será necessária uma breve alusão às legislações que discorrem a respeito do ensino da filosofia no Brasil e, ao mesmo tempo, uma excursão pelos problemas levantados pela obrigatoriedade desse ensino.

Palavras-chave: Filosofia. Cidadania. Autonomia. Legislação. Inclusão.

What is philosophy for?

Abstract: This article aims to analyze the inclusion of philosophy as a compulsory subject in secondary school curricula, bringing a critical perspective the reasons for the inclusion and trying to identify what would be the contribution of philosophy in the Brazilian school curriculum. Therefore, it will require a brief reference to the legislation which deals with the teaching of philosophy in Brazil and, at the same time, a tour of the problems posed by the requirement of that schooling.

Keywords: Philosophy. Citizenship. Autonomy. Legislation. Inclusion.

1 Introdução

A inclusão da filosofia como disciplina obrigatória nos currículos do ensino médio em todas as instituições educativas do nosso país, a partir do ano de 2008, representa um marco importante para a discussão da questão do ensino de filosofia.

O ensino de filosofia está passando por um momento de consolidação de sua identidade, sendo objeto de intenso debate ¹na comunidade filosófica nacional. Segundo Horn,

Nos últimos anos, principalmente no Estado do Paraná, pode ser observada uma série de ações políticas, acadêmicas e pedagógicas que buscam criar um lugar para a Filosofia no currículo do Ensino Médio. Essas e outras iniciativas surgem e tomam corpo a partir de discussões, ciclos, debates, colóquios e mesas-redondas organizados por instituições de ensino superior e profissionais engajados, interessados e preocupados com o futuro do ensino de Filosofia (...). Ainda hoje os textos das diretrizes curriculares para o ensino de Filosofia se encontram em amplo processo de discussão. (HORN, 2009, p. 37).

Desde sua implantação como atividade obrigatória, o ensino de filosofia enquanto disciplina curricular volta ao currículo do ensino médio como uma disciplina que necessita de uma atenção especial por parte de todos os atores envolvidos, pois são estes anos iniciais que tratarão de configurar o papel da filosofia no ensino médio, estruturando um perfil geral de trabalho que lhe dê identidade de ensino e consiga responder aos desafios que lhe são inerentes. Assim, vivemos um momento propício que nos dá a responsabilidade para qualificar e estruturar o ensino de filosofia da forma mais adequada às necessidades de formação dos jovens em nossa sociedade.

Pensar o ensino da filosofia é importante, pois ela tem grande contribuição a dar à educação como uma disciplina que proporciona um espaço em que se questiona o aprender, o fazer e o ser do indivíduo, dando ênfase à construção de um pensamento autônomo.

O que nos interessa nesse artigo é discutir os motivos da inserção da filosofia enquanto disciplina obrigatória no contexto da educação brasileira contemporânea, fazendo uma breve alusão às legislações que discorrem a respeito do ensino da filosofia nos

currículos escolares e tentando identificar qual seria a verdadeira contribuição da mesma dentro do currículo escolar.

2 A Inclusão da filosofia como disciplina obrigatória no ensino médio

Em nosso país, depois que a filosofia foi abolida do currículo escolar em 1971, especialmente nas escolas públicas, apenas recentemente, o ensino da filosofia enquanto um componente curricular voltou a ser uma exigência legal. O parecer CNE/CEB nº 38/2006 ensejou que o ensino de filosofia e sociologia no ensino médio era imprescindível e que deveria tornar-se obrigatório.

Preliminarmente, reitera-se a importância e o valor da Filosofia e da Sociologia para um processo educacional consistente e de qualidade na formação humanística de jovens que se deseja sejam cidadãos éticos, críticos, sujeitos e protagonistas. Essa relevância é reconhecida não só pela argumentação dos proponentes, como dos pesquisadores e educadores em geral, inclusive não filósofos ou não sociólogos (BRASIL. Parecer CEB/CNE nº 38/2006).

Esse parecer resultou na promulgação da Resolução nº 4 de 16 de agosto de 2006, que altera o artigo 10 da Resolução CNE/CEB nº 3/98, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. Estas versam que, a partir de agosto de 2006, as escolas com uma organização curricular sob a forma de disciplinas deveriam incluir a filosofia e a sociologia. As demais escolas com organização flexível, não estruturada por disciplinas, deveriam “assegurar tratamento interdisciplinar e contextualizado, visando ao domínio de conhecimentos de filosofia e sociologia necessários ao exercício da cidadania.” (BRASIL. Conselho Nacional de Educação, 2006, p. 1).

Mas apenas em 2008 é promulgada a lei 11.684 na qual a obrigatoriedade do ensino de filosofia e sociologia é instituída em todos os anos do ensino médio.

Atualmente o movimento em torno da obrigatoriedade do ensino de Filosofia conquistou uma importante vitória. Em 2/6/2008 foi sancionada a lei que altera a LDB no artigo 36, tor-

nando a Filosofia (e também a Sociologia) uma disciplina obrigatória nos currículos das escolas de Ensino Médio brasileiras. Fruto de um intenso debate, e de uma igualmente intensa mobilização dos profissionais envolvidos no ensino de Filosofia. (HORN, 2009, p. 37).

É importante ressaltar que houve mobilizações dos atores envolvidos com o ensino de filosofia para que ela fosse incluída enquanto disciplina curricular obrigatória. Desde os anos 80, quando se deu a abertura política do Estado brasileiro, começou-se a discutir o retorno da filosofia aos currículos da escola básica, mas foram necessárias mais de duas décadas para a consolidação desta realidade. Geraldo Horn resalta em seu livro *Ensinar Filosofia* (2009) que as intensas mobilizações e debates em defesa do retorno da filosofia aos currículos escolares produziram cartas, moções e manifestos que, de acordo com ele, contribuíram para a promulgação da lei 11.684 que legisla sobre a inclusão obrigatória da filosofia nos currículos. Ele cita como documentos históricos antecessores da referida lei: Carta de Gramado (1988), a Declaração de Paris para a Filosofia (1995), Moção em Defesa da Filosofia no Segundo Grau (1996), Manifesto em Defesa da Sociologia e da Filosofia no Ensino Médio (2001), Ata da Audiência Pública sobre a volta da Filosofia e da Sociologia no currículo do Ensino Médio (2003), Carta de São Leopoldo (2004), a Carta Manifesto do Paraná em Defesa da Filosofia (2007), entre outros.

A lei da inclusão do ensino de filosofia, altera o artigo 36 da lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (LDB), que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a filosofia e a sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio. Assim, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) passa a ter a seguinte redação em seu inciso IV do artigo 36: “serão incluídas a filosofia e a sociologia como disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio ” (BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases , 2011, p. 23).

Após a promulgação da lei 11.684 de junho de 2008, que altera a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) e torna obrigatório o ensino da filosofia em todas as séries do ensino médio, ainda foram necessárias outras consultas ao Conselho Nacional de Educação, uma vez que sugeriram inúmeros

questionamentos quanto a esta implementação, no que concerne à forma desta inclusão e o prazo para o atendimento à lei.

Desta forma, foi necessária a formulação de outro parecer do Conselho Nacional de Educação, o Parecer CNE/CEB nº 22/2008 que resultou em um projeto de resolução que preconizavam que independente da forma de organização curricular da escola, seja em forma de disciplinas ou aqueles constituídos com arquitetura flexível, baseados em um tratamento interdisciplinar, a filosofia deve estar presente em todos os anos do ensino médio, sendo garantida a esta área do saber, que seja dado mesmo valor e tratamento a estas disciplinas do que é dado aos outros componentes do currículo. E, ainda, que sejam garantidas aulas suficientes para o desenvolvimento adequado dos estudos e atividades deste componente curricular.

Quanto ao prazo para implementação desta nova configuração, isto é, a quantidade de tempo suficiente para inclusão deste componente curricular em todas as séries do ensino médio, o Parecer CNE/CEB nº 22/2008 dispõem que o prazo para a adequação dos sistemas de ensino à referida lei seria até 2012. Isto significa que no ano de 2012, a filosofia e a sociologia já deveriam estar presentes como componente curricular obrigatório nos quatro anos do ensino médio, tendo iniciado a sua inclusão no primeiro ano do ensino médio em 2009, no segundo ano em 2010 e no terceiro ano em 2011.

3 Filosofia para a cidadania?

Mesmo antes da promulgação da lei que altera a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) e torna obrigatório o ensino de filosofia, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) já preconizava a necessidade da filosofia reconhecendo algumas contribuições que esta área do saber poderia fornecer à educação. No artigo 35, onde são expostas as finalidades do ensino médio, o inciso III dispõe como uma das finalidades do ensino médio “o aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico” (BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases, 2011, p.23). Sabemos que estas temáticas são concernentes à área da filosofia. A ética é um ramo da filosofia e a crítica é base da criação filosófica. E o desenvolvimento da autonomia intelectual é o resultado de uma educação humanística

que considera o indivíduo como participante ativo no processo de aprendizagem, considerando seu desejo de aprender e suas aspirações.

De acordo com as Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio (OCN's 2006) a filosofia no contexto do ensino médio vem atender a uma demanda atual advinda graças às preocupações de teor filosóficas que têm se desencadeado em nossa sociedade contemporânea, como questões éticas e questões que envolvem a técnica e tecnologia. Ainda de acordo com as OCN's, "A filosofia cumpre, afinal, um papel formador, articulando noções de modo bem mais duradouro que o que porventura afetado pela volatilidade das informações" (BRASIL. Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio, 2006, p. 16).

A filosofia apresenta-se como uma disciplina complexa que dentro do currículo no ensino médio, traz significativas contribuições no contexto educacional.

Numa época de reformas educacionais e desafios sociais, éticos, políticos e tecnológicos tão amplos, a Filosofia, esta antiga disciplina da tradição ocidental, tem dado mostras de ser capaz de interagir com as questões que o currículo e a vivência de sala de aula nos apresentam atualmente. (WUENSCH, 1999, p. 11).

O que está previsto na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB, nos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio: Conhecimentos de Filosofia (PCN's, 1999 e 2002) e nas Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio: Ciências Humanas e suas Tecnologias (OCN's, 2006) - é que a filosofia tem o papel de auxiliar no desenvolvimento do exercício da cidadania. Mas, dar à filosofia esta função atribuída à filosofia um caráter puramente instrumental. Ou seja, a filosofia deve constar nos currículos do ensino médio como disciplina obrigatória para cumprir uma função específica: despertar a cidadania.

Quanto a esta "instrumentalidade, seria criticável tentar justificar a filosofia apenas por sua contribuição como um instrumental para a cidadania" (BRASIL. Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio, 2006, p.25), pois nos cabe perguntar: o que é cidadania para que possamos exercitá-la. E, neste sentido, como formar para a cidadania?

As Orientações Curriculares Nacionais (OCN) preconizam que o conceito de cidadania é vago e indeterminado no contexto do

papel do ensino de filosofia na legislação: “devemos convir que a noção de “cidadania” não escapa de opções filosóficas, não sendo assim um conceito unívoco, nem um mero ponto de partida fixo e de todo estabelecido” (BRASIL. Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio, 2006, p.24).

Tratando deste papel do ensino de filosofia no contexto do ensino médio, levando em consideração o exercício da cidadania, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), no artigo 27 no capítulo que trata das disposições gerais da educação básica diz que os conteúdos curriculares da educação básica deverão difundir os valores fundamentais de interesse social, direitos e deveres dos cidadãos e respeito ao bem comum e a ordem democrática.

A seção II Do Ensino Fundamental, desta mesma Lei, está prescrito que a formação básica do cidadão deverá se dar mediante o fortalecimento dos vínculos de família e dos laços de solidariedade humana e tolerância recíproca.

Mas, será que a filosofia consegue corresponder às expectativas formuladas pela legislação que defende o ensino de filosofia como disciplina obrigatória?

Se a considerarmos desde a sua potencialidade desnaturalizada ou crítica, a inserção da filosofia na educação institucionalizada poderia supor alguns conflitos. Se se associa a filosofia com a difusão daquele tipo de práticas, isto é, com o que há que ou se deve transmitir, ou com a fundamentação do que se deve fazer, então ela será convertida em um meio. Ela é então transformada em um mero instrumento [...] de justificação e mediação entre certos objetivos socioculturais e políticos. (CERLETTI, 2009, p. 70).

A filosofia não pode ser utilizada como simples promotora ou justificadora dos valores, crenças e ideologias porque isto seria furtar-se do caráter potencialmente filosófico da filosofia, que tem como proposta uma atitude de crítica e reflexão e de promotora da emancipação intelectual, ao invés, de transformá-la em um simples meio para fins predeterminados pela máquina estatal, que tende garantir a manutenção do status quo.

Os relatores das Orientações Curriculares Nacionais (OCN) - profissionais ligados ao ensino de filosofia - mesmo sendo solicitados a formularem ‘regras gerais’ para o ensino de filosofia no Brasil, não

deixam de fazer uma crítica implícita às pretensões do estado com o ensino de filosofia.

Não se trata, portanto, de um papel particular da disciplina Filosofia, nesse conjunto, oferecer um tipo de formação que tenha por pressuposto, por exemplo, inculcar nos jovens os valores e os princípios mencionados, nem mesmo assumir a responsabilidade pela formação para a solidariedade ou para a tolerância (p. 26).

Não seria propício à filosofia, o papel de instrumento para garantir a inculcação de valores, pois não se pode dar à filosofia um caráter de instrumento normativo, a partir de uma doutrinação dos valores e princípios a serem seguidos pelos cidadãos.

Não podemos desconsiderar que, embora seja incontestável que as mobilizações contribuíram para a volta da filosofia aos currículos, seria ingenuidade pensar que apenas estas mobilizações foram capazes de garantir o retorno da filosofia. Foi necessária vontade política, para que fosse aprovada a legislação que inseriu a filosofia como disciplina, nos currículos da escola básica de nível médio.

Portanto, defendemos que esta vontade política só efetivou a inclusão da filosofia como disciplina obrigatória nos currículos do ensino médio, quando percebeu-se que a filosofia poderia ser útil para atender a demanda do Estado, de formar para a cidadania, não obstante toda uma trajetória de lutas e reivindicações que consolidaram uma frente de força para provocar o Estado para tal tomada de decisão. Como afirma Cerletti (2009),

As instituições educativas não são lugares neutros. [...] tampouco os saberes que circulam por elas são ingênuos. Os conhecimentos que chegam a institucionalizar-se e a radicar-se nos programas oficiais costumam (...) produzir permanentemente efeitos de dominação e homogeneização. (CERLETTI, 2009, p. 72).

E, ainda, a filosofia presente nos currículos, de acordo com Cerletti (2009, p. 73), possui uma “função institucional”. Ela precisou de decisões políticas e “o Estado procurou mantê-la entre seus elementos constitutivos, em especial, como instrumento para a criação da ‘consciência cívica’”, ou cidadania. “E isso não é um dado menor. Constitui a decisão política de enlaçar filosofia, educação e Estado

com um sentido utilitário de acordo com a tônica dos tempos de reformas neoliberais” (CERLETTI, 2009, p. 71).

De acordo com as Orientações Curriculares Nacionais para o ensino de filosofia (OCN), “a formação para a cidadania, além da preparação básica para o trabalho, é a finalidade síntese da educação básica como um todo (LDB, Artigo 32) e do ensino médio em especial (LDB, artigo 36)” (BRASIL. Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio, 2006, p. 26).

Mas, para que tornar obrigatório o ensino de filosofia e a que interesses ele deve corresponder?

Será necessário analisar algumas legislações que versam sobre este fim, para encontrarmos algumas indicações a essa resposta.

Nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) de Filosofia, na tentativa de delimitar em que sentido os conhecimentos em filosofia são necessários ao exercício da cidadania os relatores os articulam com as concepções de valores norteados na resolução CNE/CEB nº 3/98 e apresentados na Lei de Diretrizes e Bases (LDB), a saber: os valores de solidariedade, tolerância, princípios éticos de respeito ao bem comum e a ordem democrática.

Tais valores, nucleados a partir do respeito ao bem comum e da consciência social, democrática, solidária e tolerante, permitem identificar mais precisamente a concepção de cidadania que queremos (...) eles projetam um ethos que, embora se refira a totalidade do ser humano, deixa-se clarificar em três dimensões: estética, ética e política (BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais, 2002, p 48).

Torna-se curioso notar que a proposta da inserção da filosofia nos currículos escolares como disciplina obrigatória, se concretiza, pois ela começa a ser considerada por sua utilidade, se encaixando nas expectativas ideológicas formuladas pela legislação. Assim, respondemos a questão: para que tornar obrigatório o ensino de filosofia. Mas, em que sentido a filosofia passaria a ser útil no contexto da nossa educação contemporânea?

Acontece que um ensino de filosofia para a cidadania é formulado no contexto de um discurso ideológico presente nas reformas educacionais dos anos 90, tendo como pano de fundo o atendimento de algumas ‘orientações’ do Banco Mundial.

O Banco Mundial tem assistido o setor educacional brasileiro, na forma de cooperação técnica e financeira para o desenvolvimento da educação de base. (...) Desse modo, a educação passa a ter uma função política específica nas diferentes fases da cooperação técnica, segundo a evolução do projeto econômico do Banco. Esse conjunto de políticas é suportado por princípios retoricamente humanitários de equidade, combate à pobreza e de autonomia local. Observados do ângulo mais prático, os princípios são submetidos às estratégias de recuperação de custos e de sustentabilidade mundial, que constituem os dois pilares da concepção econômica do Banco. Alguns ideais cultivados no âmbito educacional, como igualdade de oportunidades, participação, descentralização e autonomia, passam a ser subordinados à lógica da racionalidade econômica. (FONSECA, 1998, online).

Quando o Banco Mundial financia a reforma educacional brasileira, estabelece diretrizes para o desenvolvimento da mesma, e formula uma política para o seu desenvolvimento tendo como bases alguns princípios ideológicos básicos.

Analisando alguns documentos que legislam sobre a reestruturação do ensino brasileiro a partir da década de 90, como por exemplo: a Resolução CNE/CEB nº3/98 que tratara sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio, em seu artigo 3º; as Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas Tecnologias (2006); O Parecer CNE/CEB nº 16/99 que trata das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Profissional e Nível Técnico; os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio – Conhecimentos de Filosofia (1999 e 2002), vimos que o ideário de educação presentes em todos estes documentos são fundamentos através dos valores estéticos, políticos e éticos.

Estes princípios estéticos, políticos e éticos são desenvolvidos nestas legislações sobre o conceito de: Estética da sensibilidade, Política da igualdade e Ética da identidade. Todas as vezes que estes conceitos aparecem nessas legislações citadas, têm sentidos similares.

A estética da sensibilidade tem uma expressão subjetiva e visa desenvolver no educando a sensibilidade e o gosto pelo fazer bem feito, estimular a abertura para a criatividade e invenção, tendo respeito pela diversidade. “A estética da sensibilidade está, portanto, diretamente relacionada com os conceitos de qualidade e respeito ao cliente” (Parecer CNE/CEB nº 16/99, p. 19.) Assim é enfatizado o fazer com sensibilidade: criatividade, beleza e ousadia.

Do ponto de vista da ética da identidade é dada ênfase a “atitude de respeito universal e liberdade na tomada de posição”. Assim, a liberdade individual de decidir o que fazer sobre a sua própria vida é confrontada com a ideia de respeito às regras que orientam os princípios universais igualitários. Isto parece preconizar uma ideia de conformação com leis gerais que regem a sociedade, ao mesmo tempo em que a responsabilidade está centrada no indivíduo como escritor de sua própria história e construção de sua identidade autônoma.

A ética da identidade tem como “principal objetivo a constituição de competências que possibilitem aos trabalhadores ter maior autonomia para gerenciar sua vida profissional” (Parecer CNE/CEB nº 16/99, p. 22). Portanto, à ética da identidade cabe o exercício da escolha e da decisão, tendo como foco o respeito às regras. Neste âmbito da ética é realizado nestas legislações um apelo à consolidação da solidariedade “como forma privilegiada da convivência humana” (PCN, 2002, p. 49).

A ética da identidade na educação profissional deve trabalhar permanentemente as condutas dos alunos para fazer deles defensores do valor da competência, do mérito, da capacidade de fazer bem feito, contra os favoritismos de qualquer espécie (BRASIL. Parecer CNE/CEB nº 16/99, p. 23).

Esta é a verdadeira ética difundida como ideário para a educação: uma moral produtivista.

Já a política da igualdade, significa igualdade de acesso aos direitos e deveres de todo cidadão, como o direito à educação e a profissionalização. Assim, ela se baseia no reconhecimento dos direitos humanos e visa à disseminação da participação democrática: “a política da igualdade impõem à educação profissional a constituição de valores de mérito, competência e qualidade de resultados para balizar a competição no mercado de trabalho” (BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Profissional de Nível Técnico, 1999, p 22). Bem como:

Dentre todos os direitos humanos talvez o mais importante seja o direito ao trabalho, pois permite que as pessoas consigam a sua própria subsistência e o alcance da dignidade, auto-respeito e reconhecimento social como seres pro-

ditivos (BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Profissional de Nível Técnico, 1999, p. 24).

Desta forma, percebemos algumas distorções morais proporcionadas por estes valores capitalistas, em que a educação deste estar a serviço do capital, tendo como papel básico a preparação para o mercado de trabalho.

É neste contexto ideário de uma educação voltada para o atendimento das demandas de uma sociedade de produção, preparando o estudante para o mercado de trabalho, em uma sociedade capitalista que está inserida a reforma educacional dos anos 90 e a implementação da filosofia como disciplina obrigatória nos currículos escolares de todas as escolas de ensino médio em nosso país.

Como a filosofia tem como campos de atuação a ética, a estética e a política, ela consegue ser útil dentro das ideias de uma 'nova educação', na tentativa de dar sustentabilidade ao ideário neoliberal¹. Isto se torna evidente no discurso dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o ensino de filosofia e nas Orientações Curriculares Nacionais para o ensino de filosofia, quando se articula as competências e habilidades a serem desenvolvidas nos estudantes, com o estudo da filosofia, em atendimento a ideia de cidadania, a partir dos três eixos norteadores: os valores éticos, estéticos e políticos.

Mas, embora a filosofia tenha sido incluída nos currículos por uma vontade política que viu na filosofia certas utilidades, uma vez incluída nos currículos, podemos construir nas aulas de filosofia espaços para uma aprendizagem do filosofar.

A filosofia é um saber que pode nos ensinar a questionar nossa realidade e a nos engajar construtivamente no encontro de soluções. A sua presença em sala de aula é de crucial importância a fim de questionarmos também, o papel da educação e buscarmos o sentido da filosofia na educação.

Assim, pensar o ensino de filosofia,

Supõe pensar o porquê das demandas que são formuladas ao sistema educativo e o espaço que ocuparia a filosofia dentro dele. A possibilidade de tematizar as condições concretas e as condições políticas que permitem, ou impedem, a circulação da filosofia escolarizada não somente atualiza um sentido para a

filosofia, mas vitaliza o professor como ativo pensador da própria prática (CERLETTI, 2009, p.50).

É importante pensarmos sobre o sentido da filosofia na escola, considerando o contexto educacional em que a filosofia está inserida enquanto disciplina. As condições concretas descortinam para nós uma realidade que nos faz entender que a filosofia é vista atualmente como uma disciplina técnica no contexto curricular, como mais uma disciplina hermética que tem tempos e espaços determinados dentro do currículo, além de ter que suscitar nos estudantes um conjunto de ‘habilidades e competências’ prescritas nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN’s) e nas Orientações Curriculares Nacionais (OCN’s).

O espaço ocupado pela filosofia corresponde, em quase a totalidade das escolas, a cinquenta minutos de aula por semana.² Diferentemente das demais disciplinas como português, matemática, química, física, história, geografia, biologia, inglês e educação física, a filosofia, geralmente, apenas se iguala em condições de menor tempo de aula com a disciplina de sociologia e de artes.

O espaço político ocupado pela filosofia é algo a ser tematizado e problematizado à custa de que a filosofia escolarizada não sirva apenas como instrumento a serviço do Estado.

Sabemos que para a filosofia se tornar uma realidade nos currículos do ensino médio, foram necessárias algumas mobilizações dos setores interessados.

Mas a questão é se nessa negociação a filosofia não perde o essencial de si mesma e se o custo de sua aceitação não significa sua transformação em mais um conhecimento, isto é, num conjunto de informações que devem ser reproduzidas de acordo com pautas prefixadas (CERLETTI, 2009, p.66).

Por isso é importante que, após a conquista do retorno da filosofia ao currículo, o sentido da filosofia no contexto escolar não seja silenciado pela voz inaudita da acomodação. Uma vez presente em todas as séries do ensino médio das escolas brasileiras, é preciso um contínuo pergunta-se sobre o papel da filosofia no contexto escolar: “Ser consequente com o perguntar uma e outra vez “por quê?”

nos manterá alertas para que a tensão que a filosofia instala não se dilua, por exemplo, na discussão técnica de uma grade curricular” (CERLETTI, 2009, p.51).

É o questionamento sobre o sentido da filosofia nos currículos, estando sempre em pauta, que alimentará o contínuo pensar sobre o papel da filosofia no contexto educacional. Este questionamento do sentido da filosofia no ensino médio pode fazer com que não nos acomodemos a ser uma mera disciplina que ocupa cinquenta minutos de aulas na semana, nem muito menos que a filosofia na escola tenha apenas a função de seguir os ditames prescritos nas Orientações Curriculares Nacionais e nos Parâmetros Curriculares Nacionais.

4 A Possível utilidade da filosofia no currículo escolar

São as decisões tomadas pelos profissionais que lidam com o ensino de filosofia, questionando o sentido da filosofia nas escolas de ensino médio que pode dar novos significados à inclusão da filosofia no currículo. Assim, antes de doutrinar nossos alunos correspondendo ao ideário exposto na legislação que fundamenta o ensino de filosofia, temos que saber desviar desses fins ideológicos puramente capitalista e canalizarmos o ensino em direção da construção de sujeitos autônomos que consigam pensar criticamente e produzir transformações. Pois,

A contribuição da Filosofia para a educação, não é apenas um método, mas uma atitude, que promove, por meio de um processo de reflexão, a elaboração de um pensamento que seja crítico e construtivo. Ela possibilitada desenvolver um raciocínio sistematizado, criterioso, e que ofereça boas razões para seu próprio pensar, e ao verificar que não tem boas razões ou que essas não são consistentes, reelaborar essa forma de pensamento numa constante significação e resignificação do próprio olhar, que não se dá apenas sobre um momento, mas que se torna uma constante na sua forma de pensar, construindo sua autonomia (PORTO, 2009, online).¹

Ao invés de inculcarmos em nossos estudantes o que “devem ser”, o que “devem fazer” e o que “devem conhecer”, devemos tomar

o cuidado em não fazer com que a filosofia escolarizada seja apenas, mais uma disciplina de informação.

A principal contribuição da filosofia para a formação dos jovens é incentivá-los a serem autônomos: “A filosofia é necessária numa educação que se propõe ajudar a formar pessoas autônomas. Só podem ser pessoas autônomas aquelas que tenham passado por experiências de pensamento crítico, radical e criativo” (CERLETTI, 2009, p.194).

A autonomia intelectual e o pensar bem são resultados do desenvolvimento de diversas habilidades cognitivas, tais como capacidade de crítica, reflexão e criação. A filosofia é um importante meio de construção da capacidade crítica do ser humano, pois estimula o pensamento próprio, a racionalidade dialógica e intersubjetiva, articulada a partir das experiências adquiridas.

Na sociedade em que vivemos é necessário despertar a criticidade e ainda compreender o caráter libertador da reflexão consciente.

A filosofia é fundamental para formar sujeitos críticos capazes de questionar a validade de uma argumentação, a legitimidade de um fato ou a aparente inquestionabilidade do que é dado. É sua tarefa por excelência promover um pensar agudo que possibilite desmistificar a ilusão de que certos saberes e práticas são “naturais”, mostrando as condições que fazem que se apresentem de tal maneira (CERLETTI, 2009, p.74-75).

Quando aprendemos a criticar a realidade, refletindo sobre ela, podemos visar uma transformação da realidade. Uma sociedade em que os cidadãos são estimulados a pensar é uma incubadora de ideias que podem vir a transformar a realidade.

A filosofia não é apenas um instrumento para a compreensão do mundo e interpretação dos seus fenômenos. É também um instrumento de ação a arma política e, como tal, tem sido utilizada, em todos os tempos, consciente e inconscientemente (LUCKESI, 1994, p.27).

A filosofia está vinculada à práxis e sua forma de atuação é configurada dialeticamente. Parte-se da práxis, através da reflexão, a fim de criticá-la, para então reconstruí-la, retornando a práxis aprimorada. A partir da reflexão e da crítica são amadurecidas ideias que corroboram para mudanças no campo pragmático. Como ressalta Horn (2009),

Cabe à Filosofia, enquanto elementos de formação humana, problematizar os elementos agenciadores da ação popular, suas contradições, fragilidades e fortalezas históricas, perspectivas de avanço. Enfim, sistematizar criticamente aquele mesma práxis e retribuir dialogicamente essa reflexão àqueles atores sociais, para que, democraticamente, no exercício do diálogo e da crítica, aprimorem as práxis que efetivam (HORN, 2009, p. 52).

A filosofia tem como uma das principais características a capacidade de suscitar a reflexão. A habilidade de refletir sobre a realidade nos faz indivíduos conscientes de nossa condição no mundo, e conseguimos assim, fazer uma leitura crítica da sociedade em que vivemos e não somos facilmente influenciados por ideologias: “mais do que o exposto à visão, a atividade filosófica privilegia um certo “voltar atrás” um refletir, porque a própria possibilidade e a natureza do imediatamente dado se tornam alvo de interrogação” (OCN, 2006, p.23).

Essa reflexão nos faz questionar as razões e os porquês da realidade, a partir da formulação de problemas. Questionar a nossa realidade é deixar vir à tona os “o quês”, “porquês” e “para quês”.

A filosofia é permeada por toda uma construção conceitual, que em cada filósofo tem conotações diferentes. Ao analisar determinada teoria filosófica, conhecemos o conteúdo da teoria, os motivos para o desenvolvimento de tal teoria (contexto histórico, teorias antecedentes, biografia do autor) e os objetivos dos filósofos ao desenvolver tal teoria. Este contato com a filosofia nos faz questionar o quê (teoria), o porquê (motivos) e o para quê (objetivos).

Tal abordagem da filosofia apresenta-a como uma disciplina que coloca o ato do filosofar, de questionar e de retomar questões abandonadas ou dadas como resolvidas acima da própria filosofia como teoria. O importante não é conhecer as respostas que outros deram, mas tentar alcançar, através da questão posta por eles, uma nova resposta. Esta, por sua vez, abrirá o caminho às novas questões (SOUZA, 1995, p.8).

Esse simples questionar abre diversos campos frutíferos. O questionar em filosofia nada mais é do que ultrapassar as barreiras da linguagem. É fazer o movimento que as palavras podem nos levar através da linguagem. É ultrapassar o óbvio, o que se apresenta aos nossos sentidos como algo uniforme e estático. Reanalizando assim a

realidade, abre-se perspectivas para a criação do novo, pois conhecer é estimular à construção do novo pensamento.

A construção de novos pensamentos depende da capacidade de refletir sobre a realidade. Essa reflexão, por sua vez é expressa por meio de uma linguagem. Quando se estuda filosofia se adquire competências linguístico-discursivas graças ao desenvolvimento da habilidade de argumentação. Pois a filosofia, enquanto área do saber, é composta por teorias filosóficas que são conjuntos de argumentações em defesa de determinadas ideias. Assim, o estudo da filosofia pode ajudar na estruturação de um pensamento lógico, eficaz e original, contribuindo para a elevação intelectual e humana, pois:

O conhecimento filosófico tem a totalidade na sua mira e toma os problemas do real em suas diversas articulações interdependentes, numa visão «radical, rigorosa e de conjunto», permeada pela criticidade ontológica (ser), axiológica (valer) e epistemológica (conhecer), tríplice dimensão de sua razão de ser. (SAVIANI, 1998, p.34).

A filosofia apresenta-se como uma disciplina complexa que, dentro do currículo, traz significativas contribuições no contexto educacional. Ensinar a filosofia nos traz a necessidade do diálogo e da reflexão epistemológica e ética.

Quando a filosofia nos faz pensar sobre os problemas constantes na sua história, podemos aprender a ver na filosofia, um recurso para pensar os nossos problemas atuais e formularmos novos questionamentos, visando a uma resposta, utilizando para tanto as habilidades de argumentação desenvolvidas.

As contribuições da filosofia, decorrentes da aprendizagem das habilidades de crítica, reflexão e criação ainda podem ser expostas com as seguintes construções: auxílio na formação da representação de mundo; ajuda na identificação de ideologias e se desfazer; estímulo ao pensar com consistência; desenvolvimento da capacidade de expressão; valorização da capacidade de argumentação e estímulo à criação de ideias próprias. A filosofia trabalhada com a utilização de alguns recursos metodológicos como o debate em sala de aula, pode auxiliar na consolidação do respeito às ideias distintas, havendo a valorização de ideias e opiniões.

Vimos que muitas são as possibilidades de a filosofia contribuir com a formação dos jovens. Quando aprendemos a desenvolver

as habilidades suscitadas pela filosofia, podemos estar perto de sermos considerados sujeitos autônomos que conseguiram desenvolver um pensar bem.

Estabelecido que a filosofia ensina o homem a pensar por si próprio, a libertar-se do pensamento que lhe é dado por palavras alheias, assunto de opinião, parece lícito dizer que a filosofia está bem adequada à idade da adolescência e que o seu ensino deve ser ministrado no liceu (RIBEIRO, 1998, online).²

Assim, embora a inserção da filosofia enquanto disciplina obrigatória no currículo do ensino médio tivesse a intenção de atender a demanda de formar para a cidadania, identificamos que a presença da filosofia enquanto disciplina na escola, pode e deve ir além dos objetivos e intenções prescritas ou implícitas na legislação brasileira, dado que a verdadeira contribuição da filosofia dentro do currículo escolar, apontada nesse artigo, deve ser formar pessoas autônomas, que desenvolvam em si, o pensar bem.

Notas

- 1 Como momentos de debates sobre o ensino de filosofia, com vistas a sua consolidação, ressaltamos a importância da realização do 1º e 2º Congresso brasileiro de professores de filosofia. O primeiro, ocorreu no ano 2000, promovido pela Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP. O 2º Congresso Brasileiro de Professores de Filosofia, ocorreu em 2012, na cidade do Recife/PE, no campus da UFPE e foi organizado pelo GT, “Filosofar e Ensinar a Filosofar”, da ANPOF, a PPG em Filosofia (CEFCH) e o Departamento de Fundamentos Sócio-Filosóficos da Educação (CE), da Universidade Federal de Pernambuco.
- 2 Chamamos de ideário neoliberal o conjunto de ideias difundidas pelo sistema político-econômico do neoliberalismo, tais como a ideia de flexibilidade, ética, competência, igualdade e etc.
- 3 Esta informação está baseada em pesquisa que desenvolvi no programa PIBIC/Fapeal/2012 realizada nas escolas da cidade de Arapiraca-AL. Mas a realidade de ser disponibilizadas para a filosofia, apenas 50 minutos de aula por semana, acredito que seja a que prevalece nas instituições brasileiras que oferecem o ensino médio.
- 4 Texto online, sem paginação.
- 5 Texto online, sem paginação.

Referências

BRASIL, Ministério da Educação. **Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Médio: Ciências Humanas e suas Tecnologias**. Brasília: MEC/SEMTEC, 2002.

BRASIL. Ministério da Educação. **Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio: Ciências Humanas e suas Tecnologias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006.

BRASIL, Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Profissional de Nível Técnico**. Parecer CNE/CEB nº 16/99, Brasília: MEC/SEMTEC, 1999.

BRASIL, Ministério da Educação. Inclusão obrigatória das disciplinas de Filosofia e Sociologia no currículo do Ensino Médio. **Parecer CNE/CEB n. 38/2006**, Brasília: MEC/SEMTEC, 2006.

CERLETTI, Alejandro. **O ensino de filosofia como problema filosófico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FONSECA, Marília. O Banco Mundial como referência para a justiça social no terceiro mundo: evidências do caso brasileiro. **SciELO Brasil**. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-25551998000100004>. Acesso em: 14/09/2016.

HORN, Geraldo Balduino. **Ensinar filosofia: pressupostos teóricos e metodológicos**. Ijuí: Ed.Unijuí, 2009.

LUCKESI, Cipriano. **Educação**. São Paulo: Cortez, 1994.

PORTO, Fátima Regina Queiroz. Ensino de Valores na Construção da Autonomia: Filosofia Associada à Psicopedagogia. **Associação brasileira de psicopedagogia**. <<http://www.abpp.com.br/monografias/10.htm>>. Acesso em: 14/01/2016.

RIBEIRO, Irene. Filosofia e ensino secundário em Portugal. **Revista da Faculdade de Letras - série de Filosofia**, II série, vol. XV-XVI, 1998-1989, p. (391-497). SAVIANI, Dermeval. **A Nova Lei da Educação: L.D.B. trajetória, limites e perspectivas**. 4. ed. Campinas: Autores Associados, 1998.

SOUZA, Sônia Maria Ribeiro. **Por que Filosofia – uma abordagem histórico-dialética do ensino da Filosofia no 2º grau**. São Paulo: USP, 1995.

WUENSCH, Ana Mirian. JACINTO, Magna Célia. BRITO, Simone Carvalho de.- *Filosofia*: INEI: Experiências Pedagógicas, Brasília: 1999.

As relações entre natureza e convenção em Antifonte e no Anônimo de Jâmblico*

Fabrizio Soares Santos Fontes

Mestre em Filosofia Antiga e Medieval pela
Universidade Federal de Minas Gerais

Graduado pela Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus – BA

E-mail: fbcsoares@hotmail.com

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/01/2016.

Entre os variados assuntos que foram do interesse dos sofistas, a questão relativa à oposição entre *phýsis* e *nómos* é de fundamental importância, não somente no plano teórico, mas também no que concerne à sua atuação enquanto profissionais, pois na distinção entre o natural e o convencional se fundam os limites e as possibilidades da prática educativa e da ação política, para as quais se volta a atividade dos sofistas enquanto mestres de excelência.

Mas como devemos compreender os conceitos de *phýsis* e *nómos*? Partindo dos textos dos filósofos pré-socráticos podemos compreender que a *phýsis*, melhor traduzida por natureza, é aquilo que existe por si, que brota ou surge por si mesmo, aquilo que tem em si a potência de geração. A *phýsis* não é fabricada pelos humanos, é algo que preexiste às obras do artifício; os humanos podem ser considerados parte da *phýsis* e a *phýsis* faz parte do que os humanos são, na medida em que são possuidores de uma natureza própria. Por sua vez o *nómos*, termo que pode ser traduzido por costume, lei ou convenção, é algo que acompanha a existência humana, enquanto produto dessa mesma existência ou como algo que nos é dado por outros, algo que norteia desde o alto nossa vida; o *nómos* pode tanto ser algo criado pelos humanos como algo estabelecido pela divindade, como vemos na tragédia Antígona de Sófocles.

Embora os termos *phýsis* e *nómos* apareçam já em filósofos pré-socráticos, não encontramos em seus textos uma marcada oposição entre os dois conceitos. A contraposição entre o que é por natureza e o que é por convenção entre os sofistas chega, às vezes, a uma cisão radical, fazendo com que a ética e a reflexão jurídica sejam reco-

nhecidas como recursos ou mesmo artifícios puramente humanos (OLIVEIRA, 2013, p. 73).

Num estudo inicial dos fragmentos disponíveis dos pensadores tradicionalmente classificados como sofistas, vemos que vários deles, como Hípias, Crítias, Cálicles e Protágoras abordam, de formas diversas, a distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção. Entretanto, os textos que nos restaram deles, embora valiosos para a compreensão da contraposição entre *phýsis* e *nómos*, são breves sentenças ou reproduções de seus pensamentos realizadas por Platão, com todas as possíveis distorções que isso acarreta.

Nas passagens de que dispomos, são dois os sofistas que abordam a distinção entre *nómos* e *phýsis* com maior profundidade em textos considerados de sua própria autoria: Antifonte e o Anônimo de Jâmblico. É interessante estudar esses dois filósofos simultaneamente de modo a poder confrontar as teses de dois pensadores provavelmente contemporâneos, ambos relacionados à sofística, que colocam a distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção como tese fundamental de suas investigações.

Os dois pensadores que estudamos possuem identidades controversas. Por esse motivo é conveniente um esclarecimento acerca das questões relativas às identidades de Antifonte e do Anônimo de Jâmblico, assim como aos problemas relacionados à autoria dos escritos que lhes são atribuídos.

Os textos mais antigos em que Antifonte é mencionado são os *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, de Xenofonte, e *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Nos *Memoráveis*¹ Antifonte aparece rivalizando com Sócrates, tentando com argumentos atrair para si os discípulos deste; Antifonte aparece claramente caracterizado como um sofista, no sentido de mestre pago de jovens, inclusive criticando Sócrates por este não cobrar por seus ensinamentos. Já no texto de Tucídides² Antifonte é apresentado como o mentor intelectual e ativo participante da Oligarquia dos Quatrocentos (411 a.C.), que se instalou em Atenas como consequência dos acontecimentos da guerra contra Esparta. No escrito de Tucídides, Antifonte é mostrado como um orador hábil e possuidor de muitas qualidades, tendo apresentado o melhor discurso de defesa jamais proferido até então, mas não é feita nenhuma menção à atuação de Antifonte como mestre de jovens.

Nos primeiros séculos que se seguiram à morte de Antifonte, que viveu no século V a.C. os testemunhos não levantam problemas acerca de sua identidade. A questão tem início no século I a.C., com

o gramático Dídimo de Alexandria, que, segundo o testemunho transmitido por Hermógenes no século III,³ afirma a existência de vários indivíduos denominados “Antifonte”, dois quais dois foram sofistas. Um destes seria o autor das *Tetralogias* de discursos forenses, que reproduzem o confronto de argumentos característico dos tribunais atenienses e o outro seria o autor das obras *Acerca da Verdade e Acerca do consenso*. O primeiro seria o orador de que fala Tucídides e o segundo seria o sofista que aparece rivalizando com Sócrates nos *Memoráveis*. Os motivos apontados para a distinção entre os dois Antifontes são diferenças estilísticas e de opinião. Testemunhos de autores posteriores discutem a questão da identidade de Antifonte, mas não chegam a conclusões definitivas.

Estudamos os posicionamentos de alguns pesquisadores modernos, mas entre estes não encontramos consenso. Alguns estudiosos, como Untersteiner⁴ e Bignone⁵ se posicionam em favor da tese separatista, enquanto outros como Morrison⁶ e Cassin⁷ defendem que o mesmo Antifonte é o autor dos dois conjuntos de escritos. Alguns estudiosos, como Kerferd,⁸ considerando as evidências disponíveis, evitam emitir um juízo definitivo, admitindo que a questão já não pode ser resolvida objetivamente. Foi este o posicionamento que adotamos. Em todo caso, em nossa pesquisa acerca da distinção entre *phýsis* e *nómos*, fizemos uso principalmente dos fragmentos da obra *Acerca da Verdade*, atribuídos ao *sofista* Antifonte.

Do segundo autor que estudamos, conhecido como Anônimo de Jâmblico, tudo que possuímos é um texto transmitido pelo neo-platônico Jâmblico em seu *Protréptico*, escrito entre o final do séc. III e início do IV. No *Protréptico* de Jâmblico é possível identificar passagens diretamente copiadas de autores antigos, como passagens originárias do *Protréptico* de Aristóteles. As passagens de outros autores aparecem mescladas ao texto de Jâmblico, que não especifica a procedência dessas reproduções.

No final do século XIX, o estudioso Friedrich Blass identificou que a maior parte do texto que compõe o vigésimo livro do *Protréptico* era originário de uma fonte datada aproximadamente entre o final do século V e início do IV a.C.⁹ Estudiosos diversos tentaram identificar a qual dos pensadores conhecidos o texto deveria ser atribuído. Diversos nomes foram sugeridos, como Protágoras, Hípias, Demócrito e Antifonte, mas, como afirma Guthrie,¹⁰ nenhuma dessas hipóteses obteve o consenso e a maioria dos estudiosos admite que não é possível apontar o autor do texto.

Devido aos temas que aborda, o Anônimo de Jâmblico pertence com muita probabilidade ao período da primeira sofística. São notáveis as semelhanças entre algumas passagens do texto com opiniões atribuídas a Protágoras, mas também há alusões a teses de Sócrates, Hípias e Cálicles. Consideramos razoável seguir o posicionamento da maioria dos estudiosos e tratar o texto como sendo proveniente de uma fonte ateniense do século V ou IV a.C., que buscou inspiração em pensadores contemporâneos, mas não se identifica com nenhum dos que conhecemos.

Os principais textos em que Antifonte discorre acerca da distinção entre *phýsis* e *nómos* são os fragmentos da obra conhecida como *Acerca da Verdade* (DK 87B44), na qual ele diz que a justiça implica em não desrespeitar as prescrições das leis da cidade na qual se é cidadão; ele segue, opondo o uso da justiça perante testemunhas e a atitude que se deve ter, sozinho, ao se reconhecer as determinações da natureza (DK87B44(a)).

Por este não ser o início do argumento, mas só o início do trecho que pode ser lido, foi levantada a hipótese de que nesta passagem Antifonte não estaria expondo seu próprio pensamento, mas se referindo a opiniões correntes em seu tempo que equiparavam o justo ao legal.¹¹ Não encontramos muito fundamento nessa hipótese, pois ao longo do texto Antifonte não refuta essa passagem. Vemos que Antifonte considera as leis sob a perspectiva da conveniência: o homem deve agir do modo mais útil para si, seguindo a lei quando observado, mas seguindo a natureza sempre que só.

Mais adiante Antifonte diz que as determinações da lei são externas, por oposição às da natureza, que são necessárias; as primeiras resultam de um pacto e as últimas são geradas naturalmente. (DKB44(a)).

A origem das leis, portanto, é um acordo estabelecido entre os humanos, uma origem artificial, enquanto as prescrições da natureza existem por si e não são impostas. Ao caráter artificial das leis se liga a recomendação de Antifonte de respeitá-las quando necessário, em público, mas seguir a natureza nas demais situações, pois, sendo as leis produto de um pacto, as punições estabelecidas para os transgressores somente são aplicadas quando estes estão à vista de outros, não ocorrendo necessariamente, sendo que as punições que se seguem ao descumprimento das prescrições da natureza ocorrem necessariamente e não se tornam maiores ou menores se alguém nos observa.¹²

O conflito entre lei e natureza ocorre frequentemente na vida do indivduo que habita uma cidade. Antifonte diz que “muitas das coisas justas segundo a lei esto em pé de guerra com a natureza” (DK 87B44(a), col. 2-3), pois as leis estabelecem um grande número de restrições para ações que a natureza deixa livres, fixando o que os olhos devem ver, o que os ouvidos devem ouvir e até o que se deve pensar.¹³

O critério máximo para a escolha de uma ação segundo Antifonte é a busca do prazer e a fuga da dor, pois aquilo que é bom por natureza é agradável, e o que por natureza nos é danoso causa sofrimento.¹⁴ Esse hedonismo de Antifonte é moderado por um princípio racional: devemos ponderar para agir de modo a conseguir mais prazer a longo prazo, ao invés de nos lançarmos na busca do gozo momentâneo que é acompanhado por sofrimentos futuros.¹⁵

O posicionamento de Antifonte acerca da lei parece, à primeira vista, totalmente negativo, mas, analisando os fragmentos, vemos que ele afirma, por exemplo, que a falta de um princípio dirigente (*anarquía*) é o maior mal para os homens¹⁶ e vemos também que ele não considera a lei inútil, se esta puder assegurar que um cidadão não sofra dano de outro.¹⁷ Antifonte se mostra como um crítico da lei, falando contra os excessos de normas que se colocam contra o que é naturalmente vantajoso.

O Anônimo de Jâmblico concorda com Antifonte quanto à origem artificial das leis, mas enfatiza sua necessidade. As leis são inventadas pelos humanos, mas estes as fabricam por conta de uma necessidade natural. Ocorre que os humanos, ao contrário de outros animais, são por natureza incapazes de viver isoladamente no ambiente inalterado, necessitando da companhia de outros para sobreviver. A natureza compele a espécie humana a viver em comunidade, mas os humanos só podem conviver se estabelecem regras que impeçam o dano mútuo.¹⁸ Desse modo, embora o *nómos* seja produto do artifício humano, ele é também uma necessidade imposta pela *phýsis*.

O Anônimo de Jâmblico, comparativamente se mostra um apologista das leis. Em seu texto ele diz que aquele que deseja conseguir bom nome entre os homens deve empregar suas energias na defesa das leis e da justiça; agindo assim, presta um benefício muito maior aos concidadãos que por meio de presentes, pois são as leis que mantêm unidas as cidades e tudo que só na cidade pode existir.¹⁹

Da observância da lei (*eunomia*) derivam diversos benefícios para os cidadãos: a cidade se torna próspera e amplia-se a riqueza em circulação, pois os homens se sentem confiantes para o comércio quando os pactos são respeitados; teme-se menos a violência e as horas de descanso se passam tranquilas. Também o tempo que é necessário gastar em atividades políticas se torna menor numa cidade respeitosa das leis, e como consequência disso os cidadãos dispõem de mais tempo para suas atividades privadas mais prazerosas. O Anônimo de Jâmblico considera a atuação política do cidadão de uma cidade democrática uma obrigação desagradável, uma inconveniência que se torna menor sob o governo das leis.²⁰

Da inobservância da lei (*anomia*) derivam muitos males: a cidade empobrece, devido à diminuição do comércio e o dinheiro se torna escasso, ainda que abundante, pois não circula; a má sorte é fortalecida, pois os cidadãos não se ajudam, e a riqueza não pode ser bem aproveitada, pois cada homem tem que se precaver constantemente contra os demais. Guerras e conflitos internos se tornam mais frequentes na cidade anômica e os homens que ainda se importam com o bem comum têm que desperdiçar muito do precioso tempo no ativo governo da comunidade política.²¹

O maior de todos os males, a tirania, se origina do desrespeito às leis e costumes. Pensam de modo errado os que consideram ser outra sua origem, como se o tirano fosse um homem que por força irresistível se sobrepusesse aos demais e os escravizasse.²² O Anônimo de Jâmblico, numa provável referência à doutrina do “homem superior” que vemos defendida por Cálicles no *Górgias*²³ diz que se fosse possível surgir um homem “invulnerável, inabalável pela doença, impenetrável ao sofrimento resistente como o aço e de porte extraordinário no corpo e na alma” (DK 89, 6, 2), o que na realidade não é possível, este não seria capaz de ignorar todas as convenções e se erguer como mestre de todos, vivendo apenas para a satisfação de seus desejos, pois todos se uniriam contra esse homem e, por meio de força ou outros expedientes, o derrotariam com seu grande número.

Ocorre na verdade que os humanos não podem existir sem leis e quando essas são desrespeitadas e a anarquia se instala como consequência surge um tirano, que toma para si a tarefa de impor as leis; este tirano salva os homens da destruição, mas tira deles a liberdade. Uma cidade em que os próprios cidadãos se empenham em preservar as leis efetivamente torna impossível a ascensão de um tirano.²⁴

Um ponto em que Antifonte concorda com o Anônimo de Jâmblico é quanto ao princípio de não agressão. O Anônimo recomenda uma vida tranquila, em que cada cidadão se ocupa de seus negócios privados e todos respeitam as leis, evitando conflitos e estimulando a cooperação mútua.²⁵ Antifonte, que inicialmente define a justiça como respeito às normas da cidade onde se é cidadão, em seguida, diz que justiça é não causar dano a quem não nos tenha prejudicado ou simplesmente não causar danos a outros, o que equivale a um princípio de não tomar a iniciativa da agressão.²⁶

Um outro aspecto relevante acerca da relação entre *phýsis* e *nómos* é a educação ministrada aos indivíduos e o fundamento das diferenças entre os povos. Antifonte considera que todos os diferentes povos são iguais por natureza, pois em todos são iguais as funções corpóreas necessárias à manutenção da vida. Diz ele que “É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas e comemos todos com as mãos” (DK 87B44, fragmento B). Sendo gregos e bárbaros iguais sob o aspecto da natureza, as diferenças entre os povos só podem se dever- a diferenças de costumes e leis, produtos do artifício humano.

Antifonte considera que a educação é a primeira das realizações que se dão entre os homens e que se o princípio de uma realização é adequadamente realizado, bom também será o fim. A educação nobre plantada no indivíduo novo faz com que este floresça por toda a vida.²⁷

O Anônimo de Jâmblico, por sua vez, destaca as diferenças naturalmente existentes entre indivíduos, afirmando que, para o desenvolvimento da excelência, particular ou geral, é necessária uma disposição natural apropriada, o que é concedido pela sorte, acompanhada de qualidades que dependem do próprio indivíduo, como “ser apaixonado pelo belo e pelo bom e amar o trabalho, tanto começando o aprendizado desde o mais cedo possível como sendo perseverante na aprendizagem durante muito tempo” (DK 89, 1, 1-2).

Aquele que adquirir a excelência deve usá-la para fins conformes as leis, pois, de outro modo, a ausência de qualidades é preferível à sua presença,²⁸ o mesmo que nos diz Górgias no diálogo que leva seu nome.²⁹ Notemos que Antifonte e o Anônimo de Jâmblico defendem a tese de que a excelência pode ser adquirida pelo ensino.

Embora os dois pensadores concordem quanto à definição de *phýsis*, como aquilo que existe ou surge por si, e *nómos* enquanto produto do acordo entre os humanos, as consequências que extraem da distinção entre os dois conceitos são diversas e por vezes opostas.

Antifonte é um crítico do *nómos*, de seus excessos, falhas e contradições, embora compreenda a importância de um princípio dirigente e afirme um princípio de não agressão. O Anônimo de Jâmblico considera que as leis são o fundamento da liberdade humana e enfoca os benefícios que derivam de sua observância, assim como os males da anarquia.

Em ambos, a natureza é o que preexiste aos humanos, algo que existe ou surge sem a nossa interferência, sendo vista por Antifonte como o critério último das escolhas (segundo um princípio hedonista), tendo primazia sobre a lei quando esta nos dirige contra a natureza. Para o Anônimo de Jâmblico, a natureza não aparece como oposta ao *nómos*, mas como causa da necessidade da invenção das leis e costumes.

Ao contrário do que afirma Antifonte, para o Anônimo de Jâmblico as leis não são grillhões impostos à natureza, mas sim aquilo que permite o progresso e o bem-estar do cidadão e da cidade.

Vemos que para ambos a educação atua sobre os caracteres naturais do indivíduo, diferenciando os povos inicialmente iguais por natureza, segundo Antifonte, e atuando conjuntamente com uma natureza bem-disposta para a obtenção da excelência, segundo o Anônimo de Jâmblico.

Para estudos futuros da distinção entre *phýsis* e *nómos* seria interessante investigar os desdobramentos dessa problemática na obra de Platão. Para citarmos um exemplo, temos no livro X das Leis uma passagem, que Untersteiner³⁰ acredita que possa se referir a Antifonte, entre os passos 888d-890a, na qual ele diz que os deuses existem por artifício e não por natureza, através de convenções que mudam conforme o lugar, que há coisas belas por natureza e outras belas por convenção e que o justo não existe por natureza, mas apenas enquanto uma convenção legal arbitrária que se altera constantemente.³¹

Também podem estar presentes ecos do *Acerca da Verdade e das Tetralogias* de Antifonte nos livros IX e XII das Leis (858b, 869c, 879c, 880e-881a). Seria relevante estudar, numa pesquisa futura, se essas passagens de fato se referem a Antifonte, e se for possível defender que este é o caso, analisar de que modo essas passagens poderiam alterar nossa compreensão acerca de sua filosofia.

Notas

* Texto usado em defesa de Dissertação de Mestrado pela UFMG, em 01/04/2016, Belo Horizonte, MG. Produzido com a orientao do professor Marcelo Pimenta Marques.

1 XENOFONTE, I, 4-6.

2 TUCIDIDES, VIII, 65.

3 DK 87A2.

4 2012, p. 329-34.

5 Cf. GHUTHRIE. 1995, p. 270-2.

6 1972, p. 109-11.

7 2005, p. 65-75.

8 2003, p. 87-90.

9 Cf. GUTHRIE, 1995, p. 289.

10 GUTHRIE, 1995, p. 289-290.

11 KERFERD, 1984, p. 115.

12 DK 87B44(a), col. 2.

13 DK 87B44(a), col. 2-3.

14 DK 87B44(a), col. 4.

15 DK 87B49.

16 DK 87B61.

17 DK 87B44(a), col. 5-7.

18 DK 89, 6, 1.

19 DK 89, 3, 4-6.

20 DK 89, 7, 1-7.

21 DK 89, 7, 7-11.

22 DK 89, 6, 2.

23 *Gorgias* 482c-486c.

24 DK 89, 7, 12-16.

25 DK 89, 7, 1-11.

26 DK 87B44(c), col. 1-2.

27 DK 87B60.

28 DK 89, 3, 1.

29 *Gorgias*, 456c-457a.

30 UNTERSTEINER, 2012, p. 332.

31 PLATÃO, *Leis* X 889e.

Referências

ANTIPHON. **Speeches**. Trad. Kenneth John Maidment. In: Perseus Classical Texts. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

ANTIFONTE. **Testemunhos Fragmentos Discursos**. Prefácio e traduo: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Edioes Loyola, 2008.

ARISTÓTELES. **Arte Retórica; Arte Poética**. Trad. Jean Voilquim e Jean Capelle. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1993.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas Editora, 2009.

_____. **Metafísica**. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: UNB, 1997.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch**. Zürich: Weidmann, 2005.

EPICURO. **Antologia de textos** (em: **Os Pensadores Epicuro Lucrécio Cícero Sêneca Marco Aurélio**). Tradução e notas de Agostinho da Silva. Estudo introdutório de E. Joyau. Ed. Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1973.

PHILOSTRATUS; EUNAPIUS. **The Lives of the Sophists**. Trad. Wilmer Cave Wright. London: William Heinemann, 1922.

FILOSTRATO. **Vidas de los sofistas**. Trad. José M. Riaño. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

GORGÍAS. **Elogio de Helena**. Trad. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho. Cadernos de Tradução, no. 4. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1999.

_____. **Tratado do não-ente**. Trad. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho. Cadernos de Tradução, no. 4. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1999.

HERÓDOTO. **História**. Trad. Notas de Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: UnB, 1988.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1986.

_____. **Os Trabalhos e os dias**. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

_____. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HOMERO. **Iliada**. Edioo bilngue. Trad. Haroldo de Campos. So Paulo: ARX, 2004.

HESIODO. **Odisseia**. Edioo bilngue. Trad. Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2007-2008.

_____. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

JÁMBLICO. **Vida pitagrica; Protrptico**. Introduo, traduo e notas: Mguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 2003.

LESCHES. **Homeric: The Little Iliad (Fragments)**. Trad. Hugh G. Evelyn-White, 1914. Disponvel em: <<http://www.sacred-texts.com/cla/homer/liliad.htm>>.

DIIOGENES LAERCIO. **Vidas e doutrinas dos filsofos ilustres**. Trad. Mrio da Gama Kury. 2 ed. Braslia: Editora Universidade de Braslia, 1988.

PLATÃO. **As Leis**. Trad. Edson Bini. So Paulo: Edipro, 1999.

_____. **A Repblica**. Trad. Anna Lia de Almeida Prado. So Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Grgias**. Edioo bilngue grego-português. Trad. Daniel Rossi Nunes Lopes. So Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.

_____. **Grgias**. Trad. Jaime Bruna. So Paulo: Difuso Europeia do Livro, 1970.

_____. **Hipias Maior**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belm: Ed. Universitria UFPA, 1980.

_____. **Ion; Hipias Menor**. Trad. Andr Malta. Porto Alegre: L&PM, 2007.

PLATÃO. **O Banquete; Fedon; Sofista; Poltico**. Trad. Jos Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat, Joao Cruz Costa. So Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **Obras Completas**. Trad. Maria Araujo, Francisco Garcia, Luiz Gil, Maria Rico. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1972.

_____. **O Poltico**. Trad. Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Crculo de Leitores, 2008.

_____. **O Sofista**. Trad. Jorge Paleikat e Joao Cruz Costa. So Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Ana da Piedade Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.

PLATÃO. **Protágoras; Górgias; Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.

_____. **Teeteto; Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes 3 ed. Revisada. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. **Timeu; Crítias; O Segundo Alcibiades; Hípias Menor**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes. 3 ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

PLATO. **The Dialogues of Plato**. Translated by Benjamin Jowett. **The Seventh Letter**. Translated by J. Haward. Edited by Robert Maynard Hutchins. Chicago/London/Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Ancilla to the Presocratic Philosophers — Kathleen Freeman's complete translation of the fragments in Diels. Trad. Kathleen Freeman. Cambridge Harvard University Press, 1948.

I Presocratici Testimonianze e frammenti. Trad. Gabriele Giannantoni. Roma: Biblioteca Universale Laterza, 1993.

Os filósofos pré-socráticos. Trad. Gerard A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1972.

Os Pré-Socráticos. Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges, Maria Conceição Martins Cavalcante, Remberto Francisco Kuhnen, Rubens Rodrigues Torres Filho, Carlos Ribeiro de Moura, Ernildo Stein, Arnildo Devegili, Paulo Frederico Flor, Wilson Regis. São Paulo: Ed. Ática, 1991.

SOFISTAS. **Testemunhos e fragmentos**. Tradução e notas: Ana Alexandre Alves de Souza; Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. SOFISTI. **Testimonianze e Frammenti**. Trad. Mario Untersteiner. Firenze: La Nuova Itália, 1967.

The First Philosophers The Presocratics and Sophists. Tradução e comentários: Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 2000.

The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker, Edited by Diels-Kranz. With a New Edition of Antiphon and of Euthydemus. Trad. Rosamond Kent Sprague. Hackett Publishing, 2001.

TUCIDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Cury. Prefácio Helio Jaguaribe. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Trad. Enrico Corvisieri e Mirtes Coscodai. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

A superação do niilismo a partir da estética do horror em Lovecraft e Nietzsche

Fabício Santiago Almeida

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia
Professor assistente da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
E-mail: fabricio.almeida@ufms.br

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/01/2016.

Resumo: Propõe-se relacionar o discurso metafórico/poético do escritor norte-americano Howard Phillips Lovecraft com o discurso conceitual/crítico do filósofo alemão Friedrich Nietzsche para abordar a superação do niilismo dentro do gênero de literatura fantástica chamado “horror cósmico”. A partir do cotejamento dos contos de Lovecraft, com ênfase em *O Chamado de Cthulhu* (2014), espera-se relacionar sua mitologia sombria com o princípio criativo da superação da tragicidade humana elaborada por Nietzsche. Nesse sentido, pensar as deidades lovecraftiana e o dionisíaco nietzschiano nos leva a refletir sobre a superação do niilismo a partir da mitologia contemporânea.

Palavras chave: Horror Cósmico. Niilismo. Superação. Nietzsche. Lovecraft.

The overcoming of nihilism from the aesthetic of horror in Lovecraft and Nietzsche

Abstract: The work aims to relate the metaphoric/poetic discourse of the American writer Howard Phillips Lovecraft to the conceptual/critical discourse of the German philosopher Friedrich Nietzsche to approach the overcoming of nihilism in the fantastic genre of literature called “cosmic horror”. From the readback of Lovecraft’s tales, focusing on *The Call of Cthulhu* (2014), is expected to relate his dark mythology with the creative principle of overcoming the human tragedy elaborated by Nietzsche. By this way, to think of Lovecraft deities and Nietzsche’s Dionysian leads us to reflect on the overcoming of nihilism from the contemporary mythology.

Keywords: Cosmic Horror. Nihilism. Overcoming. Nietzsche. Lovecraft.

1 Considerações iniciais

A relação entre Filosofia e Literatura vem se tornando cada vez mais debatida dentro da academia. O uso da interdisciplinaridade dentro do trabalho científico envolvendo a narrativa literária e poética com a conceituação filosófica ampliou-se, sobretudo, com o surgimento da Estética no final do século XVIII. Baumgarten, em sua obra *Estética: a lógica da arte e do poema* (1993), demonstra que o conhecimento não se dá apenas através do saber cognitivo, mas também através da apreensão do belo através do plano sensorial. Logo, a arte apresenta-se como uma mediadora do saber filosófico. Autores como os russos Dostoiévski e Tolstói, bem como os franceses Proust e Camus, trouxeram-nos narrativas ficcionais que exprimem premissas filosóficas tão bem quanto tratados de filosofia clássica, e nesta via, proporcionam a um público não necessariamente científico a aproximação de questões epistemológicas. O próprio filósofo alemão Nietzsche, abordado neste trabalho, utilizou-se da narrativa literária em sua obra *Assim Falava Zaratustra* (1974) para ilustrar a propedêutica da superação do homem através da jornada de uma personagem fictícia.

A investigação da Filosofia com outras áreas da comunicação, como a Literatura, tem se mostrado extremamente produtiva. Este exercício, todavia, requer um tratamento peculiar do pensamento. A investigação da narrativa fantástica, por exemplo, que este trabalho propõe-se a realizar, nos exige ferramentas de análise próprias do campo da Letras, como as funções de linguagem dentro do corpo textual. Os elementos inverossímeis e imagináveis da literatura fantástica exprimem, eventualmente, conceitos que são cotejados junto ao referencial teórico de seu dado contexto e, também, da posição ideológica de seu autor. Neste trabalho, foram analisados não somente os contos *O chamado de Cthulhu* (2014) e *O forasteiro* (2014), como também me debrucei sobre a vasta correspondência de seu autor, Howard Phillips Lovecraft, além de me valer de seu biógrafo Joshi (2002), para realizar uma inferência filosófica acerca da mitologia desenvolvida em sua obra. Logo, foi necessário recorrer a uma metodologia que satisfizesse tanto as necessidades do campo das Letras como da Filosofia, sem que uma se sobrepusesse a outra, mas se relacionassem a fim de obter um entendimento aprofundado.

Portanto, o referente trabalho propõe-se a abordar a superação do niilismo presente nas obras do escritor norte-americano Howard Phillips Lovecraft a partir da estética do horror dos contos *O Chamado de Cthulhu* (2014) e *O Forasteiro* (2014), relacionando-a com o princípio criativo da superação da tragicidade humana elaborada por Friedrich Nietzsche. A mitologia de Lovecraft depreende-se como uma alegoria fantástica da descoberta do vazio existencial, sendo uma crítica ao idealismo primitivo e uma perspectiva do próprio niilismo moderno. Para entender a superação do niilismo espera-se ainda entender a estética da criação em Nietzsche. A atividade criadora para o filósofo alemão não tem nenhuma relação com a concepção metafísico-religiosa, pois a morte de Deus possibilita ao filósofo retirar das palavras o tom sagrado, com isso, a criação adquire uma significação eminentemente humana. A esse respeito, afirma Heidegger ao comentar Nietzsche: “A arte como contramovimento em relação ao niilismo e a arte como objeto de uma estética fisiológica” (HEIDEGGER, 2007 p. 115). A condição fisiológica da qual o filósofo se refere é o estado dionisiaco, ou seja, a sublimação dos impulsos vitais. Nesse sentido, pensar as deidades lovecraftiana e o dionisiaco nietzschiano nos leva a refletir sobre a superação do niilismo a partir da mitologia contemporânea.

2 Entre o fantástico e o filosófico: Lovecraft através de Nietzsche

Nascido em 20 de agosto de 1890, o norte-americano Howard Phillips Lovecraft se tornou reconhecido por sua habilidade em transpor aos seus contos a angustia e as incertezas que nasciam diante o emergente ethos industrial da sociedade norte americana do século XX. Pessimista e crente que a humanidade caminha em direção a sua auto-degradação, Lovecraft elaborou uma metafísica sombria em reação a sua contemporaneidade, e acabou por inaugurar um novo gênero literário contrapondo os males da existência humana: o horror cósmico. Subestimado pelos críticos de sua época por sua excessiva prolixidade, Lovecraft não teve o merecido reconhecimento enquanto vivo e, mesmo neste século, ainda é analisado como um mero escritor de terror superficial sombreado por nomes

maiores como Edgar Allan Poe. A despeito das duras críticas, e até mesmo da ausência delas, é inegavelmente um importante expoente do início do século XX, principalmente por ser mentor dos Mythos de Cthulhu, um panteão de deuses telúricos e ctônicos que expressam, em seus diversos contos, o niilismo existencial através do sentimento mais significativo da história da humanidade: o medo. A esse respeito escreve: “Três homens foram varridos pelas flácidas garras antes que alguém se desse conta. Deus os tenha em paz, se ainda houver paz no universo” (LOVECRAFT, 2014, p. 69). Aqui fica patente o niilismo associado ao temor.

As obras de Lovecraft foram notoriamente influenciadas pela negação da vontade dentro do pessimismo alemão, desafiando os valores do Iluminismo, do Cristianismo e do Humanismo. Lovecraft chegou a redigir diversas correspondências em que abordou o niilismo, o que o fez desembocar em comentários sócio-políticos e filosóficos de suas cartas. Notoriamente essa visão niilista é influenciada pelo niilismo nietzschiano, o que fica patente em toda sua obra fictícia.

As personagens de Lovecraft são movidas pela angústia criativa que possibilita a transcendência humana e produz a fuga de uma existência inautêntica. Como Jolivet (1961, p. 63) registra: “Devemos observar que nada reforça tanto o sentimento da existência como a imaginação e a angústia. O homem, vivente e existente, prova-se muito mais no sofrimento do que na alegria”. É através da autenticidade do homem que busca por respostas aos enigmas da existência vigente que se dá descoberta do niilismo. Em o Chamado de Cthulhu tem-se o personagem central que, angustiado pela morte misteriosa do tio George Gammell Angell, resolve desvendar os enigmas que cercam essa morte. Com isso, acaba por se relacionar numa trama maior e nefasta que o conduz a uma eminente saga de loucura e criação.

A partir do ato da criação, seja na representação de deidades como catalisadores de bem estar espiritual ou através da criação artística, as sociedades humanas obtêm uma fuga de sua realidade eminente. Em Lovecraft, todavia, o sujeito encontra a propedêutica da superação do niilismo através de representações mitológicas que exprimem uma natureza bestial pior do que a realidade vivente. O paradoxo em Lovecraft é justamente superar o horror humano através da estética do horror cósmico. Infere-se que a estética do

horror nos contos de Lovecraft é, sobretudo, a propedêutica da superação do niilismo, bem como, no princípio criativo da superação da tragicidade humana elaborada por Friedrich Nietzsche.

No entender do filósofo alemão, através de uma análise do mundo helênico, o homem sempre sentiu pavor da existência, e justamente para superar esse medonho sentimento, recorreu aos mitos. A esse respeito escreve Nietzsche:

O grego conhecia e sentia os pavores da existência: simplesmente para poder viver, tinha de estender à frente deles a resplandecente miragem dos habitantes do Olimpo [...] Para poderem viver, os gregos tinham de criar esses deuses, pela mais profunda das necessidades: processo este que bem poderíamos representar-nos como se, a partir da ordem divina primitiva, titânica, do pavor tivesse sido desenvolvida, em lenta transição, por aquele impulso apolíneo à beleza, a ordem divina, olímpica, da alegria (NIETZSCHE, 1974, p. 15).

Assim como Nietzsche, Lovecraft se posiciona defensor dos valores da cultura greco-romana¹. Nesse sentido, Lovecraft concebe seu panteão de deuses de modo a ironizar a existência humana e reagir à modernidade. Pode-se inferir que, na percepção do autor, a modernidade produz ferramentas que tentam suprir as deficiências da epistemologia do ser, tendo o homem reconhecido sua fraqueza diante do universo e necessitando de um amparo artificial que substitua sua insignificância. Apesar da naturalidade e atemporalidade do pensamento mitológico e do preconceito em relação a este nas sociedades ainda fascinadas pelo pensamento racional, o corpus literaris de Lovecraft anseia, sobretudo, transcender a realidade através do retorno da chamada era trágica dos gregos. Para tanto, traz a nós modernos a necessidade dos mitos² associados ao próprio deslumbre da ciência³, não como os deuses gregos, mas com deidades como o próprio Cthulhu. É bem verdade que esse novo mito não tem o mesmo significado dos gregos, mas tem uma estética poética que supera a pequenez humana ainda que de forma emblematicamente diabólica. Ou, como descreve o próprio autor do conto O Chamado de Cthulhu:

Suponho que apenas o cume de uma montanha, a revoltante cidadela coroada por um monólito, onde estava sepultado o grande Cthulhu, emergiu verdadeiramente das águas. Quando

penso na extensão de tudo o que pode estar à espreita lá embaixo, quase tenho vontade de me matar de uma vez. Johansen e seus homens estavam boquiabertos perante a cósmica majestade daquela gotejante Babilônia de demônios ancestrais, e devem ter adivinhado, sem maior orientação, que não se tratava de nada proveniente deste ou de qualquer planeta são. Perplexo temor diante do incrível tamanho dos blocos de pedra esverdeados, da estonteante altura do grande monólito esculpido e da assombrosa identidade entre as colossais estátuas e baixos-relevos e a esdrúxula imagem encontrada no relicário do Alert, é flagrante em cada linha da assustada descrição do imediato (LOVECRAFT, 2014, p. 28).

A imagem homérica de Cthulhu é assustadora como a própria existência que necessita de uma descrição poética, como fica claro no fragmento a seguir: “A Coisa não pode ser descrita - não existem palavras capazes de expressar tais abismos de loucura estridente e imemorial, tais contradições alienígenas de toda matéria, força e harmonia cósmica” (LOVECRAFT, 2014, p. 30). Ao se dar conta da tragicidade da existência, abordada pelo sábio Sileno⁴ ao afirmar que a melhor coisa da vida não é morrer, mas nem ter nascido, pensar em deuses mitológicos torna-se uma atividade estética para superação do horror existencial.

Desde a Cosmogonia de Hesíodo até o século XX com o mito de Cthulhu, sempre houve o interesse entre autores de várias áreas do conhecimento pelos deuses da mitologia grega e outras formas de deidades. Os dois autores em questão, a saber, Nietzsche e Lovecraft, descrevem os mitos de maneira a uma superação. O primeiro aponta a oposição entre Dioniso e Apolo com a intenção de demonstrar que as forças telúricas se imbricam à beleza para se pensar na estética da criação. O segundo se propõe a descrição poética e assustadora do desconforto do homem perante a indiferença do cosmo que lhe causa horror e o conduz a loucura. Enquanto em Nietzsche a arte, associada ao nascimento da tragédia, é a superação da insignificância humana, em Lovecraft, o cinismo aflora da narrativa como uma proposta de subterfúgio ao homem ao reconhecer o niilismo existencial - a loucura do personagem sendo a máxima de seu cinismo.

O homem sábio é um cínico risonho; ele leva nada a sério, ridiculariza a seriedade e o zelo, e nada deseja porque ele sabe que o cosmos possui nada que seja merecedor de desejo. E, ainda,

sendo sábio, ele não é sequer um décimo tão feliz como um cachorro ou um lavrador que não tem vida [social] ou aspiração acima do simplório plano animal. (LOVECRAFT, 1921, p. 3, tradução própria).

A atividade criadora para Nietzsche não tem nenhuma relação com a concepção metafísico-religiosa, mas uma atividade estética relacionada à propedêutica da superação humana. Assim mesmo é a cosmogênese de Lovecraft, uma subversão do próprio conceito de mito dentro do idealismo clássico como uma “verdade ética” e que prevê o mito como valor moral alimentando as relações sociais através da linguagem metafórica. Em Lovecraft o mito não é moral, não é ético e tampouco um paliativo, mas uma imagética niilista da realidade. Nisto, o princípio criativo do homem é posto à prova – uma vez que o mito é o reflexo da produção humana: a mitologia de Lovecraft com seus deuses ctônicos movidos em profunda anomia são as entranhas da própria natureza do sujeito, partindo do pressuposto de que quando a humanidade cria deidades e lhes atribui significados ela está automaticamente ressignificando sua própria existência.

Contemplando o conjunto da obra de Lovecraft, percebe-se que seus personagens são costurados em tramas nas quais não podem se mover sem estarem a borda da insanidade, impelidos pelo inevitável declínio, seja mental, seja social. O personagem impotente diante as forças que desconhece se move pelo medo. Quando a natureza do desconhecido lhe é revelado, é acometido pela loucura e descobre-se pertencente de um jogo maior que a própria vontade inerente ao homem: o nada.

O reconhecimento do vazio é o ponto chave do niilismo existencial. Ao descobrir a insignificância da existência humana, há um processo de desumanização do personagem. A fantasia humana se desfaz. Os contratos sociais são rompidos. O personagem se vê como um “forasteiro” entre os que “ainda são homens”.

E, no entanto, nesta selvageria e liberdade novas, quase chego a cumprimentar os amargores da errância. Pois, embora o nepentes me tenha acalmado, reconheço sempre que sou um forasteiro, um estrangeiro neste século e entre aqueles que ainda são homens. (LOVECRAFT, 2014, p. 30).

Em *O Nascimento da Tragédia* (1974) o que está em jogo é a busca de uma justificativa estética do mundo numa visão cosmológica. Nesse sentido, a atividade do artista é apenas um reflexo e uma fraca repetição da criação original da vida cósmica. Com a oposição entre Dioniso e Apolo, Nietzsche concebe uma dicotomia metafísica de arte. Essa dicotomia expressa a experiência da verdade ligada à beleza, que é uma ilusão, uma mentira, uma aparência.

A atividade artística que nos permite pensar na possibilidade de uma sublevação frente ao moderno estado de coisas (nihilismo) é a arte da representação mitológica. A arte é, para o filósofo, uma das condições vitais de existência, haja vista que nos impulsiona à sublimação das energias vitais, como nos evidencia o filósofo no apontamento a seguir: “A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida. [...] A arte como única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida” (NIETZSCHE, 1974, p. 36). A arte, da qual Nietzsche é o representante, não é o transe ou o êxtase, mas ocorre quando o belo obtém vitória sobre o monstruoso, é o delírio racional. Esse delírio artístico precisa ser direcionado, porém, esse direcionamento deve ser de acordo com a própria vontade do artista.

Aqui é um ponto de divergência entre os autores discutidos, pois em Lovecraft a loucura precisa ser estimulada frente ao horror, enquanto em Nietzsche ela precisa ser direcionada sem perder de vista os impulsos criativos que são anteriores a razão. Em Lovecraft, o homem tece acordos com seu inconsciente – daí mesmo os mitos de Cthulhu corresponderem a desajustes mentais dentro da narrativa dos contos, e os deuses se comunicarem com suas vítimas através de injunções psíquicas como os sonhos ou preâmbulos da consciência fora da vigília. Quando o sujeito lovecraftiano rompe o seu “contrato”, é a Loucura que o consome.

O medo é, portanto, o cordão umbilical que une os personagens de Lovecraft, que os alimenta, que os impulsiona e que os paralisa, que os mantém sob determinada ordem sem, todavia, serem atuantes da mesma. Assim escreve Lovecraft (1987, p. 07): “A emoção mais forte e mais antiga do homem é o medo e a espécie mais forte e mais antiga de medo é o medo do desconhecido.” É o medo que traz a loucura aos personagens. A loucura é o próprio parto, é quando o medo se rompe do feto, e permite que o mesmo contemple a epistemologia de sua real existência - a

loucura consequentemente assume-se a mortificação do sujeito e seu alívio.

Já em Nietzsche, o que está em jogo é a busca de uma justificativa estética do mundo numa visão cosmológica. Nesse sentido, a atividade do artista é apenas um reflexo e uma fraca repetição da criação original da vida cósmica. Essa dicotomia expressa à experiência da verdade ligada à beleza, que é uma ilusão, uma mentira, uma aparência. Dioniso, o deus da fúria sexual e do fluxo de vida, figura que reúne em sua natureza dor e prazer, manifesta o Uno Primordial, a vontade mesma para além da representação.

A mitologia de Lovecraft compreende em sua artificialidade como uma alegoria fantástica da descoberta do vazio existencial. Para Nietzsche, a atividade criadora não tem nenhuma relação com a concepção metafísico-religiosa, pois a morte de Deus possibilita ao filósofo retirar das palavras o tom sagrado com isso, a criação adquire uma significação eminentemente humana. Nesse sentido, pensar as deidades lovecraftiana e o dionisiaco nietzschiano nos leva a refletir sobre a propedêutica da superação do niilismo a partir da mitologia contemporânea.

3 Considerações finais

Fica patente, portanto, que a imbricação entre Filosofia e Literatura é possível quando se trata de dois autores como Nietzsche e Lovecraft. Embora discordando em algum momento, há muita semelhança na concepção de superação do niilismo a partir da estética nas respectivas obras analisadas. Nietzsche, por um lado, recorre à mitologia grega, enquanto Lovecraft cria deidades assombrosas com a intenção de demonstrar a fragilidade humana e o desconforto existencial.

Nesse sentido, o artigo tentou demonstrar uma relação de proximidade entre os conceitos de “tragicidade humana” em Nietzsche e “medo” em Lovecraft. Essas duas noções se apresentam de maneira complexa e ao mesmo tempo intrigante para a superação de um terceiro conceito, a saber, o niilismo. O que tornou o texto interessante e, em alguns momentos, confuso para leitores desprecebidos, pois a relação entre Filosofia e Literatura nem sempre ocorre de forma harmoniosa.

Notas

- 1 Segundo Dutra (2012) o ensaio *The Literature of Rome* (1918) exemplifica bem a devoção do autor aos romanos e aos gregos.
- 2 Embora ateu, Lovecraft exprime seu conservadorismo através do saudosismo aos valores primordiais do homem, incluso aí a metafísica imanente, tal como Nietzsche. Ele percebe a necessidade dos mitos para as sociedades humanas, muito embora enxergasse o fundamentalismo religioso, sobretudo o cristianismo, como um retrocesso. Segundo Gil (2007, p. 54) “O marcado ateísmo e atitude de Lovecraft em relação à religião, deixada patente ao longo da sua obra e vastíssima correspondência, deixa igualmente transparecer a crise de valores e o declínio da importância da religião, característica da sociedade moderna”.
- 3 Lovecraft é dos poucos autores a relacionar a mitologia aos próprios avanços da ciência. Justamente isto catalisa o pessimismo de sua obra: os homens desenvolvem tecnologias avançadas em busca do significado de sua existência e de quem os criou, e acabam descobrindo a natureza do horror cósmico. Pode-se relacionar isto a uma crítica de Lovecraft ao uso da ciência como meios de destruir.
- 4 Cf. Nietzsche, O Nascimento da Tragédia § 3. seção do homem pelo homem.

Referências

- BAUMGARTEN, A. G. **Estética: a lógica da arte e do poema**. Trad. Miriam Sutter Medeiros. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- BEZARIAS, Caio A. **Funções do Mito na Obra de HPL**. 129 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2006.
- DUTRA, Daniel Iturvides. **A utopia na obra de H. P. Lovecraft: uma leitura política de Nas montanhas da loucura**. In: Cadernos do IL, Porto Alegre, n.º 45, dezembro de 2012. p. 87-108.
- GIL, Jose Carlos Guerreiro. **H. P. Lovecraft – Um Ícone da Cultura Ocidental Contemporânea**. Dissertação (Mestrado em Criações Literárias Contemporâneas). Universidade de Évora, Portugal, 2008.
- HEIDEGGER, M. **Nietzsche, I**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- JOLIVET, Régis. **As Doutrinas Existencialistas**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.
- JOSHI, S. T. **A vida de H. P. Lovecraft**. Ed. Hedra. 2014.
- LOVECRAFT, Howard Phillips. **O Mundo Fantástico de H. P. Lovecraft**.

2ª ed. Clock Tower, São Paulo, 2014.

_____. **Nietzscheism and Realism**. 1680 words. Rainbow, october 1921.

_____. **O horror sobrenatural na literatura**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

NIETZSCHE. **Obras incompletas**. In: coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

A coletânea de textos clandestinos: constituição de um objeto de pesquisa

Leandro de Araújo Sardeiro

Doutorando em Formas e História dos saberes filosóficos na Europa moderna

Università del Salento / Université Paris-Sorbonne.

Professor assistente da Universidade Estadual do Piauí.

E-mail: leosardeiro@yahoo.com.br

Recebido em: 06/06/2015.

Aprovado em: 16/02/2016.

Resumo: Toda a discussão sobre a assim chamada “Literatura clandestina” está fundada sobre a descoberta feita em 1912 nas bibliotecas parisienses por Gustave Lanson de um *corpus* de manuscritos que circulavam na Europa muito antes da época das Luzes e que já continham todas as discussões dos seus textos mais importantes. O presente trabalho pretende apresentar uma discussão sobre as “coletâneas” como parte privilegiada de tal *corpus*, de modo a colocar em evidência as suas especificidades e papel na difusão das ideias filosóficas do Setecentos.

Palavras-chave: Manuscritos filosóficos clandestinos. Século XVIII. Gustave Lanson.

The collection of clandestine texts: constitution of a research object

Abstract: The whole discussion about the so-called “clandestine literature” is founded on the discovery made in 1912 in the Parisian libraries by Gustave Lanson of a corpus of manuscripts that circulated in Europe long before the time of the Enlightenment and which already contained all discussions its most important texts. This work intends to present a discussion of the “collections” as a privileged part of such a corpus, in order to put in evidence their specificities and role in the dissemination of philosophical ideas of the eighteenth century.

Keywords: Clandestine philosophical manuscripts. XVIII century. Gustave Lanson.

Falar de “Filosofia clandestina” em relação ao século XVIII é falar de uma parte específica da Literatura desse momento histórico e, sobretudo, é falar necessariamente de manuscritos. Desde que Gustave Lanson publicou o seu artigo magistral sobre as “*Questions diverses sur l’histoire de l’esprit philosophique en France avant 1750*” em 1912¹, os manuscritos estão na ordem do dia para os estudiosos desse período. Com efeito, Lanson traz à luz a existência de uma enorme quantidade de manuscritos que circulavam na França e que defendiam muitos dos temas caros às Luzes posteriores. O primeiro estudo a aprofundar sistematicamente as “questões” de Lanson e a assumi-las de fato como tais é aquele de Ira Owen Wade, em 1938, intitulado “*The Clandestine Organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*”². Foram precisos vinte e seis anos a partir da descoberta de Lanson, mas daquele momento em diante, os manuscritos assumiram uma denominação utilizada até hoje, e que será responsável por muitas discussões, qual seja, a denominação de “manuscritos clandestinos”. A reação foi imediata. Já em 1939, Norman Torrey³ lançava a dúvida sobre a exatidão dos elementos gerais da discussão que se abria. Aqueles que eram os pontos de chegada seguros seja para Lanson seja para Wade – a saber, a anterioridade do manuscrito e a sua prevalência em relação aos textos impressos na primeira metade do Setecentos – acabaram por se mostrarem frágeis e inexatos. A discussão assim se alarga e nos faz compreender a complexidade do trabalho de constituição do *corpus* dos textos “clandestinos” dos tempos Modernos.

Do que se disse até agora, podemos compreender que o método de trabalho sobre a assim chamada “Filosofia clandestina” se inicia, para os estudiosos do Setecentos, partindo do nível mais básico possível: a constituição do seu *corpus* de textos e definição do seu campo de pesquisa. Considerar todas as coleções manuscritas da Europa, sobretudo as do século XVIII, resultaria em uma massa muito heterogênea de escritos. Sendo assim, se não se encontrassem critérios precisos de definição para estabelecer quais dentre estes são os “*manuscritos filosóficos clandestinos*” (que é precisamente a denominação que lhes é dada atualmente), correr-se-ia o risco de trabalhar sobre um objeto amorfo, sobre um *corpus* inexistente. Um dos critérios sobre os quais os estudiosos estão de acordo para assumir um manuscrito qualquer no *corpus* proposto seria a confirmação da sua circulação e difusão nos círculos letrados da época. O número de cópias distribuídas nas bibliotecas e arquivos nos faria a prova necessária.

E se a escolha do conjunto de manuscritos nos cria alguns problemas, a definição de *filosófico* não seria, porém, menos problemática. Partindo da linguagem utilizada nos meios livrescos da época, “*filosóficos*” eram sobretudo os livros pornográficos e de venda proibida. Além disso, uma rápida leitura de alguns títulos escolhidos ao acaso entre tais manuscritos é suficiente para que se perceba a impossibilidade de determinar uma filosofia comum a todos. Encontramos então textos materialistas, metafísicos, deístas, ateus, textos de erudição: enfim, não é possível determinar *a priori* qual seria o senso deste “*filosófico*” atribuído ao nosso *corpus* de manuscritos. Para finalizar, a *clandestinidade* não é menos difícil de definir. Um texto manuscrito e não publicado é antes de tudo *inédito*, muito mais do que *clandestino*. Partindo dos textos impressos, uma discussão sobre a *clandestinidade* seria mais evidente, mas não foi esse o percurso assumido por Lanson e por Wade⁴.

Não obstante se possa responder a essas questões, é preciso lembrar sempre que o pressuposto mais incisivo do artigo de Lanson, sobre a insistência a respeito da anterioridade do manuscrito em relação ao impresso na aurora do Iluminismo do Setecentos, cria alguns problemas de anacronismo. Depois de estudar em profundidade o “*Espace du clandestin dans l’univers du livre*”, François Moureau afirma nunca ter encontrado junto aos arquivos da polícia do livro e da *Librairie*, com os quais trabalhou por muito tempo, a mínima referência à ideia de um *manuscrito filosófico clandestino* tal qual descrita atualmente⁵. O manuscrito, então, não dispunha absolutamente de um status privilegiado no interior das atividades do *Comércio livreiro* monitoradas pelo Estado. É por isso também que Alain Mothu escreve um artigo provocador intitulado “*Le manuscrit philosophique clandestin existe-t-il?*”⁶, no qual sustenta que a atividade clandestina da *Librairie* implicava em certa medida uma significação ideológica. Segundo ele, “cada impressão proibida circulando no reino colocava em evidência, de maneira inaceitável, a fraqueza do regime” (p. 71), o que seria o verdadeiro problema da *clandestinidade* dos textos ora apresentados.

E, no entanto, tais textos circulavam. Qualquer que fosse a denominação que tivessem recebido nos seus momentos históricos, ou as suas particularidades frente aos textos impressos, aqueles textos constituíam redes complexas de discussões de ideias e de críticas: políticas, religiosas, morais, etc. Com o desenvolvimento

das pesquisas a respeito deles, tantos outros estudos importantes foram publicados. Sobretudo, as primeiras edições críticas de alguns textos importantes – como foram por exemplo as edições de *“L’âme matérielle”*, devida a Alain Niderst em 1969, e das *“Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche”*, devida a Roland Mortier em 1970 – possibilitaram um conhecimento muito mais acurado de tudo aquilo que fora sinalizado por Lanson. Era preciso esperar o trabalho incansável de Miguel Benítez, com as suas listas de localização dos manuscritos nas bibliotecas europeias⁷, para que nós nos déssemos conta da amplitude da circulação dos textos dito “clandestinos”. É verdade que Lanson já havia verificado a existência de um número enorme de títulos manuscritos nas bibliotecas francesas. Wade encontrara tantos outros não somente na França e diversas outras cópias de alguns títulos já conhecidos. Benítez, porém, nos apresenta um repertório muito mais vasto e diversificado, com a inclusão e exclusão de títulos e de cópias, partindo das bibliotecas distribuídas por toda a Europa. Com tal instrumento, ora é possível compreender a capilaridade do “movimento clandestino” dos manuscritos no século XVIII. Atualmente, a revista *La lettre clandestine* – cujo primeiro número remonta a 1992 – se ocupa de mantê-lo atualizado, informando as cópias descobertas pelo desenvolvimento das pesquisas hodiernas.

As diversas alterações sofridas pelos repertórios de manuscritos com o passar dos anos colocam em evidência a necessidade da execução de um método sempre empírico de trabalho. Empírico porque os textos, apesar de semelhantes, não são quase nunca iguais. Com muita frequência, o leitor aproveitava para acrescentar as suas modificações, segundo suas ideias e segundo o uso que pretendia fazer do texto. Às vezes, tais modificações eram tão amplas e profundas que o texto se transformava completamente, de modo mesmo a receber um outro título. Isso é ainda mais visível para aqueles que se dedicam a observar a passagem do manuscrito ao impresso, mas não somente. O exemplo talvez mais famoso seria o das *“Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche”*, publicadas em 1767 pelas prensas de Marc-Michel Rey sob a direção de Jacques-André Naigeon e com o título de *“Le militaire philosophe”*. Não somente o seu título é completamente alterado, mas também toda a sua abordagem em relação à religião. Aquele que antes era um longo tratado de fundo

Deísta se transforma em um curto manifesto Ateu, instrumento da propaganda política da segunda metade do Setecentos.

É nessa passagem do manuscrito ao impresso que se faz sentir o papel especial da *coletânea* na construção de um movimento *filosófico clandestino*. A organização para a publicação dos manuscritos filosóficos clandestinos pode ser observada sobretudo nos esforços de Voltaire, Naigeon e d’Holbach⁸ – ou seja, por volta dos anos 1760-1770 –, momento em que um dos modelos editoriais mais usados foi a *coletânea*⁹. A constituição de coletâneas era muito usual no século XVIII¹⁰ – até mesmo como técnica de documentação pessoal – e não era de modo algum um expediente exclusivo do nosso *corpus* clandestino, embora se fizesse importante para a constituição deste último. Wade, ao falar sobre os títulos que recensara no seu repertório inicial, apresenta-nos o esquema de análise da presença de tais textos nas diversas bibliotecas e então chega à seguinte compreensão: “cinquenta e nove [entre os cento e dois títulos que apresenta] aparecem somente uma vez. Destes cinquenta e nove, cinquenta e dois estão em *Coletâneas*, às vezes com obras que circularam profusamente no século” (WADE, p. 18-19). Dessa forma, pode-se perceber a consideração da *coletânea* como um elemento a mais para determinar a difusão de um manuscrito.

Lanson acreditava que a mudança nos números do *comércio livreiro* na segunda metade do século XVIII era devida a uma mudança de estratégia, mais do que ao surgimento de novas ideias. É verdade, porém, que nos demos conta de que não devemos analisar as discussões colocadas pelos *manuscritos filosóficos clandestinos* esperando sempre encontrar elementos do movimento propagandista posterior. Daí resulta que o confronto entre as redes manuscritas e as redes impressas de difusão deve ser feito com cautela, mas permanece a ideia de compreender as estratégias de organização deste movimento. A constituição de uma *coletânea* faz emergir alguns elementos que apresentam sempre a necessidade de uma análise específica. A escolha dos textos recolhidos, o modo de colocá-los em conjunto, as pessoas implicadas na sua elaboração... A partir de tais análises, poderemos compreender a organização das ideias nos contextos manuscritos e impressos, bem como a

passagem de um ao outro desses contextos. Tal passagem deve considerar todas as mudanças encontradas nos textos, todas as suas nuances, mas de modo que possa propor uma leitura que vá além das discussões tão somente filológicas. A *transformação* do texto deve ser compreendida a partir da discussão que ela inaugura. Seguindo tal tipo de análise, a *coletânea* se apresenta como um fenômeno complexo e privilegiado de estudo. A seleção dos textos de uma coletânea manuscrita, seja pelos títulos seja pelos testemunhos escolhidos, é por si mesma eloquente. E por isso, será mais importante compreender qual é a discussão desenvolvida no testemunho recolhido e como ela se insere no conjunto resultante.

Se nos referimos às coletâneas presentes no nosso *corpus* manuscrito, dois exemplos chamam a nossa atenção: o manuscrito BNF fr. 14.696 e o manuscrito Tours 971. O primeiro nos apresenta informações bastante precisas na sua primeira página, indicando não somente um *ex-libris*, como também o nome do copista e o ano de sua produção: “Serenissimo Principi Julio Frederico de Latour D’Auvergne, anno MDCCXVIII, écrit par Tallendier de la Bussière”. O segundo, por sua vez, é menos preciso e nos reporta tão somente um *ex-libris*: “Majorie Monasterii”. Em todo caso, ambos apresentam o mesmo título: “*Recueil de pièces diverses sur l’opinion des Anciens philosophes*” e recolhem exatamente os mesmos títulos:

MS. TOURS 971 et MS. BNF fr. 14696¹	
I. « Recueil de pièces diverses sur les opinions des anciens philosophes »	
1°. Sur le monde [6]	
	Opinion des anciens sur le monde
	Sur l'origine du monde
	Sur la fin du monde
	Sur la terre
	Sur les révolutions de la terre
	Sur les habitants de la terre
2°. Sur l'âme	
	Sur l'immortalité de l'âme [4]
	Sur la nature de l'âme [32]
II. Lettre à M. *** sur les Juifs [4]	
III. Dissertation sur les martyrs [2]	
IV. De l'âme [2]	

Tais títulos são a analisar. Observando a quantidade de suas cópias individuais, compreendemos que todos, exceto “*Sur la nature de l'âme*”, contaram com uma difusão pouco impressionante. Os dois últimos, “*Dissertation sur les martyrs*” e “*De l'âme*”, em particular, foram encontrados até o momento somente nessas duas coletâneas. Malgrado a sua pequena difusão, o grupo de textos recolhidos aqui deveria ter um efeito bastante corrosivo quando lido em conjunto. A sua verdadeira difusão é dada após a publicação das “*Dissertations mêlées*” proposta por Jean-Frédéric Bernard em 1740 em Amsterdam.

Os textos recolhidos no primeiro tomo das *Dissertations mêlées* são quase os mesmos encontrados nos manuscritos que acabamos de citar. Ao colocarmos lado a lado os títulos recolhidos nos três casos, isso fica imediatamente evidente:

MS. TOURS 971 et MS. BNF fr. 14696	DISSERTATIONS MÊLÉES SUR DIVERS SUJETS IMPORTANTS ET CURIEUX
<p>I. « Recueil de pièces diverses sur les opinions des anciens philosophes »</p> <p>1°. Sur le monde</p> <p style="padding-left: 2em;">* Opinion des anciens sur le monde</p> <p style="padding-left: 2em;">* Sur l'origine du monde</p> <p style="padding-left: 2em;">* Sur la fin du monde</p> <p style="padding-left: 2em;">* Sur la terre</p> <p style="padding-left: 2em;">* Sur les révolutions de la terre</p> <p style="padding-left: 2em;">* Sur les habitants de la terre</p> <p>2°. Sur l'âme</p> <p style="padding-left: 2em;">Sur l'immortalité de l'âme</p> <p style="padding-left: 2em;">Sur la nature de l'âme</p> <p>II. Lettre à M. *** sur les Juifs</p> <p>III. Dissertation sur les martyrs</p> <p>IV. De l'âme</p>	<p>Tome I</p> <p>I. Dissertation sur l'origine du Monde &c.</p> <p>II. Lettre du R. P..... sur quelques Auteurs qui ont travaillé à prouver la vérité de la Religion Chrétienne.</p> <p>III. Lettre où l'on prouve que le mépris dans lequel les Juifs Sont tombés depuis plusieurs siècles est antérieur à la malédiction de J. C. &c.</p> <p>IV. Dissertation sur le Martyre.</p> <p>V. Dissertation sur l'Immortalité de l'Âme.</p>

O primeiro texto das *Dissertations*, que seria a “*Dissertation sur l’origine du Monde*”, congloba o texto *Sur le monde*, das coletâneas manuscritas. O terceiro texto das *Dissertations* é um testemunho da “*Lettre à M. sur les juifs*”. O quarto não tem o seu título muito modificado em relação às coletâneas manuscritas, “*Dissertation sur le martyre*”, e nem o quinto, “*Dissertation sur l’immortalité de l’Âme*”. Os demais textos das coletâneas manuscritas não são levados em consideração pelas *Dissertations mêlées*. Fazendo uma comparação entre as cópias simples dos títulos encontrados nas bibliotecas europeias e a quantidade de exemplares das *Dissertations mêlées*, compreende-se a sua importância para a difusão dos textos recolhidos: são ao menos 38 exemplares distribuídos por toda a França, mas também na Inglaterra, Holanda, Alemanha, Irlanda, etc.

O único texto que encontramos nas *Dissertations mêlées* mas que não comparece nas coletâneas manuscritas nem no corpus clandestino é o segundo, “*Lettre au R. P. ... sur quelques auteurs qui ont travaillé à prouver la vérité de la Religion Chrétienne*”. Não encontrei até o momento nenhuma referência a tal texto nos catálogos de bibliotecas europeias ou bibliografias especializadas, seja entre os manuscritos seja entre os impressos. Creio, porém, que ele seria o texto mais importante para entender o primeiro tomo das *Dissertations mêlées* – e parte do segundo.

Trata-se de um texto muito diferente daqueles do *corpus* clandestinos. Porém, quando lido em conjunto com os demais, faz-lhes um enorme favor. Não obstante seja um texto claro de apologética cristã, os seus argumentos abrem a possibilidade da crítica *clandestina*. Isso se mostra evidente logo após a justificativa que apresenta para a existência das religiões diferentes do cristianismo: estas diferenças seriam devidas somente ao produto das diversas visões humanas: “[...] é melhor ser simplesmente Deísta [...]; mas é preciso ser Cristão, não porque se nasceu tal; mas porque temos razões para acreditar que seja a única Religião verdadeira” (*Dissertations mêlées*, p. 152). Continua a discussão da seguinte forma: visto que a Religião não admite provas exatas, como a Geometria, então restam somente três tipos de prova a serem adotados: 1) as provas Históricas, 2) as Metafísicas e enfim 3) as provas morais. Crê então que no caso a religião cristã seja a única fundada sobre tais tipos de provas, seria então a única religião razoável. Tal postulado comporá o maior erro de todo o texto. Ele dará ensejo a diferentes tipos de crítica, mas sobretudo quando lido na coletânea na qual se encontra. Como forma de afirmar a validade dos gêneros de prova propostos, o autor explica alguns deles com mais detalhes. Em relação às provas históricas, afirma que os fatos do Antigo Testamento são narrados por diversos historiadores pagãos e os dos Evangelhos o são por homens de uma santidade tal que são mortos para assegurar as suas verdades¹. Passando sem maiores considerações pelas provas Metafísicas, o autor nos afirma sobre as provas Morais que a Bíblia é plena de provas e preceitos de moral, que parecem pensados a propósito, para permitir a conservação do indivíduo. Estes pontos que deveriam cumprir o papel de demonstrações dos fundamentos da religião cristã serão todos, um por um, refutados pelos outros

textos da coletânea. Assim, o único texto não clandestino do primeiro tomo das *Dissertations mêlées* desempenhará ao fim o papel de agregador da coletânea; lançará o fio condutor de uma chave de leitura dos outros textos, de modo a tornar possível o aprofundamento das suas críticas.

O primeiro texto da coletânea impressa, a "*Dissertation sur l'origine du Monde*", é correntemente atribuído a Jean-Baptiste de Mirabaud. Tal texto desmonta toda a autoridade histórica dos textos bíblicos. Sob o pretexto de apresentar uma abordagem histórica sobre a formação do mundo e a origem dos homens, o texto passa em revista as ideias dos antigos. Para atingir os seus objetivos, utiliza diversas fontes. Não faz distinção entre as informações encontradas nas obras dos historiadores cristãos e as dos historiadores pagãos. Assim pretende recolher todas as ideias que se formaram sobre o mundo, as ideias sobre sua origem e seu fim, sobre a compreensão geral da geografia do globo, sobre as revoluções que criaram o mundo e finalmente, as ideias sobre a origem dos homens e dos outros animais. Como usa fontes pagãs e cristãs, sem distinções, crê que a sua discussão tenha apresentado razões universalmente difusas na Antiguidade. A presença deste texto no início da coletânea, colocado imediatamente antes da "*Lettre au R. P. ... sur quelques auteurs [...]*", mina todas as suas afirmações. Não obstante ela afirme a necessidade da utilização de provas históricas para fundar a exatidão da Religião cristã, a sua discussão não demonstra nem a metade da profundidade e erudição de Mirabaud na "*Dissertation sur l'origine du monde*". Assim, não consegue fazer-se respeitar nos seus próprios termos.

A tese forte encontrada entre as discussões da "*Dissertation sur l'origine du Monde*" é aquela que afirma uma relação de descendência em linha reta entre os hebreus e os egípcios. Será o argumento mais utilizado no terceiro texto das *Dissertations mêlées*, intitulado "*Lettre sur les juifs*" – esse também atribuído a Mirabaud – para justificar o tratamento hostil recebido pelos hebreus frente a todos os outros povos da época. De igual modo, a erudição do autor nesse texto lança uma dúvida profunda sobre as certezas históricas das narrativas bíblicas. Sendo assim, as provas da correção da Religião cristã – segundo o modelo proposto pela "*Lettre au R. P. [...]*" – perdem todas as suas forças.

Por sua vez, a "*Dissertation sur le Martyre*" lançará a dúvida sobre a santidade dos mártires da religião cristã e, assim, sobre a

validade dos fatos históricos encontrados nos evangelhos. Vê-se então que a coletânea, na construção do seu conjunto de textos, consegue organizar uma crítica completa de todos os pressupostos de uma defesa histórica da religião. Qualquer que seja a direção assumida pela prova histórica, a coletânea de textos – através da reunião dos textos apropriados – a enfraquece.

Sobre as *provas Metafísicas*, por sua vez, o texto da “*Lettre au R. P. [...]*” não nos apresenta exemplos claros. Podemos compreender, porém, que é comum encontrarmos discussões nos demais textos das *Dissertations mêlées* que falam sobre a metafísica em algum modo. Em tais momentos, a “metafísica” considerada será sempre a de Platão. Quando se refere aos textos antigos usados como provas em favor da religião cristã, será geralmente a Platão que se fará referência. Por tal razão, podemos compreender bem a escolha de inserir a “*Dissertation sur l’immortalité de l’âme*” nas *Dissertations mêlées*, e não o tratado “*De l’âme*”. Após considerar a imortalidade da alma como algo detrcd nx suma importância para a explicação do nascimento dos Mártires de uma religião qualquer – tese defendida na “*Dissertation sur le Martyre*” –, a coletânea nos apresenta um texto como a “*Dissertation sur l’immortalité de l’âme*”. Este último fundamenta toda a sua discussão sobre a tentativa de demonstrar os pressupostos falazes da teoria da imortalidade lida no Fédon de Platão.

De tudo quanto ficou dito, espera-se ter demonstrado a importância de um estudo específico sobre a Coletânea de textos *clandestinos* como objeto autônomo de discussão.

Notas

1 Questions diverses sur l’histoire de l’esprit philosophique en France avant 1750, *Revue d’Histoire littéraire de la France*, XIX, 1912, p. 1-29, 293-317.

2 *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*. Princeton, 1938 (nova impressão, 1967).

3 Resenha do livro de Ira O. Wade, in *The Romanic Review*, XXX (1939): 205-09.

4 Todos esses problemas já foram amplamente discutidos em diversas ocasiões. Estes três problemas foram especificamente discutidos nos artigos sobre atribuição, identificação, datação dos tratados clandestinos em Olivier Bloch (dir.). *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris : J. Vrin, 1982 e em Miguel Benítez. *La face cachée des Lumières*. Paris, Oxford : Universitas, Voltaire Foundation, 1996 (edição espanhola: *La cara oculta de las luces*. Valencia: Biblioteca Valenciana,

2003), e também nos estudos sobre *L'identification du texte clandestin aux XVII^e et XVIII^e siècles* de *La Lettre clandestine* n. 7, de 1998.

5 « [...] Dans les eaux troubles de la clandestinité parisienne que nous avons fréquentées pendant les lustres pour notre *Répertoire de nouvelles à la main* nous n'avons pas trouvé trace d'une enquête policière concernant les manuscrits philosophiques, alors que la moindre chanson satirique, la plus modeste brochure contre les ministres, voire les « sarcelades » entre appelants et ultramontains mettaient en branle la machine politique. Les ateliers de copistes travaillant à la diffusion des « nouvelles à la main » ne dédaignaient pas de compléter leur revenu par la reproduction de satires d'actualité et d'ouvrages imprimés interdits dont la copie manuscrite était fournie à moindre frais. Parmi ces textes, saisis par la police, nous n'avons jamais rencontré de *manuscrit philosophique clandestin* au sens où l'entend la recherche d'aujourd'hui » (MOUREAU, 2006, p. 38-9).

6 Publicado pela primeira vez por Jean-Louis Lebrave et Almuth Gresillon em *Écrire aux XVII^e et XVIII^e siècles : Genèse de textes littéraires et philosophiques*. Paris, CNRS Éditions, 2000, e retomado em edição eletrônica in *Les Dossiers du Grihl* [on line], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus, mis en ligne le 01 juillet 2009.

7 Ele publicou três delas: « Liste et localisation des traités clandestins », em *O. Bloch* (dir.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, 1982, p. 17-25; « Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des XVII^e et XVIII^e siècles », *Rivista di storia della filosofia* 43, 1988, p. 501-531; *La Face cachée des Lumières*, Paris, Universitas ; Oxford, Voltaire Foundation, 1996 (trad. espanhola: *La Cara oculta de las Luces*, Valencia, Biblioteca valenciana, colección ideas, 2003).

8 Esta era uma das observações de Wade: “Among the important writers responsible for editing and re-editing these collections of treatises later than 1750 may be mentioned Nageon, Voltaire, Dulaurens, and Holbach” (WADE, 1967, p. 22).

9 Alguns exemplos bastante conhecidos de coletâneas dessa época eram o “*Évangile de la Raison*”, em 1764 e 1765 ; o “*Recueil nécessaire*”, em 1765 ; o “*Évangile de la Raison avec le Recueil nécessaire*”, em 1776 ; “*Les lois de Minos*”, em 1771 ; o “*Recueil philosophique*”, em 1770; a “*Encyclopédie Méthodique*”, em 1794; o “*Évangile du jour*”, publicado em dezoito tomos entre 1769 e 1780.

10 O que podemos bem observar segundo os estudos de Danielle Muzzarelle, « Le recueil Conrart à la Bibliothèque de l' Arsenal », *Les usages du manuscrit*, XVII^e siècle, juillet-septembre 1996, p. 477-487 ; Antony McKenna, « Réflexions sur un recueil de manuscrits philosophiques clandestins », in François Moureau (éd.), *De bonne main : la communication manuscrite au XVIII^e siècle*. Paris, Oxford : Universitas, Voltaire Foundation, 1993, p. 51-57 ; e também de Miguel Benítez, « Le corpus des traités manuscrits philosophiques clandestins : un regard critique », in Antony McKenna e Alain Mothu (éd.). *La philosophie clandestine à l'Âge classique*. Paris, Oxford : Universitas, Voltaire Foundation, 1997, p. 17-38.

11 Os números entre os colchetes indicam a quantidade total de cópias manuscritas conservadas nas bibliotecas segundo o repertório mais recente de Miguel Benítez, publicado no seu livro *La cara oculta de las luces*. Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003.

12 Uma clara alusão aos mártires da Igreja.

Referências

BLOCH, Olivier (dir.). *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*. Paris: J. Vrin, 1982.

BENITEZ, Miguel. *La face cachée des Lumières: Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation, 1996. Existe uma edição espanhola: *La cara oculta de las luces*. Valencia: Biblioteca Valenciana, 2003.

BENITEZ, Miguel. Le corpus des traités manuscrits philosophiques clandestins: un regard critique. In: MCKENNA, Antony; MOTHU, Alain (éd.). *La philosophie clandestine à l'Âge classique*. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation, 1997, p. 17-38.

_____. Liste et localisation des traités clandestins. In: BLOCH, Olivier. (ed.) *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*. Paris: J. Vrin, 1982, p. 17-25.

_____. Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des XVII^e et XVIII^e siècles. *Rivista di storia della filosofia*. n. 43, 1988, p. 501-531

LA LETTRE CLANDESTINE. *L'identification du texte clandestin aux XVII^e et XVIII^e siècles*. n. 7, Paris: PUPS, 1998.

LANSON, Gustave. Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750, *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n. XIX, 1912, p. 1-29, 293-317. Existe uma tradução brasileira : Questões diversas sobre a história do espírito filosófico na França antes de 1750. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v.4, n.3, 2013. p. 382-441. Disponível em: <<http://doi.org/brjx>>. Acesso em: 13 set. 2016.

MCKENNA, Antony. Réflexions sur un recueil de manuscrits philosophiques clandestins. In: MOUREAU, François (ed.). *De bonne main: la communication manuscrite au XVIII^e siècle*. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation, 1993, p. 51-57.

MOTHU, Alain. Le manuscrit philosophique clandestin existe-t-il ? In: LEBRAVE, Jean-Louis; GRESILLON, Almuth. *Écrire aux XVII^e et XVIII^e siècles: Genèse de textes littéraires et philosophiques*. Paris: CNRS Éditions, 2000, p. 59-74.

MOUREAU, François. *La plume et le plomb: espace de l'imprimé et du manuscrit au siècle des Lumières*. Paris: PUPS, 2006.

MUZZARELLE, Danielle. Le recueil Conrart à la Bibliothèque de l' Arsenal. *XVII^e siècle: Les usages du manuscrit*, juil./sept. 1996, p. 477-487.

TORREY, Norman. Review: WADE, Ira Owen. The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750. Princeton: Princeton University, 1938. *The Romanic Review*, n. XXX, 1939, p. 205-209.

WADE, Ira Owen. *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*. Princeton: Princeton University, 1938. Nova impressão: New York: Octagon Books, 1967.

Instruções aos autores

Normas para publicação de artigos na Revista Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas

A revista Especiaria recebe semestralmente artigos com temas relacionados às ciências humanas. Confira os temas e os períodos de chamada em www.uesc.br/revistas/especiarias.

1. Categorias de trabalhos publicados na revista

(obs: 1 lauda = 2.100 caracteres com espaços)

Artigo(paper): texto inédito; pode ser assinado por até três autores.

Padrão: não ultrapassar 25 laudas, digitadas com fonte Times New Roman, 12 pts e entrelinha 1,5.

Tradução: texto em língua estrangeira com tradução inédita (ou revisão crítica de tradução já realizada) para o português; deve ser assinada por apenas um autor.

Padrão: número de laudas será analisado conforme o texto, digitadas com fonte Times New Roman, 12 pts e entrelinha 1,5.

Resenha (review): de uma obra escrita ou audiovisual recém-publicada; deve ser assinada por apenas um autor.

Padrão: de 3 a 5 laudas, digitadas com fonte Times New Roman, 12 pts e entrelinha 1,5; a primeira parte da resenha deve ser a apresentação de todos os dados bibliográficos da respectiva obra.

2. Envio dos arquivos

Os textos deverão ser digitados em editor de texto, preferencialmente

no MS-Word, salvos em arquivo.doc, e enviados para: especiaria@uesc.br

Todos os trabalhos devem ser acompanhados de uma folha de rosto com as seguintes informações:

- Nome completo, endereço, telefone e e-mail do autor.
- Formação e filiação institucional do autor.
- Título do trabalho.
- Resumo de aproximadamente 700 caracteres (com espaços), em português e em inglês (abstract), acompanhados respectivamente de cinco palavras-chave. Se o artigo for escrito em espanhol, então seu resumo e palavras-chave devem ser em espanhol, português e inglês.

3. Avaliação, termos e condições

O artigo recebido é primeiramente avaliado pelos editores, a fim de se verificar as seguintes exigências básicas: formato, linguagem científica, linha editorial, ineditismo e contribuição relevante ao debate ou descrição do respectivo tema. Os textos assim selecionados são enviados a dois pareceristas (revisão paritária, peer review). O diálogo entre autor e revisor é arbitrado anonimamente pelos editores. Sob essa condição, os autores recebem cópias dos pareceres de seus artigos.

Ao submeter um texto, os autores declaram aceitar os termos e condições correspondentes e cedem seus direitos autorais à Revista Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas.

A versão digital de todos os textos estará disponível gratuitamente no site da revista.

O conteúdo dos textos é de responsabilidade de seus autores.

Os editores poderão aplicar alterações somente em relação à forma dos artigos, a fim de garantir a clareza e o respeito aos padrões da publicação.

4. Configuração de página, títulos de seções, citações, siglas, notas e imagens

Medida de configuração de página para A4; margens esquerda e superior 3,0 cm; margens direita e inferior 2,0 cm.

O título principal deve ser em fonte Times New Roman, 14pts, negrito, centralizado. Cada título de seção deve ser numerado em algarismos arábicos e alinhado à esquerda, em fonte Times New Roman, 12pts, negrito. Antes do título de cada seção deve haver duas marcas de parágrafo que a distancie do parágrafo anterior e depois do título de cada seção deve haver uma marca de parágrafo que a distancie do parágrafo seguinte.

Para as citações diretas e indiretas (paráfrases) deverá ser usado o sistema autor-data conforme ABNT NBR10520. Exemplo: “[...] de acordo com Miranda (1984, p. 35)” ou “(MIRANDA, 1984, p. 35)”. Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano deverão ser diferenciados, adicionando-se, sequencialmente, uma letra depois da data: (MIRANDA, 2001a), (MIRANDA, 2001b); o mesmo recurso deverá ser observado na lista de referências.

Citações diretas com o máximo de três linhas devem ser apresentadas no texto, entre aspas; as com mais de três linhas devem ser destacadas do texto com uma linha de espaço depois do texto anterior e outra linha de espaço antes do texto posterior, com redução da fonte para 10 pts, recuo de 4 cm à esquerda e entrelinha simples.

Siglas deverão ser introduzidas entre parênteses e, fora dos parênteses, antecedidas de suas significações. Ex.: “[...] dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)”.

Todas as notas devem ser inseridas no final do texto e antes das referências, numeradas sequencialmente em algarismos arábicos.

Imagens (gráfico, desenho, esquema, diagrama, fluxograma, fotografia, quadro, mapa, planta, retrato etc.) devem ser

introduzidas em suas respectivas posições no texto e enviadas também em arquivos separados, preferentemente no formato JPEG (com 300 dpi de resolução). Os gráficos e/ou tabelas devem vir acompanhados de seus arquivos de imagem correspondentes.

Identificação das imagens no texto. Qualquer imagem será identificada na parte inferior, precedida da palavra designativa (sua descrição ou título), seguida de seu número de ordem de ocorrência no texto, em algarismos arábicos, e, entre parênteses, da fonte (caso não seja de autoria do próprio autor).

5. Referências

Na lista de referências devem constar somente os autores que foram citados no texto direta ou indiretamente.

Seguem abaixo alguns exemplos básicos. Para outro tipo de referência consulte a ABNT NBR 6023 mais atualizada.

- Livros. Exemplos:

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Brasília: UnB, 1998.

ORLANDI, E. **Análise do discurso**, princípios e procedimentos. 5. ed. Campinas: Pontes Editores, 2003.

- Partes de livro. Exemplos:

ROMANO, Giovanni. Imagens da juventude na era moderna. In: LEVI, G.; SCHMIDT, J. (Orgs.). **História dos jovens 2**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 7-16.

SANTOS, F. R. dos. A colonização da terra do Tucujús. In: _____. **História do Amapá, 1o grau**. 2. ed. Macapá: Valcan, 1994. cap. 3.

- Artigos em periódicos. Exemplo:

REZENDE, Fernando. A imprevidência da previdência. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 51-68, abr.- jun. 1984.

- Trabalhos de conclusão de cursos acadêmicos (especialização, mestrado e doutorado). Exemplo:

LOPES, Roberto Paulo Machado. **Universidade pública edesenvolvimento local**: uma abordagem a partir dos gastos da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. 2001. Dissertação (Mestrado em Economia). Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.

- Documento disponível exclusivamente em meio eletrônico. As referências devem seguir o mesmo formato indicado para artigos e/ou matéria de publicações diversas, acrescida das informações relativas à descrição física do meio eletrônico (CD-ROM, on-line e outros). Quando se tratar de obras consultadas on-line, deve-se indicar as informações do endereço eletrônico entre os sinais <>, precedido da expressão "Disponível em:" e seguido da expressão "Acesso em:". Exemplo:

ADORNO, Sérgio; CARDIA, Nancy. Democracy, violence and human rights in contemporary Brazil". **Latin American Studies Association**, v. xl, n. 2 e 3, p. 23-25, 2009. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/files/forum/2009-SpringSummer.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2012.

Matéria na modernidade e outros ensaios

Matéria e geometria: a ontologia
dos Descartes
Marcelo Moschetti

Os princípios metafísicos e as
suposições cartesianas sobre a
natureza da matéria
Paulo Tadeu da Silva

Nota sobre o vocabulário da
matemática metafísica da natureza
dos Princípios de Descartes
Márcio Augusto Damim Custódio

A constituição de uma teoria
das pressões na Geometria de
1637: demonstrações geométricas
versus constróições de curvas
móveis em Descartes
José Portugal dos Santos Ramos

Descartes e o avesso da matéria
Juliana da Silveira Pinheiro

Relação corpo-alma
Gabriel Arruti Aragão-Vieira

Matéria e movimento em
Descartes e Newton
Veronica F. B. Calazans

Leibniz: matéria, extensão e corpo
orgânico
Tasso Moura Lucena

A resiliência de Lucrecio por
Hume
Bruna Frascolla Bloise

Hobbes e a submissão da razão
privada
**José Edelberto Araújo de
Oliveira**

Tragédia na modernidade:
o Leviatã hobbesiano como
mito
de representação política
Luiz Carlos Santos da Silva

A interpretação de pe evra bíblica
"epitafio" por Hobbes e Espinosa
Sérgio Luís Persch

A pergunta de Spinoza
Alex Leite

Nietzsche: o eterno retorno como
alternativa à verdade metafísica
Kelly de Fátima Castilho

A concepção de poder em Michel
Foucault
Paulo Rodrigues dos Santos

O ser-subjetivo em Nietzsche:
da Filosofia especulativa à
experiência litúrgica
Anildo de Souza Silva

Pragmatismo e
circunstantialismo na obra de
Gilberto Freyre: a presença de
Ortega y Gasset em Casa-Grande
& Senzala
**Antonio Charles Santiago
Almeida e Valkiria de Novais
Santiago**

Para que Filosofia?
**Ellen Mairanne Santos Melo
Ramalho e Vagner Gomes
Ramalho**

As relações entre natureza e
civilização em Antônio de
Álvares
Fabrizio Soares Santos Fontes

A superação do nihilismo a partir da
ética do homem em Foucault e
Nietzsche
Fabrizio Santiago Almeida

Acoltânea de textos
relacionados com a filosofia e o
objeto de pesquisa
Leandro de Araújo Sarteiro

ISSN 1517-8081

