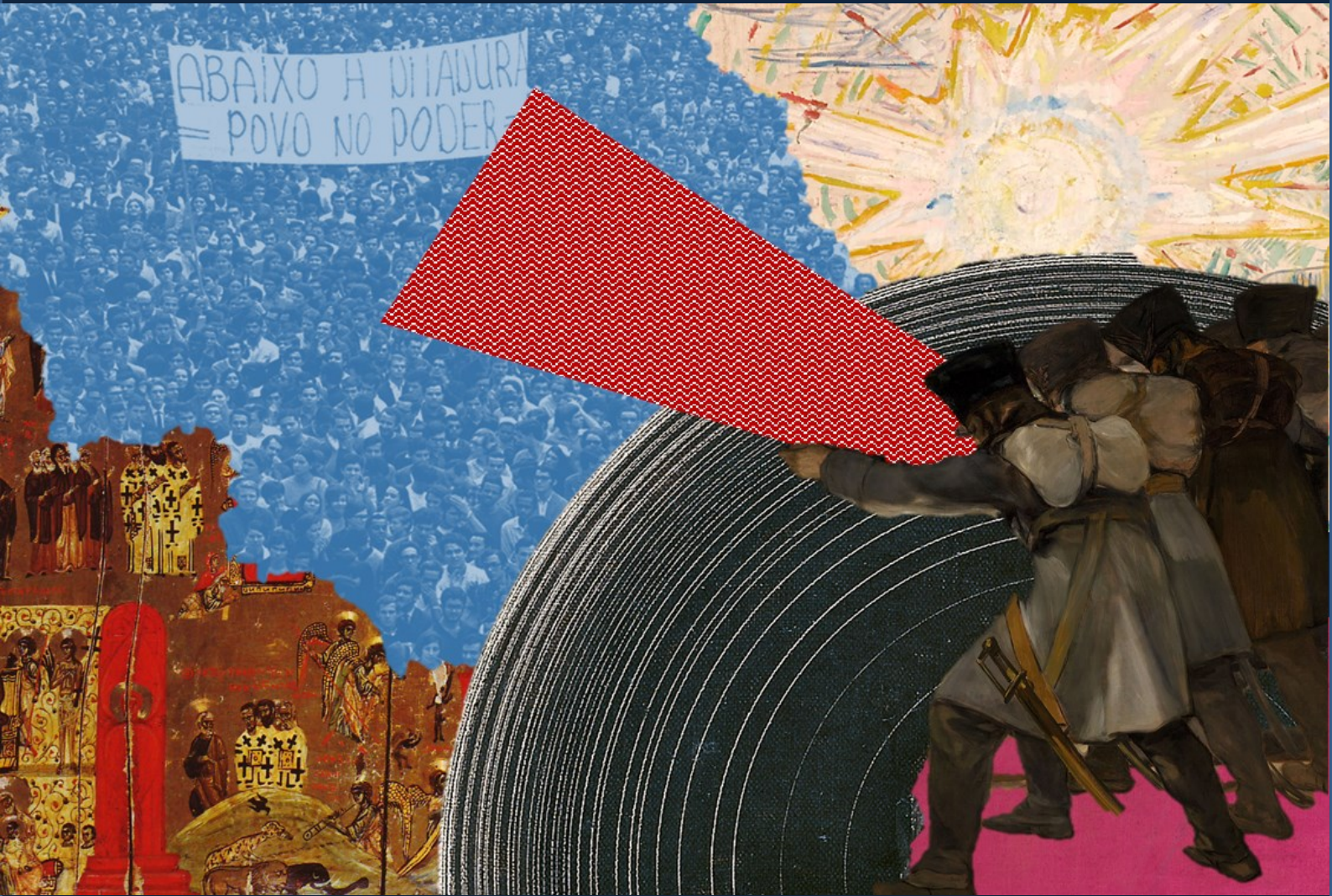


O Manguezal

Revista de Filosofia

Janeiro-Junho de 2023

v. 1, n. 16



Expediente

Editores

Dr. William de Siqueira Piauí (PPGF-DFL-UFS)

Me. Lauro Iane de Moraes (PPGF-UFS)

Me. Caio Graco Maia (PPGF-UFS)

Revisores

Dr. William de Siqueira Piauí

Me. Lauro Iane de Moraes

Me. Caio Graco Maia

Capa

Me. Caio Graco Maia

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....	6
Prof. Dr. William de Siqueira Piauí (DFL-PPGF-UFS)	
VIOLÊNCIA E REVOLUÇÃO EM HANNAH ARENDT: NOTAS PRELIMINARES SOBRE A ABRANGÊNCIA DE UMA TEORIA DA AÇÃO.....	7
Uilder do Espírito Santo Celestino	
POR QUE AINDA LER (CRITICAMENTE) JÜRGEN HABERMAS?.....	21
Arthur Eduardo Grupillo Chagas	
VIRTUDE E CRUELDADE EM MONTAIGNE.....	31
Ana Paula Manoel Felipe	
LEIBNIZ E OS NOVOS ENSAIOS: UMA ANÁLISE ESTRUTURAL E UM EXEMPLO DE CRIAÇÃO.....	42
Igor Souza Alves Filho	
A FILOSOFIA DE NIETZSCHE E O CINEMA DE GLAUBER ROCHA: A ESTÉTICA ENTRE A TRAGÉDIA GREGA E O SERTÃO BRASILEIRO.....	57
Vinicius Gomes Alves	
A CORAGEM DE SER E A ANSIEDADE EXISTENCIAL: UM CAMINHO DE AUTOTRASCENDÊNCIA SEGUNDO A FILOSOFIA E TEOLOGIA DE PAUL TILLICH.....	72
Erik Dorff Schmitz	
INTERSECCIONALIDADE: UMA INTRODUÇÃO A PARTIR DE PATRICIA HILL COLLINS	86
Ma. Renata Dias Ribeiro	
DESCRENÇA E DIVERSIDADE NA MODERNIDADE: PIERRE BAYLE E A EXISTÊNCIA DE POVOS ATEUS	100
Marcelo de Sant'Anna Alves Primo	
FILOSOFIA HELENÍSTICA E O PENSAMENTO CRISTÃO: DA <i>APATHEIA</i> ESTOICA AO <i>ABGESCHIEDENHEIT</i> ECKHARTIANO	113
Elves Franklin Bispo de Araujo	

O QUE FAZER COM NOSSAS VISÕES DE MUNDO E NOSSOS AFETOS PRÉ CIENTÍFICOS E PRÉ-FILOSÓFICOS? EM COMEMORAÇÃO AOS 70 ANOS DE REEXISTÊNCIA DO CURSO DE FILOSOFIA EM ALAGOAS E EM SERGIPE 121

Prof. Dr. William de Siqueira Piauí (DFL-PPGF-UFS)

MOBILISTA VERSUS ELEATA 141

Alípio José Viana Pereira Neto

Alexandre Cabeceiras

COMENTÁRIOS CRÍTICOS DE LEIBNIZ A PARTIR DO MANUSCRITO ORIGINAL DA BIBLIOTECA RÉGIA DE HANÔVER..... 151

G. W. Leibniz (1646-1716)

APRESENTAÇÃO

Prof. Dr. William de Siqueira Piauí (DFL-PPGF-UFS)¹

Prezadas e prezados leitores, é com grande alegria que os recebemos aqui em mais um número da nossa revista de alunos *O manguezal*, revista que agora completa 6 anos de existência e está vinculada ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Como de costume, a seguir ofereceremos parte dos trabalhos que nos foram enviados durante todo o primeiro semestre de 2023 e não faremos aqui uma apresentação que resuma o conteúdo de cada um dos artigos e traduções que fazem parte desse número, seguimos acreditando que nada é melhor que a leitura dos mesmos.

Gostaríamos de agradecer aos autores dos textos e traduções que dão corpo ao presente número, aos integrantes dos grupos e departamentos que sempre nos apoiam, ao Cafill, à chefia e aos alunos do DFL-UFS bem como à coordenação e os alunos do PPGF-UFS e principalmente aos integrantes do GEFILufs, destaque para aos doutorandos Lauro Iane de Moraes e Caio Graco e Caio Graco Queiroz Maia – que de fato tornam possível a realização da revista *O manguezal*; a todos o nosso muito obrigado!

Muita saúde e boa sorte a todxs!

William Piauí

São Cristóvão, 06 de junho de 2023

¹ PIAUÍ, W. S., professor do Departamento de Filosofia do Centro de Educação e Ciências Humanas (DFL-CECH-UFS) e do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGF-UFS) da Universidade Federal de Sergipe, líder do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem (GEFIL-UFS), e-mail: piauiusp@gmail.com.

VIOLÊNCIA E REVOLUÇÃO EM HANNAH ARENDT: NOTAS PRELIMINARES SOBRE A ABRANGÊNCIA DE UMA TEORIA DA AÇÃO

Uilder do Espírito Santo Celestino²

Resumo: O presente artigo apresenta as categorias arendtianas de “violência” e “revolução” relacionadas com sua teoria da ação humana e investiga a abrangência dessas categorias. Para alcançar este objetivo, desenvolvemos um método de leitura e investigação denominado “nos passos de Hannah Arendt”, constituído a partir de três características pertencentes à pensadora: 1) que a teoria da ação humana e um de seus desdobramentos, a teoria política, prevalecem sobre a filosofia; 2) que o pensamento arendtiano pretende ser livre da tradição ocidental, mas isto não significou inverter a tradição, cunhar outra tradição ou reduzir a tradição a nada. Tratava-se do “pensar sem corrimão” (*Denken ohne Geländer*), quando as “grades” compõem a imagem da tradição junto com a tentativa de expressar formas livres da tradição e; 3) que tal escritura é o elemento que permite entender a experiência da autora como uma experiência de pensamento. Ao afirmar a abrangência da teoria, admitimos uma possibilidade de desterritorialização, mas mantemos o esforço de apresentá-la em seu território vislumbrando o efeito utópico próprio da desterritorialização, o qual já se encontra iniciado na crítica de Habermas (2011) acerca do poder em Hannah Arendt.

Palavras-chave: Violência. Revolução. Teoria da ação. Hannah Arendt.

Abstract: This article presents Arendt's categories of "violence" and "revolution" related to his theory of human action and investigates the scope of these categories. To achieve this objective, we developed a reading and investigation method called "in the footsteps of Hannah Arendt", based on three characteristics belonging to the thinker: 1) that the theory of human action and one of its developments, political theory, prevail about philosophy; 2) that Arendt's thought intends to be free from Western tradition, but this did not mean inverting tradition, coining another tradition or reducing tradition to nothing. It was about "thinking without a banister" (*Denken ohne Geländer*), when the "banisters" compose the image of tradition together with the attempt to express free forms of tradition and; 3) that such writing

² Licenciado em história e filosofia, mestre em sociologia, doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

is the element that allows us to understand the author's experience as an experience of thought. By affirming the comprehensiveness of this theory, we admit a possibility of deterritorialization, but we maintain the effort to present it in its territory, envisioning the utopian effect of deterritorialization, which is already initiated in Habermas' critique of power in Hannah Arendt.

Keywords: Violence. Revolution. Action theory. Hannah Arendt.

INTRODUÇÃO

O estatuto do texto de Hannah Arendt não é consensual entre comentadores, que gravitam entre texto filosófico, de filosofia política ou de teoria política (DUARTE, 2000; CORREIA, 2002; CORREIA, 2014; LAFER, 2018; AMIEL, 2001; AGUIAR, 2009). Em razão deste fato, lançamos uma proposta sobre como ler Hannah Arendt mediante três atitudes investigativas. A primeira delas, a partir de três características pertencentes à pensadora, seguindo os próprios passos de Hannah Arendt como método de leitura, sumariadas a seguir: 1) Considerando que a teoria da ação humana e um de seus desdobramentos, a teoria política, prevalecem sobre a filosofia; 2) que o pensamento arendtiano pretende ser livre da tradição ocidental (não se trata de inverter a tradição, de cunhar outra tradição, também não é reduzir a tradição a nada). Trata-se do “pensar sem corrimão” (*Denken ohne Geländer*), quando o “corrimão” ou as “grades” compõem a imagem da presença da tradição em seu pensamento junto com a tentativa de expressar formas livres da tradição e; 3) que a escritura (o texto) entregue por Hannah Arendt é o elemento que permite compreender/entender a experiência da autora como uma experiência do pensamento. Assim, admitimos uma possibilidade de consistência do pensamento/texto de Hannah Arendt, mas que não está fechado em si mesmo já que admite consultar a experiência como verdade factual e pensar sobre ela, assim como também pretendeu, embora não executando plenamente, não estar preso à tradição do pensamento ocidental. Não se trata da endoconsistência esperada em textos filosóficos, pois suas categorias não são conceitos ou “expressados” filosóficos como entidades, *hecceidades* (DELEUZE; GUATTARI, 2010; p. 29). Mas, há uma busca por consistência externa, o que poderíamos chamar de um “expressado da experiência” se considerarmos a experiência desta autora como decorrente do pensamento sobre a ação humana na vida.

Sobre a escrita da experiência do pensamento

A escritura deste pensamento pretendeu corresponder à fase final de entender a experiência do pensamento, sendo esta experiência não a própria *hecceidade* dos filósofos, mas decorrência do pensar sobre a ação humana. Tal distinção é integrante do texto de Arendt em diversos momentos (ARENDR, 2016a [1958]; 2008 [1930-54]; 2019 [1978], 2012 [1949], 2018 [1953-1975], mas destaco um ponto central nesta reflexão, a análise do julgamento e morte de Sócrates no artigo Filosofia e Política (ARENDR, 1993, p. 91), fruto da conferência “*The problem of action and thought after the French Revolution*” [1954]³. Para Hannah Arendt, após o episódio antigo, filosofia e política haviam se separado completamente: “a *pólis* não acreditou em Sócrates, exigindo que admitisse ser, como todos os *sophoi*, [*σοφοι*, homem sábio] um inútil do ponto de vista político. Mas, como filósofo, ele realmente nada tinha a ensinar a seus concidadãos” (ARENDR, 1993, p. 94-95). Diante desta realidade, Hannah Arendt optou por buscar entender o político no interior da ação humana e, para este caso temático, as experiências que foram categorizadas como ações violentas e do tesouro perdido das revoluções, a partir dos quais é possível expor abrangência desta teoria da ação.

A segunda atitude investigativa consiste na exposição da abrangência das categorias de violência e revolução em sua teoria da ação, considerando a produção mobilizada por Hannah Arendt na sequência do desenvolvimento lógico da escrita deste pensamento e, neste sentido, devo chamar a atenção para o fato de que este pensamento investigado não contribuiu com quaisquer teses a respeito do fim da história, mas o contrário, seu texto se integra à tentativa de contar o passado na sequência do que já se fez nas tradições antiga, grega e romana, e moderna, após o projeto anunciado e empreendido por Giambattista Vico, seguido por Hegel e demais modernos. O pensamento investigado permite tal avanço em virtude da própria definição de história, expressada, do ponto de vista moderno, como o conjunto das ações humanas no tempo, seja ele sob o aspecto político ou cobrindo as demais dimensões da vida. Para Hannah Arendt, a escrita das ações humanas iniciou dotada da imparcialidade homérica junto com a objetividade de Tucídides, procedimentos que teriam sido obscurecidos com as investidas modernas de contar o passado e explicar a realidade a partir das teorias modernas (ARENDR, 2016b, p. 81-2).

³ O problema da ação e do pensamento após a Revolução Francesa.

Em sua perspectiva, a modernidade produziu uma escrita do passado marcada por subjetividades o que teria alcançado não somente toda a tradição da história após o processo de secularização, mas também todas as ciências sociais modernas e as teorias políticas na modernidade, a partir do que se supõe não se excluir a escrita de seu próprio pensamento. O que se sustenta como diferencial na escrita das ações humanas e da história que estamos investigando em Hannah Arendt em relação às demais escritas modernas seria uma espécie de consciência em relação a esses limites, tal consciência que não estaria sendo alcançada nos padrões das histórias e sociologias modernas, bem como nos significados perseguidos pelas modernas filosofias. Procurando se diferenciar destes modernos, Hannah Arendt considerou que, em determinadas escritas e na ação sobre a “realidade”, “tudo foi possível”:

Contudo, o que está realmente solapando toda a moderna noção de que o significado está contido no processo como um todo, do qual a ocorrência particular deriva sua inteligibilidade, é que não somente podemos provar isso, no sentido de uma dedução coerente, como podemos tomar praticamente qualquer hipótese e *agir* sobre ela, com uma sequência de resultados na realidade que não apenas fazem sentido, mas *funcionam*. Isso significa de modo absolutamente literal, que tudo é possível não somente no âmbito das ideias, mas no campo próprio da realidade (ARENDR, 2016b, p. 123, grifos da autora).

Diante das teorias modernas sobre a história e das ciências sociais que, segundo Hannah Arendt, prenderam-se demasiadamente na busca da captação de padrões e funções, a maneira de buscar um distanciamento desta modernidade a fez produzir tal consciência, presente na citação anterior, segundo a qual nós podemos *agir* sobre quaisquer hipóteses para fazê-las “funcionar” tanto no aspecto da lógica como até no âmbito da realidade. Seus argumentos, não apontam para qualquer “fim da história”, mas para “tudo ser possível” tanto na teoria quanto na história. É lógico que tal afirmação não poderia ser tomada em extenso por ela própria, dizer que “tudo é possível” se torna mais provável no campo das ideias, e em parte da realização das ideias, tanto que, posteriormente, acerca das dificuldades decorrentes da tentativa de captação da própria realidade, Hannah Arendt oscilou para outro extremo: “A realidade é diferente da totalidade dos fatos e ocorrências e mais que esta totalidade, a qual, de qualquer modo, é inaverigável” (ARENDR, 2016b, p. 323).

A “realidade”, vista necessariamente como inaverigável, foi afirmação complementar da ideia do “tudo é possível” no plano desta mesma realidade (não adianta afirmar que tudo é possível se não podemos averiguar tal afirmação junto à realidade). Mas, não se descarta “tudo ser possível” no plano das ideias bem como a possibilidade de existirem ideias trabalhadas para o real passando a “funcionar” não apenas logicamente, mas também no

universo das ações humanas e da história. Seguindo a reflexão arendtiana, é possível descolar a “realidade” da “totalidade dos fatos e ocorrências”, assim ficando, a escrita da história e as teorias das ciências políticas e sociais, encarregadas de trabalharem em torno de “fatos”, “ocorrências” e, no máximo, com a “totalidade dos fatos” (totalidade que sabemos ser igualmente impossível de se alcançar) para se narrar algo posteriormente, isto é, contar alguma história.

Desse modo, em Hannah Arendt, nenhuma história escrita e nenhuma teoria política ou social estaria decretando o que poderíamos chamar de “realidade”, apesar de a sequência e o fluxo da história serem “contingências” e, portanto, realidades inaveriguáveis. Mas, conforme complementou: “aquele que diz o que é – [λέγει τα ἔοντα] – sempre narra uma história, e nessa história os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem um sentido humanamente compreensível” (ARENDR, 2016b, p. 323). Essa realidade como contingência finalmente compreendida não é conclusão acerca do fim da história, no máximo seria a possibilidade de uma averiguação da história conduzida ao menos com desconfiança, uma máxima válida inclusive para tudo o que foi pensado e escrito por Hannah Arendt. Mas, sua conclusão consistiu em dizer que, apesar da certeza de que a escrita (ou a história) trabalhar nos sentidos diversos das contingências, estamos diante de “estórias” que podem e devem ser reescritas, enquanto o processo vivido das ações humanas no tempo não se esvai. Assim, a terceira atitude investigativa de nosso método acerca desses textos estará nos conduzindo ao percurso, não de reescrever a história, mas de rever o que ficou escrito por Hannah Arendt naquilo que se pode reafirmar ou contrapor a sua experiência de pensamento.

Outras experiências de leitura e suas diferenças

Apesar de uma proximidade temática, não há similitude entre as três atitudes deste método para leitura e investigação com o trabalho produzido anteriormente por Valle (2005), cujas diferenças são necessárias de se apontar. Entendemos que a professora da Unesp, Campos Araraquara, seguiu um caminho importante com a leitura e a exposição dos argumentos de Hannah Arendt sobre o tema cunhado com a expressão “violência revolucionária”, seguida de uma contraposição com as teses de Herbert Marcuse acerca do mesmo tema. Em seu trabalho, expôs as “raízes” do pensamento arendtiano com a influência de Alexis de Tocqueville e outros autores sobre as explicações do processo “americano”,

seguido de um exercício de “polarizações” demonstrando a maneira como Hannah Arendt negou a leitura hegeliano-marxista das revoluções bem como repudiou a “violência revolucionária” nos anos de 1960 nos Estados Unidos. Naquela investigação, ao que foi chamado de “raízes”, consideramos como algo incerto que participa de uma concepção maior do pensamento arendtiano, ligado ao tema da abrangência da teoria da ação. Assim, diferenciando-se de Valle (2005), estamos demonstrando pontos de abrangência do pensamento de Hannah Arendt, de fato uma teórica das “origens”, mas traduzida por Valle (2005) a partir de “raízes”, para dizer sobre as fontes selecionadas por ela (as raízes de seu pensamento), assim escrevendo sobre violência e revolução. Neste processo, Valle (2005) deixou de captar divergências entre o pensamento de Hannah Arendt com suas próprias “raízes”, a exemplo da leitura de Alexis de Tocqueville (2017; 2011) acerca da revolução francesa, conforme posteriormente tratado por Chaves (2022).

Por isso, nossa atitude de leitura e investigação não investe na identificação das “raízes” (fontes de autoridade que não deram a última palavra sobre os assuntos, sempre a cargo da reflexão arendtiana), mas encontra parte de sua equivalência no expressado pelo teórico da ação comunicativa, que classificou a escrita e o pensamento arendtiano como pretendendo, no âmbito da teoria da ação, promover uma renovação do conceito aristotélico de *práxis* (HABERMAS, 2001, p. 104), provocando diferenças conceituais (outras categorias). Nossa leitura compreende tais “diferenças” a partir do próprio expressado por Hannah Arendt, ao adotar um modelo como tentativa de superação de autores modernos, bem como pretendeu superar, no sentido “do pensar livre”, os limites de sua própria tradição, tal como estabelecida pelos modernos. Assim, o “pensar sem corrimão”, não guarda relação com a noção de “raízes” nem com o de “diferenças conceituais”, porque o resultado deste pensamento é sempre outro, sendo razoável, por vezes, a contestação da maneira como um pensamento original foi apropriado, interpretado ou resumido às tentativas de superação de teóricos. Mas, apesar destes esforços de diferenciação conceitual da autora em relação ao pensamento antigo, para Habermas, Hannah Arendt “permanece vinculada à constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico” (HABERMAS, 2001, p. 104) repetindo, segundo ele, alguns limites da teoria clássica, pagando o preço de:

- a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) de isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) de não poder compreender as manifestações da violência estrutural (HABERMAS, 2001, p. 110-1).

O vínculo citado por Habermas (2001) do pensamento de Hannah Arendt com a teoria clássica, por não dar respostas às problemáticas apontadas na citação anterior, isto é, limitando-se em definir elementos estratégicos como violência, isolando a política das questões sociais e não compreendendo a violência estrutural, é ponto central da terceira atitude de nosso método de leitura e investigação, considerando as categorias “violência e “revolução”, todavia demonstrando a abrangência destas categorias na teoria da ação pensada por Hannah Arendt. Este movimento, torna-se possível a exposição do pensamento da autora conforme iniciado por Habermas (2001), mas que não se encerra nele, e que sumariamos a partir da crítica advinda de três territórios investigativos: 1) em vista de autores mobilizados por Hannah Arendt em suas construções teóricas e explicativas, o que significa rever o texto arendtiano refletindo sobre a sua visão de violência e revolução; 2) em vista de autores contemporâneos, por ela citados, que expressaram idêntica preocupação com a violência e a revolução, tendo como palco a mesma conjuntura histórico-social da autora e; 3) em vista de autores que avançaram na articulação do tema da violência e revolução, seja com críticas históricas ou das categorias expostas, posteriores aos escritos de Hannah Arendt. Em artigo analítico, Correia (2014) situou as contradições desta publicação de Habermas, uma *laudatio* com apropriações feitas ao pensamento de Hannah Arendt até então não publicadas enquanto a pensadora estava em vida e plena atividade. Após o passamento, algum entusiasmo foi convertido em distanciamento, o que nos indica algum desentendimento por parte de Jürgen Habermas ao problema do poder em Hannah Arendt que “[...] está correto, portanto, quando começa a concluir seu texto afirmando que ‘na base do poder está o contrato [...]’ mas incompreende inteiramente a natureza deste contrato quando afirma que Arendt retrocede à tradição do direito natural” (CORREIA, 2014, p. 172).

Dando corpo ao possível: delimitando a leitura e investigação

Diante do quadro referencial dessas três atitudes investigativas, nosso esforço final será sempre o de uma síntese como crítica desterritorializada, recolocando a teoria da ação de maneira mais abrangente, conforme o exame das duas categorias aqui centralizadas. Não se trata de um debate entre esses três territórios distintos, o que não faremos, tal como alertado por Deleuze e Guattari (2010) ao expor o procedimento da crítica:

Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que os transformam, quando é mergulhado em um novo

meio. Mas aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que se esvaneceu sem saber dar-lhes forças para retomar à vida, eles são a chaga da filosofia. São animados pelo ressentimento, todos esses discutidores, esses comunicadores. Eles não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias. A filosofia tem horror a discussões. Ela tem mais que fazer. O debate lhe é insuportável... (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 37-8).

Conforme expressaram, o debate, sendo possível no máximo somente entre amigos (tal como conseguiu fazer Sócrates em meio à sociabilidade grega, transformando os conceitos num monólogo), também não faz parte de nosso interesse nestas páginas. Não estaremos debatendo convergências e divergências no âmbito da diferença, não há espaço para assumir um ou outro ponto de vista de “discutidores”, “debatedores” ou “comunicadores” confrontando generalidades numa consequência com a aposta pelo fim da dialética. Não se trata desta discussão. Mas, antes, trata-se do procedimento inicialmente descrito de leitura, que pode promover a crítica a tudo o que se desvanece para criar outra coisa como o resultado da crítica, percurso cuja impossibilidade é tamanha no campo da dialética negativa ao ponto de ser nomeado por Vladimir Safatle (2020) com a expressão “dar corpo ao impossível”. Nesta revisão, ele declarou espécies de incompletudes ao pensamento francês e apontou para os problemas da dialética, em seguida lançando responsabilidades: “Seus esquemas conceituais [da dialética] nunca poderiam garantir uma verdadeira perspectiva materialista, com suas forças, contingências, fluxos e intensidades. Tais críticas não devem ser simplesmente desqualificadas, mas devem ser respondidas” (SAFATLE, 2020, p. 31). O esforço, por ele conduzido a partir da dialética de Theodor Adorno, mostrou-se como uma impossibilidade a um tipo de resposta para essa crítica da dialética pela filosofia, algo apontado pelos próprios autores:

A filosofia leva ao absoluto a desterritorialização relativa do capital, ela o faz passar sobre o plano de imanência como movimento do infinito e o suprime enquanto limite interior, voltando-o contra si, *para chama-lo a uma nova terra, a um novo povo*. Mas assim ela atinge a forma não proposicional do conceito em que se aniquilam a comunicação, a troca, o consenso e a opinião. Está pois mais próximo daquilo que Adorno chamava de “dialética negativa” e do que a escola de Frankfurt designava como “utopia”. Com efeito *é a utopia que faz a junção da filosofia com sua época*, capitalismo europeu, mas já também cidade grega. É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas deste meio (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 120, grifos do autor).

Segundo Deleuze e Guattari (2010), a chamada escola de Frankfurt conduziu procedimento crítico com o conceito de utopia, apesar de não ter sido capaz de fazer a “junção

da filosofia com sua [nossa] época” provavelmente por estar muito mais preocupada com o tema anterior e mais urgente da “desterritorialização relativa do capital”. Em todo caso, Safatle (2020) compreendeu que Deleuze e Guattari, ao mencionarem a “dialética negativa” de Theodor Adorno (nesta passagem que transcrevemos do livro-chave “O que é a filosofia?”), o fizeram sem tirar disso maiores consequências (SAFATLE, 2020, p. 222). Lembrou que há um projeto, ao menos na obra “Diferença e Repetição”, de um “anti-hegelianismo generalizado” (SAFATLE, 2020, p. 221), assumido por Deleuze quando “a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico” (DELEUZE, 2020, p. 13). Necessário dizer que esse percurso deleuziano específico de crítica pela diferença não corresponde com nosso interesse investigativo, mas, no lugar do debate ou da crítica pela diferença, nosso método de leitura e investigação, em todos os seus momentos e atitudes, admite a possibilidade da desterritorialização, isto é, não se prende às determinações dos textos analisados, mas apresenta-os em seus territórios, porém vislumbrando o *efeito utópico* próprio da desterritorialização, o qual já se encontra iniciado, mas não encerrado, na crítica de Habermas (2011) acerca do poder em Hannah Arendt. Assim, nosso problema de leitura e investigação pode ser enunciado da seguinte maneira: violência e revolução, como categorias arendtianas, estão relacionadas com uma teoria da ação humana. Deve-se investigar a abrangência dessas categorias. Ora, neste pensamento, as ações humanas podem ocorrer segundo duas perspectivas, da *vita activa* e da *vita contemplativa*. A questão central consiste, portanto, em saber como violência e revolução relacionam-se com *vita activa* e *vita contemplativa*, correspondendo a uma maior abrangência de ambas. Manifestações concretas, gravadas na história, a respeito dos temas da violência e da revolução foram explicadas neste pensamento mediante as distinções promovidas pelo pensamento arendtiano, distinções essas que aqui estão sendo consideradas como categorias.⁴

As justificativas desta leitura e investigação estão integradas com as condições específicas dos momentos históricos em que elas foram formuladas por Hannah Arendt, razão

⁴ Empregamos o termo categoria conforme definição de Nicola Abbagnano: “*Em geral, qualquer noção que sirva como regra para a investigação ou para sua expressão linguística em qualquer campo*” (ABBAGNANO, 2007, p. 121 [versão online]). Em alguns momentos, todavia, empregaremos a variação categorial, neste caso “[que] concerne às categorias ou se refere às categorias, portanto diferente de categórico, que significa certa espécie de juízos” (ABBAGNANO, 2007, p. 124 [versão online]). Com isso, não desconsideramos a influência do “imperativo categórico” kantiano no pensamento de Hannah Arendt, mas queremos definir “categoria” como expressão linguística de alguma coisa, neste caso, mais de um pensamento que de uma realidade.

pela qual a investigação insere-se na área de concentração da história da filosofia na medida em que marcos da história da filosofia estão presentes na escrita deste pensamento. A primeira fase se deu sob a influência do pensamento de Karl Marx e pelo interesse sobre um tipo de marxismo, ainda que tais interesses sejam, em momentos, para negá-los. Sobre essa situação, destacou Anne Amiel: “Ora, todo o conjunto de obras (*A condição humana*, *Crise da Cultura* [Entre o passado e o futuro, na edição brasileira], *Sobre a Revolução*) brotaram do livro projetado em 1952 e nunca escrito, que visava compensar o desequilíbrio de *As origens...* entre estudos do nazismo e o do estalinismo” (AMIEL, 2001, p 27). E, sob outras palavras:

Portanto, há uma continuidade das preocupações arendtianas e do tipo de abordagem, e podem subscrever-se as teses de B. Crick (a continuidade e a coerência dos textos de Arendt são patentes, porque: “se os seus livros forem lidos como se cada um tomasse a seu cargo um tema que emerge de *As Origens do Totalitarismo* (sic), mas é deixado não resolvido ou insuficientemente clarificado nessa obra, então vemos os seus escritos numa perspectiva verdadeira e constituindo uma totalidade”) e mais ainda a tese M. Canovan sublinhando que: “Virtualmente todo o programa [*agenda*] do pensamento político de Arendt provém de suas reflexões sobre as catástrofes do meio deste século”, fato que por vezes é reconhecido, mas é muito pouco explorado, e que indica correlativamente que a focalização sobre *A condição Humana* é causa de desorientação (AMIEL, 2001, p. 21, grifos da autora).

O tema da revolução se fez presente no *corpus* da obra investigada por razões quase inevitáveis, relativamente ao momento em que foram escritos. Embora a lógica desta continuidade não seja extensiva à totalidade da produção, a leitura continuada e íntegra dos primeiros livros citados, de “Origens do totalitarismo” até “Sobre a revolução”, demonstra a coerência de se entender estes textos como retomadas. É desta fase a produção de “Entre o Passado e o Futuro”, bem como do livro não publicado “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental” que, hoje sabemos, integrou parte da ideia geral lançada “Elementos totalitários no marxismo”. Mas o trabalho da pesquisadora francesa Anne Amiel considera que a grande obra de escrita nos Estados Unidos, “Origens do totalitarismo” “[...] é em grande parte informada pelos trabalhos de Marx e de Rosa Luxemburgo” (AMIEL, 2001, p. 119).⁵ Se, por um lado, estamos convencidos desta regularidade entre os primeiros textos

⁵ Neste trabalho, Anne Amiel (2001) destacou que, embora o estatuto do texto arendtiano seja algo ainda indeterminado, mas é possível recorrer ao próprio texto de Arendt a fim de entender o que ele não é. Sobre os comentadores que entendem seu texto como de filosofia política, apontou: “*Arendt questiona constantemente a própria possibilidade de uma filosofia política, é um dos pontos centrais do seu pensamento, um problema que percorre toda a sua obra. Correlativamente, o próprio estatuto dos seus escritos permanece indeterminado*” (AMIEL, 2001, p. 16). Em outro momento, acrescentou: “*Procurar uma obra de filosofia em A vida do Espírito é expor-se a um cruel desapontamento, procurar em A Condição... uma exposição de uma filosofia política é um contra-senso, procurar em Sobre a Revolução uma análise histórica, um erro patente. A Condição explora as condições pré-políticas do político (as atividades humanas, as suas hierarquias variáveis e os domínios que*

publicados nos Estados Unidos, por outro lado, outros autores questionaram até que ponto a crítica histórica voltada para essas publicações às manteriam válidas como painel representativo do passado. É o caso de abordagens críticas aos textos de Hannah Arendt concentrados em temáticas históricas observadas por Eric Hobsbawm (2015 [1965]), para o qual suas incursões históricas são interpretações gerais de processos históricos baseadas em estudos não adequados ao seu próprio método e à matéria que pretende interpretar (HOBSBAWM, 2015, p. 260). Mas, apesar de alertar para o que considerou como equívocos, lembrou de sua “inteligência penetrante” com notável percepção para as motivações e os “mecanismos psicológicos dos indivíduos” tendo a ver com seu estilo de escrita: “[...] isto é, às vezes faz afirmações que, embora particularmente não sejam bem assentados em evidência ou argumentos, impressionam o leitor como verdadeiras e reveladoras. Mas isto é tudo. E não basta” (HOBSBAWM, 2015, p. 267). Mas, já que não há não há uma “raiz” exata para a escrita de Hannah Arendt sobre temas históricos e já que as conclusões conduzidas pela autora divergem de marcos das historiografias por ela consultadas, correspondendo à realização do modelo do “pensar livre da tradição” ou do “pensar sem corrimão”, com todas as consequências de modificações de sentidos que este procedimento pode acarretar, a experiência do pensamento de Hannah Arendt, não na repetição de “raízes” e nas imprecisões apontadas anteriormente por Eric Hobsbawm (2015), pode ser compreendida no nível da superação das contingências, da qual ela considera a história, em forma de narrativa.

Considerações finais

Com estas notas preliminares, assumimos a tarefa de expor o trabalho argumentativo de Hannah Arendt para demonstrar a abrangência das categorias “violência” e “revolução” em sua teoria da ação humana, isto é, a apresentar as categorias de violência e revolução, integradas a sua teoria da ação. Sem perder de vista o conjunto de sua escrita, os dois livros que carregam nos títulos os termos destas duas categorias são, para nós, marcos investigatórios não encerrados neste artigo. O texto “Sobre a revolução” (2011[1963]) veio no esteio da primeira obra, “Origens do totalitarismo”, o mesmo não ocorrendo com “Sobre a violência” (2019[1970]), marcado por outros cenários mais específicos, presenciados por

estão ligados às actividades e às suas modificações), Sobre a Revolução é uma conceptualização (e uma “narração” do tipo de acontecimento e de instituições mais importantes da época moderna” (AMIÉL, 2001, p. 27).

Hannah Arendt, das lutas anticoloniais dentro e fora dos Estados Unidos após segunda grande guerra. Assim, a sequência lógica deste pensamento sofre, segundo apresentado por Anne Amiel (2001), uma espécie de mudança temática, destacada a partir desses dois cenários. Assim, apresentamos neste artigo, apenas as notas preliminares de nossa leitura de “Sobre a revolução” e “Sobre a violência”, dando continuidade à bibliografia que enxergou a maneira como o tema da violência atravessou toda a obra de Hannah Arendt, constituindo também, esta, a nossa perspectiva de leitura. Ambas as obras possuem cortes teóricos, que são as tensões “guerra/revolução” e violência “dentro/fora” da política. Ou seja, em “Sobre a revolução” a teoria da ação não está voltada para a guerra, mas para as ações “novas”, em uma descrição que promoveu dignidade para a sua categoria “revolução”, exemplificada na história pelo processo de independência das treze colônias que deram origem aos Estados Unidos. Além do episódio “americano”, a dignidade da categoria “revolução” foi conferida aos conselhos espontâneos que sempre surgem em diversos processos revolucionários, partilhando o poder na comunidade, mas que em sua análise acabam sendo sufocados pela ação de partidos ou de governos, fazendo da revolução um tesouro perdido. Já na obra “Sobre a violência”, corte teórico se deu em diferenciar a violência dentro e fora da política, diferenciando “glorificação” de “justificação” da violência. Neste pensamento, a dignidade da categoria “violência” foi conferida às ações violentas justificadas em seu caráter instrumental, enquanto que discursos considerados “glorificadores” da ação violenta foram rechaçados, perdendo sua dignidade política. A obra também promoveu distinções entre as categorias violência de poder, força, vigor e autoridade, até hoje influenciando as teorias sobre as relações de poder. A ação violenta ganhou centralidade nesta obra, mas o princípio da igualdade não foi considerado como critério de justificação da violência, tendo em vista o componente metafísico para o tema da igualdade, isto é, neste pensamento a igualdade somente existe entre os homens perante a Deus, enquanto que as relações humanas são permeadas por diferenças e pela pluralidade entre as pessoas. Com esta aliança na leitura e análise de duas obras, contribuimos na compreensão da abrangência da teoria da ação em Hannah Arendt. Se a obra produzida não é considerada algo sistemática, todavia, há nela um pensamento abrangente, uma tentativa de manutenção de uma coerência explicativa, que vemos ter sido alcançada com o decorrer de sua vida e produção. Com isso, poderíamos voltar ao ponto de partida e afirmar que estaríamos diante de uma filosofia da ação, mas as razões

para a negação da filosofia em seus textos se relacionam com o protagonismo que foi lançado sobre os temas da própria ação, ao ponto desta ação se radicalizar contra a própria filosofia.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia* [versão online]. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2016a.
- _____. *A dignidade da política: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Ação e a busca da felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*: São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016b.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- _____. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das letras, 2011.
- _____. *Sobre a violência*. 10ª ed. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2019.
- _____. *Vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- CHAVES, Rosângela. *O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014.
- CORREIA, Adriano (coord). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: forense universitária, 2002.
- _____. “Pensar o que estamos fazendo”. In: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.
- DUARTE, André. *O pensamento à sobra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt.* São Paulo: Paz e terra, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: FERNANDES, Florestan (Org.). *Habermas: sociologia (coleção grandes cientistas sociais)*. São Paulo: Ática, 2001.
- HOBBSBAWM, Eric. Hannah Arendt e a revolução. In: *Revolucionários: ensaios contemporâneos*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: autêntica, 2020.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____. *O antigo regime e a revolução*. São Paulo: Edipro, 2017.
- VALLE, Maria Ribeiro do. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Hebert Marcuse: raízes e polarizações*. São Paulo: Unesp, 2005.

POR QUE AINDA LER (CRITICAMENTE) JÜRGEN HABERMAS?⁶

Arthur Eduardo Grupillo Chagas⁷

Resumo: O objetivo do artigo é mostrar a atualidade da filosofia de Jürgen Habermas para pensar as questões contemporâneas envolvendo a regulamentação da internet. Partimos de uma reconstrução geral do pensamento do filósofo, em especial as reflexões contidas na obra *Mudança estrutura na esfera pública*. Ao final do artigo, formulamos uma hipótese sobre a diferença de perspectiva de Alemanha e Brasil sobre a regulamentação de internet, tendo em vista as especificidades dos regimes de exceção de que esses países viveram em décadas passadas.

Palavras-chave: Habermas, internet, regulamentação, esfera pública

Abstract: The aim of this article is to show that Jurgen Habermas's philosophy is able to think about contemporary questions involving internet regulation. We start with a general reconstruction of his thought, especially the reflections contained in his work *The Structural Transformation of the Public Sphere*. At the end of the article, we formulate a hypothesis about the different perspectives of Germany and Brazil regarding internet regulation, given the particularities of the exception regimes that both countries had in past decades.

Keywords: Habermas, internet, regulation, public sphere

O cientista político Christian Lynch escreveu na sua conta do Twitter no último dia 21 de outubro o seguinte: “Não vamos voltar no tempo. A guerra digital veio para ficar e será suja por anos até houver (*sic*) condições de discipliná-la. Os democratas têm que continuar a se adaptar a ela, porque o tempo do idílio da racionalidade não voltará. A guerra digital não será só para tempo de campanha. O populismo acabou com a diferença entre governo e campanha. A guerra digital continuará para a extrema-direita quando ela for para a oposição. Deverá continuar também para os democratas quando voltarem ao poder.⁸”

⁶ O presente artigo não é inédito, tendo sido anteriormente publicado como: GRUPILLO, Arthur. Por que ainda ler (criticamente) Jürgen Habermas?. *Blog do Labemus*, 2022. [Publicado em 06 de dezembro de 2022]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2022/12/06/por-que-ainda-ler-criticamente-jurgen-habermas-por-arthur-grupillo/>

⁷ Professor de filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: grupillo@academico.ufs.br

⁸ <https://twitter.com/CECLynch/status/1583491698084446208>

A frase parece sensata, mas ela contém uma contradição flagrante. Por um lado, afirma-se que “o tempo do idílio da racionalidade não voltará”, como se a racionalidade tivesse sido um sonho, uma ilusão que cultivamos alegre e confortavelmente por algum tempo, e da qual finalmente despertamos para uma guerra irrecusável. Por outro lado, ela anuncia um porvir. Essa guerra irá durar até que tenhamos, diz ele, “condições de discipliná-la”. A que o cientista político está aludindo aqui? Está nos dizendo que um dia voltaremos a dormir? Que um dia poderemos retomar o sonho da paz e da democracia? Que um dia poderemos ferrar novamente no sono tranquilo da racionalidade? Parece, então, que ele está nos dizendo que a racionalidade, mesmo tendo sido abandonada de modo a jamais voltar, continua sendo, para nós, a utopia almejada.

Jürgen Habermas, filósofo alemão ainda vivo e em plena atividade aos 93 anos de idade, tendo publicado recentemente uma obra monumental em dois volumes chamada “Também uma história da filosofia” (*Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, 2019), em que se ocupa de uma filosofia do espírito, já prometida no seu livro de 2005 intitulado *Entre naturalismo e religião* (Tempo Brasileiro, 2007), para aqueles que tem um pouco mais de 40 anos, foi talvez o filósofo mais comentado e discutido no Brasil nos anos 1990 e 2000. Não cheguei a fazer um levantamento de quantas dissertações de mestrado e teses de doutorado foram escritas sobre ele, mas lembro-me de um nobre colega comentando, em meados dos anos 2000, que um eminente professor gaúcho afirmou uma vez em conversa informal que não aceitaria mais nenhum projeto sobre Habermas, tamanha era a afluência de projetos de pesquisa sobre esse filósofo que lhe chegavam às mãos. Além disso, a penetração de Habermas não se deu apenas na filosofia, mas também na sociologia, no direito e nos estudos de linguística e comunicação social. Sua obra teve, nessas duas décadas, um impacto incomparável no Brasil, e no mundo sua influência mundial vem de muito antes, já na década de 1980. Hoje, entretanto, já não é mais tão popular, embora continue presente nos círculos acadêmicos mais fechados. O que explica, poderíamos perguntar, tamanho sucesso, ou mesmo fama, de um pesador e depois o seu relativo ocaso? Tentarei esboçar uma resposta a essa questão ao mesmo tempo em que tentarei mostrar que sua obra ainda é profícua em relação ao tema mais urgente que hoje experimentamos na esfera pública.

Se houve uma época do “idílio da racionalidade”, para usar a expressão daquele cientista político, Habermas foi o filósofo emblemático desse idílio. Ainda na minha época de estudante, era comum aparecer alguém tentando desqualificar a sua obra com um comentário

do tipo “se um assassino estiver com uma arma apontada para você, você vai fazer o quê? Vai argumentar?”. Pois era isso que a filosofia de Habermas pretendia recuperar, a ideia e a fundamentação de uma racionalidade de alcance universal e de uma ética comunicativa; considerava-se um herdeiro do iluminismo e da modernidade, que ele chamou de “projeto inacabado”. Mas se esforçou para sustentar essa fundamentação universalista da racionalidade assumindo vários pressupostos de destranscendentalização da razão, a ponto de compreender essa racionalidade no interior de que ele chamou de um “pensamento pós-metafísico”.

Assumi praticamente todas as contribuições dos principais filósofos do século XX que apontavam contra a ideia de racionalidade, e levou isso até uma espécie de limite. Assumi a situacionalidade da razão no âmbito de uma abertura semântica das línguas naturais e dos contextos de sentido, o que herdou de Heidegger, assumiu a tese wittgensteiniana de que a linguagem é um fenômeno social enraizado em formas de vida e de que o pragmática, o uso linguístico e a ação são a sua forma mais elementar, e assumiu a tese adorniana e horkheimiana de que a racionalidade instrumental ou técnica continha no seu cerne uma irracionalidade, a famosa dialética do esclarecimento (ou do iluminismo) que os filósofos da primeira geração de Frankfurt desenvolveram de maneira implacável.

Assumi premissas do marxismo ocidental mais ortodoxo, de que o discurso racional está envolvido em um dinâmica ideológica, e de que até mesmo a ciência e a técnica podem ser ideologias; assumiu premissas desconstrucionistas e celebrou as investigações empíricas da epistemologia francesa, que escapavam aos dilemas da razão idealista a fim de demonstrar uma genealogia dos saberes em uma ordem muito mais pedestre de poder. Já no fim da sua carreira, se é que podemos chamar assim, assumiu premissas de um naturalismo darwinista. Conduziu tantos motivos de pensamento contra si mesmo que frequentemente sua obra deixa a impressão de uma dissonância, crítica que eu mesmo lhe fiz em minha tese de doutorado, que intitulei “limites e dissonâncias da razão comunicativa”. Limite também foi uma noção que utilizei porque Habermas conduz aqueles motivos antimetafísicos do pensamento contra si mesmo até o limite, isto é, não ao ponto do inaceitável. O que ele se recusou a fazer foi permitir que qualquer um desses motivos fosse alçado a uma figura totalizadora que sufocasse a autocompreensão dos seres humanos como seres racionais e autônomos.

Mesmo admitindo que estamos sempre situados em contextos de sentido, não admitiu um contextualismo forte, o que implicaria negar que, quando falamos, nossa pretensão, isto é, a performance que realizamos ao falar, ultrapassa contextos. Quando alguém dá uma ordem a

alguém, e este repele essa ordem como ilegítima, mesmo que falante e ouvinte não tenham à sua disposição todas as razões para dirimir a questão de uma vez por todas, o modo como falamos levanta uma pretensão de validade que é universal. A universalidade, portanto, não está no conteúdo, mas na performance da fala, na pretensão levantada. Quando dizemos a alguém “você não tem o direito de fazer isso”, não estamos dizendo apenas que ele está num contexto histórico que não permite isso, ou que ele não dispõe de todas as razões para isso, estamos, a despeito da nossa situacionalidade, supondo que deve haver um ponto para além do discurso em que aquilo *podia* ser resolvido. Não estamos apenas dizendo “sua norma é ilegítima porque a nossa época não concorda com isso ou a maioria das pessoas não concorda com isso”, estamos também dizendo “sua norma é ilegítima” pura e simplesmente, como se estivéssemos em condições metafísicas de argumentação, embora saibamos que não estamos. Mas de fato nós *agimos* assim, quando associamos às nossas frases a pretensão de que são corretas, verdadeiras, sinceras ou inteligíveis. Quando queremos que uma frase seja verdadeira, o discurso já está apontando para além do discurso, o que ele chamou de “transcendência a partir de dentro”, em contraposição à transcendência para este mundo.

Portanto, mesmo assumindo as premissas de que a linguagem, na qual a razão se encontra encarnada, é sobretudo o modo como empregamos frases em dados contextos, é possível verificar que o modo como empregamos frases com pretensões indica que assumimos o pressuposto da universalidade. Isso não significa que está à nossa disposição descobrir qual norma é realmente universal e qual forma de racionalidade está decidida de uma vez por todas, significa apenas que não podemos deixar de levantar pretensões de universalidade quando nos comunicamos com alguém. A universalidade e a racionalidade são, portanto, uma *performance* que realizamos. Assim, a racionalidade (e sua universalidade) não está nos céus das ideias ou na cabeça de algum filósofo, mas está corporificada no nosso modo de interação social e linguística, principalmente quando precisamos coordenar ações com os outros.

Deste modo, além disso, fica claro que há uma irracionalidade no cerne da racionalidade técnica, que o domínio da natureza implica também uma automutilação psíquica, nas formas de repressão da nossa própria natureza interna, seja como inibição de nossa espontaneidade expressiva seja como objetivação e controle técnico de nós mesmos via indústria da cultura, mas essa dialética não atinge a racionalidade propriamente comunicativa. Pois, quando nos comunicamos com alguém, precisamos abandonar a atitude técnica. Se

desconfiamos que alguém está se comunicando conosco a fim de nos manipular, deixamos imediatamente de nos engajar nessa interação. Só continuamos a conversar com alguém quando supomos que a outra pessoa não está escondendo suas intenções. A comunicação exige sempre que o outro seja fim e não meio, para falar nos termos de Kant.

Mesmo quando admitimos que ciência e técnica, por isso, são ideológicos, e que variadas formas de saber estão associadas a mecanismos de poder, ainda assim nenhuma dessas figuras de pensamento pode ser totalizada sem implodir a nossa compreensão de nós mesmos como seres racionais e autônomos. Mais do que isso, quando totalizamos alguma figura de pensamento antimetafísico, recaímos em uma metafísica invertida. E essa autocontradição Habermas denunciou nos pensadores ditos pós-modernos como uma contradição performativa.

Se eu assumir que tudo não passa de contexto, como poderei considerar verdadeira a filosofia que diz isso, uma vez que ela também não passa de contexto? Se tudo é apenas uma racionalidade técnica que no fundo é irracional, como poderei dizer em que consiste a vida deformada por essa racionalidade ou admitir sequer que essa vida existe? Pelo menos Adorno e Horkheimer foram consistentes em reconhecer que sua empresa teórica era uma petição de princípio. Mesmo assim, foram adiante com ela. Os pós-modernos, contudo, não assumem a petição de princípio e nem se incomodam com o fato de cometerem uma performance contraditória. Pois, se tudo são apenas relações de poder, sou obrigado a considerar a própria filosofia que diz isso uma relação de poder entre outras.

Que então fique claro: não é que Habermas não leva em consideração todas essas contribuições dos principais pensadores do século XX. Pelo contrário, ele as leva seriamente em consideração. Até o limite. Apenas se recusa a assumir uma figura totalizadora de qualquer uma dessas filosofias. Assim, há contexto sem contextualismo, relatividade às formas de vida sem relativismo, crítica da razão sem irracionalismo, crítica do poder sem hegemonismo, e assim por diante. Pois todas essas contribuições valiosas do pensamento se perdem quando totalizadas, e se tornam uma forma de metafísica e da filosofia primeira precisamente ao tentarem ser antimetafísicas. Elas são, além de tudo, vítimas de um monologismo da reflexão, uma tentativa de capturar uma espécie de verdade ou de antiverdade filosófica sem passar pelo crivo da interação com os outros. A racionalidade, frágil e pós-metafísica, que nos resta, está precisamente no modo como nos comunicamos uns com os outros, não no modo com pensamos quando estamos sozinhos.

E, no entanto, aparentemente essa filosofia ficou para trás como emblema de um idílio e de um sonho. O hegemonismo parece ter vencido. Acordamos daquele sonho cor de rosa da democracia e do estado de bem-estar social – modelo que, reconheçamos, é sobretudo europeu – e não podemos deixar de nos engajar, dizem, na guerra digital. Esse hiper-realismo político da filosofia, porém, tem muitos problemas. Ele representa, antes de tudo, um derrotismo diante da técnica, mais do que uma consciência filosófica – o que seria bastante compreensível e desejável – dos limites da racionalidade ocidental-europeia e da argumentação.

Não foi o fascismo que descobrira, já na década de 1930, o imenso potencial dos meios de comunicação de massa, nos discursos do *Führer* transmitidos pelo rádio, e da estética *Kitsch*? E não foi também ele que descobriu, em nossa época, o potencial da internet e das mídias sociais? À parte alguns estados totalitários de esquerda, não foi a esquerda que nas democracias ocidentais começou a passar notícias falsas e teorias conspiratórias. Esse também não foi um movimento espontâneo das pessoas que agora, com os smartphones nas mãos, finalmente tiveram acesso a um conhecimento antes confinado aos especialistas. Muito pelo contrário. O fenômeno da guerra digital, das notícias falsas e teorias conspiratórias, é claramente um projeto de engenharia social.

Foi Gianroberto Casaleggio, um especialista em marketing digital, que procurou o comediante Beppe Grillo em 2005 para ser o avatar do seu projeto político-tecnológico de guiar as preferências dos eleitores-consumidores na Itália. Foi um dos primeiros a perceber que na internet notícias de corrupção e que alimentavam o ressentimento e o ódio geravam engajamento, e pensaram em afluir esse engajamento para determinadas figuras políticas populistas. Eram os primórdios do que vivemos hoje. Casaleggio, assim como Steve Bannon e outros, são antes de tudo especialistas em tecnologia ou, para usar a expressão de Giuliano Da Empoli, “engenheiros do caos”. E o que nos dizem os supostos democratas? Que essa estratégia tem de ser aprendida e praticada? Que o tempo da racionalidade passou? Ou assumiremos o desafio de pensar, por meios constitucionais e democráticos – gostaria de enfatizar esse ponto – as maneiras de disciplinar a interação nessas novas mídias?

Nesse sentido, é importante recuperar o pano de fundo contra o qual ganhou forma a filosofia de Jürgen Habermas. Sua primeira obra de maior influência, de 1962, *Mudança estrutural na esfera pública* (Tempo Brasileiro, 2003), é uma reconstrução histórica da distinção público *versus* privado. Assinalo dois momentos-chave dessa reconstrução. Em

primeiro lugar, a formação de uma esfera pública de intelectuais na Inglaterra e na Prússia do século XVIII. Embora, nesse contexto, nem todos os cidadãos pudessem dar opiniões sobre os atos do governo, os professores universitários tinham não só o direito, mas também o dever de constituir um fórum público crítico, o que exigia da autoridade política legitimar-se diante da opinião pública. Temos, a respeito desse contexto, os intrigantes testemunhos de Kant em obras como *O Conflito das faculdades* e *A religião nos limites da simples razão*. Essa colaboração qualificava o debate entre os representantes do povo no poder legislativo. Tal modelo de democracia, se bem que representativa, tinha a vantagem de estar sempre munida com os melhores argumentos da classe intelectual. Se, por um lado, a alfabetização universal é obviamente desejável, esse modelo nos mostra as dificuldades a que segue exposta uma esfera pública de não-especialistas, ou um modelo de democracia direta que ultrapassa o instituto do voto e da escolha dos representantes do povo e se imiscui na variedade dos assuntos públicos – principalmente em um país falho em educação como o Brasil. Sobre isso, vale recordar a seguinte passagem de Giuliano Da Empoli sobre o que chama de partidos-algoritmo:

Antes de tudo, o Movimento 5 Estrelas tem uma vocação explicitamente totalitária, no sentido em que procura representar não uma parte, mas a totalidade do “povo”. Casaleggio-pai não concebeu seu movimento como um partido destinado a se integrar ao jogo – ultrapassado, em sua ótica – da democracia representativa, mas como um veículo destinado a conduzir a Itália a um novo regime político: a democracia direta, na qual os representantes dos cidadãos desaparecem porque são os cidadãos, eles próprios, que tomam as decisões. Isso se dá através de um processo de consulta on-line permanente, extensível a todos os domínios da vida social (...) O partido-algoritmo (...) tem por único objetivo satisfazer de modo rápido e eficaz a demanda de consumidores políticos.⁹

O segundo movimento-chave de transformação dessa esfera pública assinalada por Habermas na década de 1960, é o advento dos meios de comunicação de massa, agora já no século XX. O cidadão, antes engajado em uma atitude politicamente ativa, isto é, em um debate crítico-racional – ainda que isso significasse sobretudo uma classe de intelectuais públicos – torna-se consumidor de material jornalístico e literário, e a cultura se torna uma mercadoria, alienando-se daqueles momentos cuja recepção “exige uma certa escolarização”¹⁰ e deslocando o cidadão para uma atitude política passiva. “O mundo criado pelos meios de comunicação de massa”, dizia Habermas na década de 1960, “só na aparência ainda é esfera

⁹ DA EMPOLI, Giuliano. *Os engenheiros do caos*. São Paulo: Vestígio, 2021, p.65-6

¹⁰ HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p.196

pública”¹¹. Em relação a isso, Da Empoli nos chama atenção para o fato de que, por trás do objetivo de promover uma democracia digital, os partidos-algoritmo, como o Movimento 5 Estrelas na Itália, “faz suas escolhas na mais absoluta obscuridade. O site sobre o qual se baseia toda a vida do partido pertence a uma associação blindada e administrada por uma empresa privada, que tem o mesmo presidente da agremiação [partidária a.g.]. Nem os códigos nem qualquer elemento que sirva ao funcionamento da plataforma são públicos”.¹²

Outro aspecto crucial do pano de fundo contra o qual a obra de Habermas se forma é a Alemanha do pós-guerra. Isso pode ser visto sobretudo na obra “Perfis filosófico-políticos” (*Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1971, infelizmente sem tradução em português), que se destinam a investigar o espírito da interpretação histórico-política dos mandarins alemães, entre os quais Heidegger é a figura emblemática. Também a partir daí Habermas começa a se afastar da primeira geração da Escola de Frankfurt principalmente ao se ocupar cada vez mais da filosofia do direito e das instituições democráticas, que pareciam aos teóricos da primeira geração um resquício burguês. Baseio-me neste pano de fundo para concluir este texto com um breve comentário sobre os modos distintos como Alemanha e Brasil reagiram ao desafio de disciplinar as novas tecnologias.

Na Alemanha, entrou em vigor em 2018 a *Netzwerkdurchsetzungsgesetz* (*Lei de execução das redes sociais*), que ficou conhecida popularmente como Lei do Facebook ou Lei do discurso de ódio. Segundo essa lei, qualquer plataforma que possua mais de 2 milhões de usuários deve fornecer ferramentas de denúncia sobre conteúdo ilegal na rede e oferecer um serviço transparente de gestão de reclamações. Uma postagem denunciada como discurso de ódio deve ser analisada imediatamente e, se for o caso, excluída em até 24 horas ou 7 dias em casos que exijam maior análise. As multas aplicadas aos provedores podem chegar a 50 milhões de euros – o que inclusive tem sido denunciado como desproporcional. Além disso, plataformas que recebem mais de 100 reclamações por ano têm de apresentar relatórios semestrais de transparência, não só sobre discursos de ódio, mas também sobre notícias falsas e desinformação. A lei tem gerado bastante controvérsia, sobretudo em virtude do clássico dilema entre dois direitos fundamentais, a saber, a proteção contra discursos de ódio, que se fundamenta na dignidade da pessoa humana, e o direito à liberdade de expressão. Está claro, no entanto, que o legislador alemão, diante desse dilema, preferiu conferir maior peso à

¹¹ Ibidem, p.202

¹² DA EMPOLI, op.cit., p. 64

dignidade da pessoa humana contra discursos de ódio, mesmo que isso signifique assumir um maior risco para a liberdade de expressão. Acredito que essa circunstância se explica pelo histórico alemão com a matéria. O regime totalitário vivido pelo país nas décadas de 1930 e 1940, baseado sobretudo em ódio racial e nos abusos da liberdade de expressão, explica porque combater discursos de ódio – eventualmente também gerados por notícias falsas, desinformação e teorias conspiratórias – é uma prioridade para a sociedade alemã.

No Brasil, o contexto é bem distinto. O regime de exceção de vivemos durante a Ditadura Militar iniciada em 1964 ficou caracterizado sobretudo como um regime de censura. O legislador da Constituição de 1988 quis priorizar, portanto, em vários dos seus dispositivos, a garantia do direito à liberdade de expressão, sobretudo em relação a qualquer possibilidade de censura prévia. O chamado Marco Civil da internet, sancionado pela presidenta Dilma Rousseff em 2014, tem, no entanto, até hoje um de seus artigos sob profundo debate e declarado tema de repercussão geral em relatório do ministro Dias Toffoli em 2018. O Artigo 19 do referido Marco Civil reza que:

“Art. 19. Com o intuito de assegurar a liberdade de expressão e impedir a censura, o provedor de aplicações de internet somente poderá ser responsabilizado civilmente por danos decorrentes de conteúdo gerado por terceiros se, após ordem judicial específica, não tomar as providências para, no âmbito e nos limites técnicos do seu serviço e dentro do prazo assinalado, tornar indisponível o conteúdo apontado como infringente, ressalvadas as disposições legais em contrário”¹³.

Portanto, o legislador brasileiro entendeu que o provedor ou administrador da mídia social não deve assumir o papel de julgar a legalidade de conteúdos gerados por usuários, pois isso constituiria censura prévia, devendo tal julgamento ser realizado exclusivamente pelo poder judiciário. Contudo, a 2ª Turma Recursal Cível do Colégio Recursal de Piracicaba/SP, em 2015, declarou a inconstitucionalidade do referido artigo, responsabilizando o Facebook pela omissão de excluir um perfil falso de uma dona de casa, mesmo depois de ficar constatada e irregularidade¹⁴. A matéria ainda não foi concluída pelo STF, mas é certo que temos diante de nós um imenso desafio. Em julho de 2019 o Escritório Federal de Justiça alemão reclamou especialmente da falta de transparência na gestão das reclamações sobre conteúdo ilegal por parte do Facebook. Se, por um lado, a simples censura poderia agravar o problema, reforçando a narrativa de Ditadura, é certo que as plataformas não são apenas veículos de transmissão e difusão, mas também de *promoção* de determinados conteúdos via

¹³ https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112965.htm

¹⁴ <https://irisbh.com.br/constitucionalidade-do-art-19-do-marco-civil-responsabilidade-de-intermediarios-examinada-pelo-stf/>

engajamento, e estes são potencializados pelo ódio, pela conspiração e pela falsidade. As plataformas, portanto, precisam ser transparentes e responder por essas estratégias de promoção, que são antes tecnológicas do que comunicativas¹⁵.

Nesse momento, temos o desafio de exercer uma maior imaginação institucional para pensar em soluções efetivas, constitucionais e democráticas do problema. Nesses termos, parece-me que a filosofia de Habermas permanece atual como paradigma de uma racionalidade da comunicação orientada juridicamente. Despedir a racionalidade da comunicação e nos curvarmos aos algoritmos e ao jogo dos afetos que eles instigam, me parece estar longe de ser um caminho satisfatório. Certamente isso exigiria atualizar a filosofia de Habermas sob vários aspectos, que mencionarei aqui apenas de passagem.

Sua obra encontra, ela própria, interessantes limites colocados pelo problema da sinceridade subjetiva, que não pode ser resgatada com argumentos. O debate atual sobre virtudes epistêmicas parece ser conveniente quanto a isso. Seu modelo de racionalidade e modernidade talvez seja, de fato, excessivamente europeu, devendo ser completado pelas discussões sobre modernidades periféricas e por outras contribuições da epistemologia social. Mas esse é precisamente o desafio de uma filosofia que, mesmo levada às suas circunstâncias-limite, não desistiu da racionalidade e da autocompreensão dos seres humanos como livres, autônomos e, sobretudo, responsáveis.

¹⁵ Nesse sentido, afasto-me das últimas conclusões da interessante tentativa de Júlia Cavalcante em: *O fenômeno da desinformação como desafio democrático*: um estudo à luz da doutrina de Jürgen Habermas. 2019. 87 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito), Universidade de Brasília, 2019.

VIRTUDE E CRUELDADA EM MONTAIGNE

Ana Paula Manoel Felipe¹⁶

Resumo: Este texto propõe-se a analisar o ensaio 3 do livro II de *Os ensaios* intitulado “Da crueldade”. Montaigne desenvolve sua argumentação acerca da virtude evidenciando a distinção entre o bom e o virtuoso. Destacam-se tipos de disposições morais, dentre elas a disposição moral do hábito, que é alcançada por meio do exercício da virtude. A virtude do conflito, que pressupõe uma dificuldade na tomada de decisão, e a disposição moral concedida pela fortuna, referente as condições impostas pela vida. Por fim, ele defende que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte, o que evidencia uma grande sensibilidade dado o contexto histórico e religioso do século XVI. Ao longo do artigo são feitas algumas comparações do pensamento de Montaigne com La Bruyère, Schopenhauer, Marx, Sêneca, Cícero e Matias Aires.

Palavras-chave: Virtude. Conflito. Crueldade. Morte. Libertação.

Abstract: This text aims to analyze the essay "On Cruelty" from Book II of Montaigne's Essays. Montaigne develops his argument about virtue by highlighting the distinction between the good and the virtuous. Different types of moral dispositions are emphasized, including the moral disposition of habit, which is achieved through the exercise of virtue. The virtue of conflict, which presupposes difficulty in making decisions, and the moral disposition granted by fortune, concerning the conditions imposed by life, are also highlighted. Lastly, Montaigne argues that true evil is cruelty, rather than death, which demonstrates great sensitivity given the historical and religious context of the 16th century. Throughout the article, some comparisons are made between Montaigne's thoughts and those of La Bruyère, Schopenhauer, Marx, Seneca, Cicero, and Matias Aires.

Keywords: Virtue. Conflict. Cruelty. Death. Liberation.

Introdução

Montaigne intitula “Da crueldade” o ensaio 3 do livro II de seus *Ensaio*s, o que nos induz a pensar que esse título definiria o tema central do texto. Porém, pode-se dizer que o

¹⁶ Graduanda em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. Email: ana.paula.manoel@uel.br.

ensaio se ocupa em grande medida com o tema da virtude. Destacam-se 3 tipos de disposições morais, a disposição moral baseada no conflito, a disposição moral do sábio que possui uma elevação tal que não necessita mais do conflito para as tomadas de decisão, e a disposição moral concedida pela fortuna. No século XVI, a crueldade era muito comum, devido às guerras civis, tendo em vista o contexto histórico e religioso da época. Montaigne ocupa-se em defender que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte, pois o fim da existência do indivíduo, muitas vezes, pode significar a libertação dos males de uma vida que não vale a pena ser vivida. Em um tempo em que a crueldade era um vício tão comum, Montaigne se destaca por sua crítica e por sua sensibilidade, a qual segundo Pierre Villey¹⁷ é caracterizada por uma de suas principais qualidades. Em suas observações introdutórias Villey considera que Montaigne apresenta 3 concepções de virtudes, no entanto, o termo disposição moral¹⁸ parece ser mais preciso nesse caso, pois não se trata de maneira restrita de 3 tipos de virtudes, mas sim 3 tipos de disposições morais que a depender do hábito, do conflito ou da fortuna fornecem condições para o indivíduo se tornar virtuoso.

Distinção entre bom e virtuoso

Montaigne inicia o ensaio “Da crueldade” apontando a diferença entre a virtude e as inclinações para a bondade, que nascem em nós. Dessa maneira, as almas bem ajustadas, as boas pessoas, aparentam ser iguais às virtuosas, porém, enfatiza-se a distinção entre uma pessoa boa e uma pessoa virtuosa, que consiste no seguinte: uma boa pessoa, quando é ofendida, menospreza doce e tranquilamente as ofensas de seu agressor, enquanto o sujeito virtuoso se arma com a racionalidade contra o furioso apetite de vingança e não é abalado por suas ofensas. Portanto, a virtude parece residir no sentimento de conflito que atinge o indivíduo virtuoso, que, não por meio da bondade, mas, sim por meio da razão não se abala pelo mal que o atingiu. Sendo assim, “aquele agiria bem, e este virtuosamente: uma ação poder-se-ia dizer bondade; a outra, virtude, pois parece que o nome virtude pressupõe dificuldade e oposição, e que ela não pode se exercer sem combate” (MONTAIGNE, 2006, p. 136).

Deus parece um bom exemplo que justifica a definição de virtuoso. Para Montaigne, chamamos Deus de bom, de forte e de justo, mas não o chamamos de virtuoso, pois seus atos

¹⁷ Pierre Villey faz breves observações introdutórias aos capítulos, conforme a edição do exemplar de Bordeaux.

¹⁸ Essa distinção segue de perto as ideias do professor Dr. Aguinaldo Pavão que atua como professor do departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

são todos naturais e sem esforço, logo não existe o conflito necessário que seria fundamental para caracterizar a virtude das ações. Ele cita os filósofos estoicos e epicuristas, que julgavam não ser suficiente possuir uma alma bem assentada, uma alma bondosa e bem ajustada para a virtude, tendo em conta que não é suficiente possuir resoluções e opiniões acima de todas as forças da fortuna, mas é preciso, também, buscar ocasiões que coloquem isso à prova. Desse modo, o conflito é um elemento essencial para a virtude, pois

agir mal era coisa fácil demais e muito covarde, e agir bem quando não houvesse risco era coisa vulgar; mas agir bem quando houvesse risco era o próprio ofício para o homem de virtude. Essas palavras de Meleto representam-nos muito claramente o que eu queria provar: que a virtude rejeita a comodidade como companhia: e que esse caminho fácil, ameno e em suave declive, por onde se conduzem os passos bem ajustados de uma boa inclinação natural, não é o da verdadeira virtude. Ela pede um caminho áspero e espinhoso; quer ter ou dificuldades externas para combater, como a de Meleto, por meio das quais o destino se compraz em interromper o vigor de sua marcha, ou dificuldades internas que lhe são provocadas desordenados e pelas imperfeições de nossa condição. (MONTAIGNE, 2006, p. 138)

A disposição moral alcançada por meio do hábito

Contudo, Montaigne não se contenta apenas com essa explicação de virtude. Em seguida, traz à tona o caso de Sócrates, que, para ele, é a alma mais perfeita de que já teve conhecimento. Sócrates, visto como um sábio por toda a história da filosofia, não parecia ser abalado ou sofrer qualquer constrangimento pela marcha de sua virtude, no entanto, como pode ser considerado virtuoso se não passa por conflitos? A virtude de Sócrates seria tão elevada que nada poderia abalá-lo? Ou, então, o certo seria dizer que Sócrates não era virtuoso? Montaigne denuncia o que chama de nobre voluptuosidade epicurista que professa aninhar mansamente em seu colo a virtude e divertir-se, pois, ao pressupor que a virtude perfeita reside no conflito e na supremacia da razão, atribuindo como objetivo o rigor e a dificuldade, supõe-se que a virtude que se eleva a ponto de não mais se abalar pelos conflitos e pela dor é menos virtuosa? Assim sendo, “como é que os epicuristas estabeleceram e da qual vários deles nos deixaram por suas ações provas muito seguras?” (MONTAIGNE, 2006, p. 139). A seguir, como complemento para esse pensamento, apresenta-nos o exemplo de Catão:

Quando o vejo morrer e dilacerar as próprias entranhas, não posso contentar-me em crer simplesmente que tivesse então a alma totalmente isenta de inquietação e de pavor, não posso crer simplesmente estivesse mantendo a atitude que as regras da seita estóica lhe ordenavam, tranquila, sem emoção e impassível; na virtude daquele homem havia, parece-me, muita galhardia e vigor para limitar-se a isso. Acredito sem a menor dúvida que ele sentiu prazer e voluptuosidade em uma ação tão nobre e que se comprazeu nela mais do que em outras da sua vida. (MONTAIGNE, 2006, p. 139)

Nesse sentido, Montaigne complementa o caso de Catão afirmando que toda morte é semelhante à sua vida, posto que não nos tornamos diferentes para morrer. Em vista disso, “se me relatarem uma vida de aparência forte, ligada a uma vida fraca, considero que é produzida por uma causa fraca e conforme sua vida” (MONTAIGNE, 2006, p. 140). Dessa forma, visto a tranquilidade da morte de Catão, seria certo qualificar essa facilidade que ele teve ao dilacerar suas entranhas, como menos virtuosa por conta disso? Quanto à morte de Sócrates, sua firmeza, sua perseverança e sua alegria jovial diante de sua condenação, são capazes de tornar sua morte menos virtuosa? Para Montaigne, o exemplo desses dois personagens evidencia que não se trata mais de um tipo de virtude penosa e que eles não necessitam de uma disposição da razão para mantê-la, mas trata-se da essência de suas almas cujo temperamento foi dominado pelo hábito da virtude, tornando-se habitual e natural à virtude, retirando dela a necessidade de conflito.

A disposição moral alcançada por meio do conflito

De acordo com Montaigne, não é menos bela uma alma firme, que impede o nascimento de tentações e luta contra as sementes dos vícios que insistem em instaurar-se, que, mesmo tendo sido surpreendida pelas paixões, luta para detê-las, do que simplesmente ser dotado de uma alma fácil e bondosa, que não se abala por nenhum vício e não se altera por nenhuma paixão. Tendo em vista essa bondade natural, que não sofre empecilhos e tentações, para Montaigne, isso parece tornar um indivíduo inocente, mas não virtuoso, isto é, isento de agir mal, mas não apto o suficiente para agir bem. Essa ideia relaciona-se com o que foi proposto por Cícero em seu texto intitulado “Saber envelhecer”, em que sugere que a velhice se caracteriza como um estado superior à juventude, por livrar o homem das paixões e da volúpia que têm o potencial de corrompê-lo. Entretanto, existe virtude em ser sábio por não possuir nenhuma paixão? O caso da velhice, que livra o homem das paixões, e o caso do sujeito bondoso, que não é tentado pelos vícios por uma inclinação natural, parecem dizer respeito ao mesmo problema.

A sabedoria aparenta residir na tomada de decisão, no conflito, no exercício de lutar contra as paixões, então como pode ser sábia uma decisão sem conflito? Penso que a ideia presente em Montaigne, assim como em Sêneca, de que se abster dos vícios é mais fácil do que os moderar, concerne à sabedoria e à virtude que se praticam no hábito da moderação. No caso da abstenção, não é necessária tamanha reflexão ou tamanho conflito na tomada de

decisão, pois, assim como o velho não é tentado pelas paixões, o bondoso não é tentado pelos vícios, conseqüentemente agir corretamente parece exigir menos esforço de cada um, bem como menos virtude.

A disposição moral concedida pela fortuna

Posteriormente, Montaigne dedica espaço para uma descrição sobre si mesmo e sobre o mérito de suas próprias virtudes. Ele descreve que, muitas vezes, o que seus amigos chamavam de prudência, ao retratá-lo, não passava de sorte, do mesmo modo que apontavam como superioridade de coragem o que não era mais do que superioridade de discernimento, ao passo que atribuíam um título por outro, ora em seu prejuízo, ora em seu benefício. Reconhece que ele mesmo não chegou ao mais alto grau de excelência, em que a virtude se faz um hábito, e reconhece que “minha virtude é uma virtude – ou inocência, para dizer melhor – acidental e fortuita” (MONTAIGNE, 2006, p. 143). Montaigne admite que o motivo para não se render aos vícios tem mais relação com seu destino do que com sua razão, pois sugere que os costumes têm um papel importante em sua formação e justifica isso afirmando o seguinte: “Direi uma coisa monstruosa, mas mesmo assim vou dizê-la: com isso em muitas coisas encontro mais contenção e disciplina em meus costumes que em meu pensamento, e minha concupiscência menos dissoluta que minha razão (MONTAIGNE, 2006, p. 144)”. Relata que os excessos em que se viu mergulhado não foram dos piores e que os condenou dentro de si, pois seu discernimento não se viu contaminado por eles. Todavia, reconhece que possuía pouquíssima resistência aos vícios, se esses tivessem sido um tanto mais assíduos, temia não ter conseguido moderá-los.

Montaigne prossegue o texto fazendo uma crítica à opinião dos estoicos que dizem que o sábio, quando age, age por meio de todas as suas virtudes juntas. Contudo, tendo isso em mente, ao extrair uma consequência paralela de que, quando o pecador peca, ele peca por todos os vícios juntos, Montaigne afirma que com base em sua experiência, sente o contrário, bem com o que “são sutilezas aguçadas, insubstanciais, em que a filosofia às vezes insiste” (MONTAIGNE, 2006, p. 146). Segundo Montaigne, o ser humano não é necessariamente uma coisa só, “eis por que, quando se julga uma ação específica é preciso considerar várias circunstâncias e o homem todo que a produziu, antes de batizá-la” (MONTAIGNE, 2006, p. 143). Ele cita Aristóteles em defesa da tese de que um homem prudente e justo pode ser, ao mesmo tempo, intemperante e incontinente.

Montaigne ressalta que, o que tem de bom, possui pelo acaso de seu nascimento, não recebeu de lei nem de nenhum preceito ou aprendizagem. O que penso ser um pouco confuso, já que o costume parece ser fundamental para Montaigne, no entanto ele diz que a inocência que existe nele é uma inocência nativa, ou seja, inata. O que nos faz refletir até que ponto o costume pode ter papel relevante na formação do ser humano.

Segue dizendo que, entre outros vícios, tanto por índole como pela razão abomina ferozmente a crueldade, sendo ela o extremo de todos os vícios. Alguns utilizam o argumento de que a crueldade é totalmente viciosa e desarrazoada e que, quando o ser humano é tomado por ela, nem mesmo a razão pode vencê-la. Não obstante, Montaigne adverte que é preciso enrijecer e fortalecer a alma contra essa inclinação, não podemos nos render à crueldade, caracterizada como um dos piores vícios da humanidade.

O mal da crueldade

Montaigne mostra certa sensibilidade diante das aflições dos outros, narra que “facilmente choraria para fazer companhia se, por qualquer motivo que seja, eu conseguisse chorar” (MONTAIGNE, 2006, p. 148). Menciona que dificilmente chora pelos mortos, antes os invejaria, uma vez que quem está morto não necessita de pena, mas, sim, os moribundos, que vivem em condições miseráveis. A morte não é vista como digna de pena, não parece ser considerada propriamente um mal, e isso se confirma em *Os Ensaíos*, livro II, capítulo 3, no qual expressa certa consideração pela morte voluntária e afirma que o ser humano possui a chave para a libertação dos males que lhes foram impostos por meio do suicídio. A morte autoimposta revela-se mais vantajosa quando a vida impõe um estado em que viver torna-se pior do que encarar a própria morte. É fraqueza ceder aos males, porém é loucura alimentá-los cegamente. Se a vida é dura demais e os sofrimentos se tornam insuportáveis, não existem motivos para queixas sobre sua condição, pois a morte é a chave para a libertação de todo mal.

É como se diz, que o sábio vive tanto quanto pode; e que o presente mais benéfico que a natureza nos deu, e que nos tira toda razão de queixar-nos de nossa condição, é ter nos deixado a chave para a libertação. Ela estabeleceu apenas uma entrada para a vida, e cem mil saídas. (MONTAIGNE, 2006, p. 30)

Tendo isso em vista, o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte. Montaigne menciona que os selvagens não o ofendem tanto por praticarem canibalismo, mas aqueles que perseguem e torturam por mera ira, estes, sim, são condenáveis. Ao tratar-se de justiça, tudo

que vai além da morte simples parece-lhe meramente crueldade. Cita o exemplo de um soldado prisioneiro que, ao avistar pela janela de sua prisão uma construção sendo desenvolvida para a sua execução, perante de um público fervoroso, supôs que seria cruelmente torturado na frente de todos. Diante do desespero iminente da tortura, tentou se matar usando um prego enferrujado, mas falhou em sua tentativa. Ao verem o prisioneiro machucado, os guardas apareceram e contaram-lhe sua sentença, que era ter a cabeça cortada. Imediatamente, ele se alegrou, infinitamente agradecendo aos juizes pela brandura de sua pena, pois queria matar-se pelo horror de uma pena mais cruel, e viu o degolamento como um alívio em face do medo das infinitas técnicas de tortura usadas nos prisioneiros em sua época.

Ao encontro disso, La Bruyère em seu livro *Caracteres*, relata em tom irônico que a tortura é uma invenção maravilhosa, se o intuito for perder um inocente de saúde fraca e salvar um culpado que nasceu robusto. Por meio da tortura, um indivíduo fraco pode ser forçado a confessar um crime que não cometeu por desespero em não suportar a dor que lhe é imposta, da mesma forma que um indivíduo que possui maior força para aguentar os empecilhos físicos jamais admitiria seu crime e talvez preferisse ser levado à morte por meio dos ferimentos do que assumi-lo. De toda maneira, a tortura não parece um meio seguro, muito menos eficaz, de se conseguir alcançar a verdade.

Levando em conta meios para a punição, Montaigne aconselha que um bom exemplo de rigor para manter o povo no dever é exercer contra os cadáveres dos criminosos as punições, e não contra os copos vivos, pois vê-los serem queimados e esquartejados tocaria o vulgo quase tanto quanto se atentassem contra os vivos, portanto a crueldade é menor. Esse método de atentar contra o corpo morto como forma de punição é bem conhecido na história, principalmente no que se refere aos casos de suicídio, porquanto um dos meios de punição para quem se matasse seriam os atentados contra seu cadáver, com o objetivo de desestimular o potencial suicida a cometer o ato. Em contrapartida, Schopenhauer, no §157 de os *Parerga*, defende que,

se a justiça criminal condena o suicídio, isto não constitui nenhum argumento eclesiástico válido e além disso é definitivamente ridículo: pois qual o castigo pode assustar aquele que busca a morte? – quando se pune a tentativa de suicídio, é a inabilidade que a fez falhar que se pune. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 166)

Nessa acepção, em uma perspectiva social um pouco distinta, Karl Marx, em seu texto *Sobre o suicídio*, denuncia as medidas infantis e atroztes que foram inventadas para tentar combater o suicídio, baseadas no medo de punição do corpo após a morte e na reputação da

família, que permanece no mundo após a partida do suicida. Ele diz “que importam à criatura que deseja escapar do mundo as injúrias que o mundo promete a seu cadáver? Ela vê nisso apenas uma covardia a mais da parte dos vivos” (MARX, 2006, p. 27-28).

O conselho de Montaigne em favor do atentado contra os cadáveres como modo de diminuir a crueldade é, de alguma maneira, interessante, se partimos do princípio de que é melhor torturar um corpo morto do que um corpo vivo, porém, esse atentado ao cadáver não parece consistir em um motivo bom o suficiente para convencer um potencial suicida que tenha um motivo excepcionalmente forte para atentar contra a sua vida, tal qual não parece ser suficiente para convencer um criminoso que está convicto do crime que pretende cometer de que é melhor desistir do ato por medo da punição.

Em contrapartida, Sêneca em seu *Tratado sobre a clemência*, defende que o vício da clemência é a compaixão. Entende-se como clemência a temperança de espírito de quem tem o poder de castigar ou a brandura de um superior perante um inferior ao estabelecer uma penalidade. Sendo assim,

é mais seguro propor muitas definições para que uma só não contenha pouco conteúdo e, como eu diria, sua conceituação se perca. Pode-se dizer desta maneira: é a inclinação do espírito para a brandura ao executar a punição. (SÊNECA, 2013, p. 45)

A clemência parece um conceito muito próximo do que se entende por compaixão, mas Sêneca destaca a importante distinção entre esses dois conceitos. Os inexperientes julgam que a severidade é o oposto da clemência, mas segundo ele, jamais uma virtude é contrária a outra virtude. Logo, entende-se que o oposto da clemência é a crueldade, que nada mais é do que a dureza de alma ao executar punições. Sêneca define como cruéis aqueles que possuem motivos para punir, mas não tem nenhuma medida em praticar a punição, isto é, conclui-se que a crueldade é uma inclinação do espírito para coisas particularmente duras, o papel da clemência é repelir justamente essa inclinação. Parece razoável considerar que existe clemência no atentado contra o corpo morto, sugerido por Montaigne, e que a crueldade é vista na desmedida prática de torturar uma pessoa ainda viva que não pode se defender.

Dando prosseguimento à reconstrução do ensaio 3 do livro II, vale mencionar que Montaigne manifesta grande sensibilidade com a crueldade contra os animais, declara o quanto lhe é desagradável presenciar a perseguição e o abate de um animal inocente e sugere que as índoles sanguinárias relativas aos animais são a prova de uma propensão natural para a crueldade, defendendo que a própria teologia ordena-nos benevolência com eles.

Corroborando esse pensamento, em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer propõe que a compaixão pelos animais está profundamente relacionada com a bondade de caráter, quer dizer, quem é cruel com os animais não pode ser caracterizado como um bom ser humano.

Sua reflexão acerca dos animais está presente, também, no ensaio 12 do livro II intitulado “*Apologia de Raymond Sebond*”, no qual apresenta uma crítica às três vaidades do homem, conhecidas como vaidade antropocêntrica, que corresponde à não superioridade do homem em relação aos animais que o cercam; vaidade da ciência, que se refere à ciência que o homem valoriza equivocadamente e; por fim, vaidade da razão como instrumento da ciência. Logo, não somente apenas os animais merecem respeito, mas esse certo sentimento de dever geral igualmente é atribuído à natureza, pois “há um certo respeito e um dever geral de humanidade que nos ligam não apenas aos animais que têm vida e sentimento, mas até mesmo às árvores e às plantas” (MONTAIGNE, 2006, p. 155). Matias Aires, assim como Montaigne, em seu livro *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, critica a vaidade do ser humano, denuncia que a crueldade não surge apenas de um ânimo animalesco e irracional, mas enxerga a crueldade como fruto da vaidade humana, destacando o erro de se considerar a compaixão uma fraqueza, enquanto a inumanidade presente na crueldade é o que realmente parece possuir valor.

A crueldade nem sempre vem de um ânimo bárbaro e feroz; muitas vezes é um monstro que nasce da vaidade; considere-se o punhal cravado em um coração que ainda palpita, e donde o sangue que sai e vai regando a terra, ali se congela em parte, aqui ainda corre sumando, e cheio de espírito e calor; finalmente considera-se um cadáver agonizante, e convulsivo, e donde as feridas umas sobre as outras apenas mostram lugar livre de golpe; tudo forma um espetáculo horroroso: o tirano que é o mesmo executor da crueldade, por mais que no semblante inculque um aspecto duro, interiormente se estremece, e se não mostra que se aflige, é porque o anima contra o pavor que a natureza inspira. Ideou a vaidade ser a tirania um atributo do poder: que mais é necessário para que os homens queiram medir a grandeza do poder pelo excesso, e proporção da tirania? Até nos desvanecemos da mesma barbaridade: chamamos à compaixão fraqueza, e à inumanidade valor. (AIRES, 1993, p. 58)

Ao mencionar que nem sempre a crueldade parte de um ânimo feroz, mas que ela também pode nascer da vaidade, ele não deixa claro se essa crueldade bárbara é inata ao homem, nem ao menos se ela tem papel relevante no desenvolvimento dessa outra crueldade que nasce da vaidade do ser humano.

Conclusão

É impressionante pensar que, em pleno século XVI, em um período marcado por guerras civis, escravidão e exploração, Montaigne demonstrava tanta sensibilidade tanto para com os animais, como para com os homens. O ensaio explorado em questão demonstra a preocupação de Montaigne em pensar sobre 3 tipos de disposições morais: 1) A referente ao hábito que é conquistada pelo exercício de práticas virtuosas até alcançar um grau em que o sujeito não possui mais conflito em suas tomadas de decisão, pois atingiu um nível em que ser virtuoso já se tornou um hábito, como no caso do tão amado Sócrates que é um modelo para Montaigne. 2) A disposição moral alcançada por meio do conflito salienta a grande diferença entre ser bom e ser virtuoso, pois o homem bom não é tentado pelo conflito, as suas boas ações são tomadas de maneira espontânea sem possuir a tentação encantadora de suas paixões. Logo, uma ação boa por natureza é diferente de uma ação virtuosa, tendo em vista que a virtude parece pressupor uma tomada de decisão em que o indivíduo é tentado a cometer uma ação ruim, porém se inclina a superar as tentações que lhe atingem e opta por executar a boa ação. A virtude está em ser tentado pelo mal e não cair na tentação optando pela saída mais honrosa para o problema. 3) Em contrapartida, a disposição moral concedida pela fortuna, que Montaigne confessa possuir, tem relação com a sorte que a vida lhe impõe, algo que não o ser humano não controla. Montaigne destaca que se fosse tentado em maior grau por suas paixões ao longo da sua vida, teria sucumbido aos vícios por conta de seu temperado. Sendo assim, ele sugere que a fortuna é responsável por grande parte de suas virtudes, pois não foi colocado à prova por meio do conflito em tão grande medida a ponto de sucumbir aos vícios aos quais era propenso.

Por fim, Montaigne defende que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte. O argumento de libertação dos males proporcionado pela morte está presente também em outros ensaios, como no ensaio 20 do livro I intitulado “Que filosofar é aprender a morrer” e o ensaio 3 do livro II, denominado “Costume da ilha de Céos”, que expressam a ideia de que morte é sinônimo de libertação, enquanto viver uma vida que não seja digna é o mesmo que aceitar um tipo de servidão voluntária. Tendo isso em vista, Montaigne se destaca por sua crítica e enorme sensibilidade ao tratar da morte e dos sofrimentos que atingem o homem, como é o caso da crueldade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

- CÍCERO. *Saber envelhecer seguido de A amizade*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2021
- LA BRUYÈRE. *Caracteres*. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala.
- MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais I*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais II*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais III*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. I*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. II*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. III*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Tratado sobre a clemência*. Trad. Ingeborg Braren. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- SÊNECA. *Sobre a ira e sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2014

LEIBNIZ E OS NOVOS ENSAIOS: UMA ANÁLISE ESTRUTURAL E UM EXEMPLO DE CRIAÇÃO

Igor Souza Alves Filho¹⁹

Resumo: O objetivo dessa dissertação foi elaborar uma análise estrutural da obra *Novos ensaios acerca do entendimento humano* do Leibniz, em que há um diálogo com o Locke. Na segunda parte, foi feito um exemplo de criação e uma tentativa de recuperação da força da obra, tomando como referência os livros *Escritura e diferença* do Derrida e *O que é Filosofia?* de Deleuze.

Palavras-chave: Empirismo, Inatismo, Mônada, Consciência, Conceito.

Abstract: The objective of this dissertation was to elaborate a structural analysis of Leibniz's *New Essays on Human Understanding*, in which there is a dialogue with Locke. In the second part, an example of creation and an attempt to recover the strength of the work was made, taking as reference the books *Writing and Difference* by Derrida and *What is Philosophy?* by Deleuze.

Keywords: Empiricism, Inatism, Monad, Consciousness, Concept.

Considerações iniciais

Nessa dissertação, tratei de fazer uma leitura estrutural da obra do Leibniz de título: *Novos ensaios acerca do entendimento humano*, lendo e fichando parágrafo por parágrafo, para acompanhar a estrutura argumentativa do autor. Primeiro foram feitas várias leituras exploratórias do texto para tornar possível a identificação da estrutura da obra, depois foi feita uma leitura analítica, uma exegese, com o acompanhamento do professor. Técnicas que foram aprendidas com a leitura dos textos do Gueroult, Goldschimit e Cossutta²⁰. Na segunda parte do trabalho, foi feito um exemplo de criação, uma tentativa de recuperar a força do texto do

¹⁹ Aluno de licenciatura plena em Filosofia, pela Universidade Federal de Sergipe. Email para contato: igorfilho@academico.ufs.br.

²⁰ Filósofos historiadores utilizados para o aprendizado de técnicas para a realização de uma análise estrutural dos textos de Filosofia.

Leibniz e Locke, com base nas obras *Escritura e diferença* (2009) do Derrida e *O que é a Filosofia?* (2010) do Deleuze.

Na primeira versão da obra *Ensaaios acerca do entendimento humano* em 1689, do Locke, não havia o capítulo XXVII, um diálogo com o bispo Worcester o fez acrescentar esse capítulo. No ano de 1704, Leibniz publica uma obra de título “Novos ensaios acerca do entendimento humano” em formato de diálogo em que há dois personagens: Teófilo (“o amigo de Deus”), que representa o Leibniz e Filaleto (“o amigo da verdade”) que representa a posição do Locke na sua obra.

Para situar o meu leitor, irei descrever a estrutura da primeira parte do trabalho que seguiu a ordem cronológica argumentativa dos autores. No primeiro parágrafo surge a ideia do princípio de distinção, no parágrafo três o princípio de individuação das escolas, no quarto surge o conceito de mônada, no sexto o problema metafísico teológico, o problema da ressurreição dos corpos. A partir do parágrafo dezessete pergunta-se se a consciência acompanha as partes do corpo.

No parágrafo nove surge o conceito de consciência. O parágrafo dezoito recupera do prefácio o conceito de percepções insensíveis, temos os parágrafos quatorze e vinte e dois que possuem afirmações centrais, em que há a reforma do conceito de substância e o juízo final. Os parágrafos vinte, vinte e três e vinte e seis discutem os fundamentos da moral humana, o problema das leis humanas e a justiça divina, respectivamente. E no parágrafo vinte e nove da obra, há um resumo.

O Leibniz constrói um sistema para reformular o conceito de substância que resolve o problema da ética. Em cada parágrafo há o desenvolvimento de um conceito, um fio condutor para a resolução do problema da ética moderna.

Parte 1

No primeiro parágrafo do texto temos o princípio de distinção, o Locke toma como referência o tempo e o espaço, para ele podemos diferenciar uma cadeira da outra porque elas ocupam espaços diferentes ao mesmo tempo, isso é muito próximo do que o Newton fazia. O Leibniz é um opositor do Newton, para ele há um princípio interno que garante uma individuação, existe um princípio de razão suficiente, não há razão para ter duas coisas iguais na natureza.

“Filaleto - Uma ideia relativa das mais importantes é a da identidade ou diversidade. Não achamos nunca e não podemos conceber que seja possível que

duas coisas da mesma espécie existam ao mesmo tempo e no mesmo lugar. Eis por que, quando perguntamos se uma coisa que em um tal tempo existe em um tal lugar; donde se segue que uma coisa não pode ser dois começos de existência, nem duas coisas um só começo com respeito ao tempo e ao lugar. Eis porque, quando perguntamos se uma coisa é a mesma ou não, isso se relaciona sempre com uma coisa que em um tal tempo existe em um tal lugar; donde se segue que uma coisa não pode ter dois começos de existência, nem duas coisas um só começo com respeito ao tempo e o lugar.”
(LEIBNIZ, p.168, 1992)

O Locke é empirista mas não tão individualista como o Leibniz, para o Leibniz tudo é individual à partir de uma determinação interna, não há duas faces iguais no mundo. Leibniz incorpora os parágrafos um e dois do Locke no seu primeiro parágrafo.

“Téofilo - É necessário sempre que, além da diferença de tempo e do lugar, haja um princípio interno de distinção; e embora haja várias coisas da mesma espécie, é todavia verdade que jamais existem coisas inteiramente semelhantes; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação ao que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis entre si. O específico da identidade e da diversidade não consiste, por conseguinte, no tempo e no lugar, embora seja verdade que a diversidade das coisas é acompanhada pela do tempo ou do lugar, visto que acarretam com eles impressões diferentes sobre a coisa. Para não dizer que é antes pelas coisas que se deve discernir um lugar ou um tempo do outro, pois por si mesmo são perfeitamente semelhantes, mas também não são substâncias ou realidades completas. A maneira de distinguir, que pareceis propor aqui como a única nas coisas da mesma espécie, está fundada nesta suposição, que a penetração não é conforme a natureza. Esta suposição é razoável, mas a próxima experiência mostra que não estamos vinculados a isso, quando se trata de distinção.”
(LEIBNIZ, p.168, 1992)

No terceiro parágrafo surge o princípio de individuação das escolas, a escolástica. O problema das universais é um problema escolástico.

“Filaletto - O que se denomina princípio de individuação nas Escolas, onde se atormentam tanto para saber o que é, consiste na própria existência, que fixa cada ser a um tempo especial e a um lugar incomunicável a dois seres da mesma espécie.”
“Teofilo – O princípio de individuação reduz-se, nos indivíduos, ao princípio de distinção, do qual acabo de falar. Se dois indivíduos fossem perfeitamente semelhantes e iguais e (em uma palavra) indistinguíveis por si mesmos, não haveria princípio de individuação.”
(LEIBNIZ, p.168, 1992)

Para o Leibniz há um princípio de razão suficiente, não há porque ter duas coisas idênticas na natureza. O conceito de identidade pessoal começa a ser desenvolvido desde que surgiu a primeira ideia de mônada no parágrafo quatro do texto. Nesse ponto surge a noção de indivíduo, com as mônadas do Leibniz, as verdadeiras unidades.

“Filaletto - O que constitui a unidade (identidade) de uma mesma planta está em ter uma tal organização de partes em um só corpo que participa de uma vida comum, o que dura enquanto uma planta subsistir, embora as suas partes mudem.”
(LEIBNIZ, p.169, 1992)

No parágrafo quatro surge a noção de indivíduo e o conceito de mônada do Leibniz, o sexto parágrafo carrega o conceito de substância, mas individual, essa substância possui uma noção completa, tese que é retomada no parágrafo quatorze onde há uma reforma do conceito de substância.

“Filaleto – Ora, sendo que as almas são indiferentes com respeito as qualquer porção de matéria que seja, na medida em que possamos conhecer pela sua natureza, esta suposição (de uma mesma alma passando por corpos diferentes) não encerra nenhum absurdo aparente. Entretanto, aquele que agora não tem qualquer sentimento de que Nestor ou Sócrates tenha feito ou pensado, poderá por ventura conceber que é a mesma pessoa que Nestor ou Sócrates? Pode ele porventura tomar parte nas ações desses dois antigos gregos? Pode ele porventura atribuir a si mesmo tais ações, ou pensar que sejam as suas próprias ações, e não as de algum outro homem que teria existido anteriormente? Ele só teria a mesma pessoa que um deles, se a alma que agora está nele tivesse sido criada quando ela começou a animar o corpo que tem presentemente. Isso não contribuiria mais a fazer com que fosse a mesma pessoa que Nestor, do que se algumas das partículas de matéria que uma vez fizeram parte de Nestor constituíssem agora uma parte desse homem. Pois a mesma substância imaterial sem a mesma consciência não faz a mesma pessoa pelo fato de ser unida a este ou àquele corpo, como tampouco as mesmas partículas de matéria, unidas a algum corpo sem uma consciência comum, podem fazer a mesma pessoa.” (LEIBNIZ, p.175, 1992)

A consciência é quem preserva a identidade moral de um indivíduo. O Locke defende que somos como uma tábula rasa, que todo o conhecimento vem de fora e podemos esquecer. Diferentemente do Locke, O Leibniz defende que está tudo em nossa unidade denominada mônada, mesmo que a nossa memória falhe.

O parágrafo seis introduz o conceito de corpo, o problema metafísico teológico da ressurreição dos corpos. Ele entra em discordância com o Locke, para o Leibniz todas as substâncias simples estão unidas a um corpo e não existem almas completamente separadas.

“Teófilo – [Aqui há uma questão de nome e também uma que tão real. Quanto à questão real, a identidade de uma mesma substância individual só pode ser mantida pela conservação da mesma alma, pois o corpo está num fluxo contínuo, e a alma não habita em certos átomos ligados a ela, nem em um pequeno osso indomável, tal como a luz dos rabinos. Entretanto, não existe transmigração, pela qual a alma abandona completamente o seu corpo e passa a um outro. Ela conserva sempre, mesmo na morte, um corpo organizado, parte do anterior, em bora aquilo que conserva seja sempre sujeito a dissipar-se insensivelmente e a recompor-se e até sofrer em certo tempo uma grande mudança. Assim sendo, ao invés de uma transmigração da alma, existe transformação, envolvimento ou desenvolvimento, e finalmente fluxo do corpo desta alma.” (LEIBNIZ, p.170, 1992)

Aqui o Leibniz mantém o conceito de substância, mas individual, a identidade é preservada através da conservação da alma, nessa substância individual há uma noção completa que possui um conteúdo que pode ser lido por Deus. A noção completa faz de nós o que nós somos, para o Leibniz desde toda a eternidade os nossos pensamentos estavam em

nossa substância individual, ele era inatista, diferentemente do Locke que defendia que somos uma tábula rasa, tudo o que vem, vem do exterior e podemos esquecer.

No parágrafo nove surge o conceito de consciência e a noção de punir, se temos consciência podemos ser culpados ou recompensados pelos nossos comportamentos. Diferente de um animal irracional que não pode discernir o que é certo ou errado, então não pode ser julgado. Leibniz e Locke concordam que a consciência prova uma identidade moral ou pessoal. É nisto que se baseia a economia neoliberal²¹, num discurso moral, de que o sujeito é culpado, ele e somente ele.

“Filaleto - O termo pessoa implica um ser pensante e inteligente, capaz de razão e reflexão, que pode considerar-se a si mesmo como o mesmo, como uma mesma coisa, que pensa em tempos e lugares diferentes; isso acontece unicamente pelo sentimento que tem das suas próprias ações. Este conhecimento acompanha sempre as nossas sensações e as nossas percepções presentes [quando são bastantes distinguidas, conforme observei mais de uma vez acima], sendo por esta razão que cada qual é para si mesmo o que ele denomina ele mesmo. Não se considera neste caso se o mesmo eu é continuado na mesma substância ou em substâncias diversas; pois, visto que a consciência (consciousness ou conscienciosité) acompanha sempre o pensamento, e que isso que faz com que cada um seja o que denomina ele mesmo e pelo que se distingue de qualquer outra coisa pensante, é também só nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, o que faz com que um ser racional seja sempre o mesmo; quão longe esta consciência pode estender-se sobre as ações ou sobre os pensamentos já passados, tão longe vai a identidade dessa pessoa e o eu é agora o mesmo que era antes.” (LEIBNIZ, p.172, 1992)

Para o Leibniz a alma (mônada) é capaz de conservar a nossa identidade moral e fazer com que um homem seja sempre ele mesmo, conservando o seu eu e podendo responder por todos os seus atos, esse conceito resolve o problema da ética moderna:

“Teófilo – também eu partilho dessa opinião, a saber, que a consciência (conscienciosité – conscienciosidade) ou o sentimento do eu prova uma identidade moral ou pessoal. É nisto que distingo a incessabilidade da alma de um animal, da imortalidade da alma de um homem: tanto uma como a outra conservam a identidade física e real, mas quanto ao homem, é conforme às normas da divina providência que a alma conserve também a identidade moral e aparente conosco mesmos, para constituir a mesma pessoa, conseqüentemente capaz de sentir os castigos e recompensas.”

“Assim, portanto, a consciência não é o único meio de construir a identidade pessoal, visto que o relato de outros ou até outros elementos podem substituí-la; todavia, haverá dificuldade se houver contradição entre essas diversas aparências. A consciência pode calar-se, como no caso do esquecimento; todavia, se ela dissesse bem claramente o que foi contrário às outras aparências, estaríamos embaraçados no tocante à decisão, e por vezes praticamente suspensas entre duas possibilidades; a do erro da nossa recordação e a de alguma decepção nas aparências externas.]” (LEIBNIZ, p.173, 1992)

²¹ O neoliberalismo é a tendência atualmente dominante na ordem econômica internacional, com a defesa do Estado Mínimo.

Ainda aqui surge a ideia de punição e que o testemunho alheio poderia preencher as lacunas das nossas reminiscências, o esquecimento, que é apontado e defendido por Locke. O Eu constitui a identidade real e física, a identidade real e física se comprova pela reflexão imediata do momento presente ou ainda pelo testemunho concordante dos outros. Se Deus mudasse a identidade real, ainda assim se preservaria a identidade pessoal, desde que fossem conservadas também no homem a sua consciência, que é uma aparência interna, o modo como aparece aos outros é uma aparência externa.

No parágrafo quatorze há afirmações centrais, nele também há uma objeção ao Descartes, o Leibniz reforma o conceito de substância, uma substância imaterial sem a mesma consciência não faz a mesma pessoa. Para o Leibniz ainda que um ser imaterial com consciência passe a habitar um novo corpo, todas as suas impressões e recordações serão conservadas, existe em nossas almas um conteúdo que pode ser lido, uma representação. A noção de ler.

“Teófilo – Todavia, a evidência é que nada se negligencia no mundo, mesmo com relação à moral, pois o rei da moral é Deus, e o seu governo é perfeito. As almas, segundo as minhas hipóteses, não são indiferentes em relação a qualquer porção que seja da matéria, como a vós parece; pelo contrário, elas exprimem originariamente aquelas porções da matéria, às quais estão e devem ser unidas segundo a ordem. Assim sendo, se elas passassem para um novo corpo grosseiro ou sensível, conservariam sempre a expressão de tudo aquilo de que tiveram percepção nos corpos anteriores; seria até necessário que o novo corpo se ressentisse, de maneira que a continuação individual terá sempre as suas marcas reais. Entretanto, qualquer que tenha sido o nosso estado passado, o efeito que ele deixa não pode permanecer para sempre imperceptível.” (LEIBNIZ, p.176, 1992)

Qualquer que tenha sido o nosso estado passado, segundo o Leibniz, não nos pode ficar imperceptível por muito tempo, uma vez que temos um conteúdo em nossa mônada que já está dado desde a eternidade e pode ser lido por Deus.

O que resolve o problema da ética é o conceito de consciência, se a temos, podemos ser culpados pelos nossos atos. A ética moderna baseia-se no indivíduo, apenas a alma pode constituir um indivíduo.

“Filaleto - Quanto à questão se, permanecendo a mesma substância imaterial, pode haver duas pessoas distintas, eis sobre o que ela está fundada: poderá o mesmo ser imaterial ser despojado de todo sentimento da sua existência passada e perde-lo inteiramente, sem poder jamais recuperá-lo, de maneira que, começando, por assim dizer, uma conta nova a partir de um novo período, ele possua uma consciência que não possa estender-se além deste novo estado?”

“Teófilo – Um ser imaterial ou espírito não pode ser despejado de toda percepção da sua existência passada. Ficam-lhe impressões de tudo o que lhe aconteceu, e terá até pressentimentos de tudo aquilo que lhe acontecerá: todavia, esses sentimentos são o mais das vezes excessivamente insignificantes para serem indistinguíveis e para que

os percebemos, embora um dia talvez poderiam desenvolver-se.” (LEIBNIZ, p.175, 1992)

Para o Leibniz nós temos uma substância individual, denominada mônada, nessa substância há uma noção completa que pode ser lida por Deus. Há uma harmonia pré-estabelecida ²²entre o corpo e a alma, todo o nosso conteúdo está contido em nossa mônada, a consciência implica num sujeito moderno que é responsável pelos seus males. Mesmo que exista a possibilidade da transmigração de almas para novos corpos, elas conservariam tudo aquilo que tiveram de percepções nos corpos anteriores.

“Teófilo – Um ser imaterial ou espírito não pode ser despojado de toda percepção de sua existência passada. Ficam-lhe impressões de tudo o que lhe aconteceu, e terá até pressentimentos de tudo aquilo que lhe acontecerá: todavia, esses sentimentos são o mais das vezes excessivamente insignificantes para serem distinguíveis e para que os percebamos, embora um dia talvez poderiam desenvolver-se. Esta continuação ou ligação de percepção constitui o mesmo indivíduo realmente, mas as a percepções (isto é, quando nos apercebemos dos sentimentos passados) provam também uma identidade moral, e fazem aparecer a identidade real.” (LEIBNIZ, p.175, 1992)

O conceito de percepções insensíveis aparece pela primeira vez no prefácio da obra e é desenvolvido no parágrafo dezoito, diz respeito há impressões tão ínfimas que não tomamos consciência, como um pequeno corte no dedo mínimo que é quase imperceptível e não provoca nenhuma sensação forte o suficiente para voltarmos toda a nossa atenção para ele. Esse conceito também explica sobre a harmonia pré-estabelecida entre alma e corpo e como tudo na natureza passa do pequeno para o grande. Essa concepção recupera algo do Prefácio, cito:

“Essas percepções insensíveis assinalam e constituem o próprio indivíduo, que é caracterizado pelos vestígios ou expressões que eles conservam dos estados interiores deste indivíduo, fazendo a conexão com o seu estado atual, percepções que se pode conhecer por um espírito superior, mesmo que este indivíduo não as pudesse sentir, isto é, quando a recordação explícita não estivesse mais presente.” (LEIBNIZ, p.9, 1992)

Essas pequenas percepções se incluem num processo gradativo do perceber, da percepção mãos ínfima e fraca, para a mais perceptível e notável, Leibniz usa o exemplo de um ruído forte que jamais poderia ser percebido sem a percepção do seu início e uma corda que pode ser rompida, mas nunca seria se não tivesse sido afetada antes por forças de menor intensidade, para que depois uma força atue e consiga rompê-la:

“Jamais dormimos tão profundamente, eu não tenhamos algum sentimento fraco e confuso; e jamais seríamos despertados pelo maior ruído do mundo, se não tivéssemos alguma percepção do seu início, que é pequeno, da mesma forma como

²² Sistema filosófico formulado pelo filósofo Leibniz que está no subtítulo dos novos ensaios.

jamais romperíamos uma corda com a maior força do mundo, se ela não começasse a ser esticada um pouco por esforços iniciais menores, ainda que esta primeira pequena istenção da corda. Essas pequenas percepções, devido as suas consequências, são por conseguinte mais eficazes do que se pensa. São elas que formam este não sei quê, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, porém confusas nas partes individuais, essas impressões que os corpos circunstantes produzem em nós, que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser possui com todo o resto do universo. Pode-se até dizer que, em consequência dessas pequenas percepções, o presente é grande e o futuro está carregado do passado, que tudo é convergente (*symphonia pánta*, como dizia Hipócrates), e que, na mais insignificante das substâncias, olhos penetrantes como os de Deus poderiam ler todo o desenrolar presente e futuro das coisas que compõe o universo.” (LEIBNIZ, p.8, 1992)

Ainda no Prefácio, Leibniz observa que duas coisas individuais não podem ser iguais, diferentemente do Locke, que toma como referência o tempo e espaço, o que era muito próximo do que o Newton fazia. Leibniz é um opositor do Newton, para ele há um princípio interno que garante uma individuação, conceito que é explicado no primeiro parágrafo do capítulo.

“Este conhecimento das percepções insensíveis serve outrossim para explicar por que e de que maneira duas almas humanas ou de uma mesma espécie não saem jamais completamente semelhantes das mãos do Criador e cada qual delas tem sempre a sua relação originária aos pontos de vista que terão no universo. Aliás, é o que segue já daquilo que observei em relação a dois indivíduos, ou seja, que a diferença vigente entre eles é sempre mais do que meramente numérica.” (LEIBNIZ, p.11, 1992)

Para Leibniz há um princípio de razão suficiente, não há razões para ter duas coisas idênticas na natureza. Locke é empirista²³ mas não tão individualista como o Leibniz, para ele tudo é individual à partir de uma determinação interna, não há duas faces iguais no mundo.

No parágrafo vinte se estabelece a fundamentação das leis humanas, a justiça tem a ver com a identidade pessoal, Um homem tomado pelas suas emoções e um homem em posse da sua razão constituem duas pessoa distintas, logo, o rigor da pena deve cessar à medida que o uso da razão diminui.

“Filaleto - As leis humanas não punem o homem louco pelas ações praticadas por um homem calmo, nem punem o homem calmo pelas ações praticadas por um homem louco: daqui se conclui que o homem em estado de loucura e o homem em estado de posse calma das suas faculdades constituem duas pessoas. E por isso dizemos: este homem está fora de si.”

Teófilo – As leis ameaçam punir e prometem recompensar, a fim de impedir as ações más e promover as boas. Ora, um homem louco pode estar em tal estado que as ameaças e as promessas não influem sobre ele, visto que não é a razão que comanda as suas ações; assim sendo, o rigor da pena deve cessar à medida que o uso da razão diminui. Por outra parte, quer-se que o criminoso sinta o efeito do mal que praticou, afim de que tenha mais temor e cometer crimes; todavia, visto que o louco não é suficientemente sensível a isso, costuma-se esperar um bom período de tempo

²³ Teoria do conhecimento que defende a absorção dos conhecimentos através dos sentidos.

para executar a sentença que constitui a punição por aquilo que praticou em estado de posse de razão. Assim sendo o procedimento dos juízes ou das leis nessas emergências não provém do fato de se suporem no caso duas pessoas distintas.” (LEIBNIZ, p.178, 1992)

A partir do parágrafo vinte e dois, Leibniz vai inaugurar um novo movimento, o conceito de Eu surge nesse ponto, o principal embate entre o Locke e o Leibniz é o problema da consciência. O Locke defende que a alma é uma tábula rasa e podemos esquecer do que fizemos enquanto não estávamos em posse da nossa racionalidade, logo o sujeito não necessitará responder por aquilo que lhe é desconhecido. O eixo principal desse parágrafo é o juízo final:

“Filaleto – As leis humanas punem um e outro por uma justiça conforme à maneira segundo o qual os homens conhecem as coisas, visto que nesta espécie de caso os homens não podem distinguir certamente o que é real e o que é falsificado; assim a ignorância não é reconhecida como excusa daquilo eu se fez em estado de embriaguez ou de sono. O fato é provado contra aquele que o cometeu, e não se pode provar para ele a falta de consciência.

Teófilo – [Não se trata tanto disso, mas antes do que se deve fazer quando se verificou que o ébrio ou o sonâmbulo só pode ser considerado como um maníaco: todavia, visto que a embriaguez é voluntária e a doença não o é, pune-se um sem punir o outro.

Filaleto – Entretanto, no grande e temível dia do julgamento, em que se revelarão os segredos de todos os corações, temos o direito de crer que ninguém necessitará responder por aquilo que lhe é inteiramente desconhecido, e que cada um receberá o que lhe for devido, sendo acusado ou excusado pela sua própria consciência.” (LEIBNIZ, p.178-179, 1992)

Para o Leibniz, tudo aquilo que possuímos está numa substância individual denominada mônada, quer nos lembremos ou não, essa mônada nos transforma em pessoas morais. A consciência permite fundamentar a moral e a ética, a partir dessa noção pode-se discutir os fundamentos da moral. O conceito de mônada revela uma identidade pessoal.

No parágrafo vinte e três temos o problema das leis humanas, elas punem de acordo a forma como os homens conhecem as coisas, que pela sua própria natureza pode cair em julgamentos falsos, devido a imperfeição humana, diferente da justiça divina que tudo sabe, pois o governo de Deus é perfeito e as suas leis também.

Para o Locke o Eu é determinado pela identidade da consciência, não pela diversidade de substância, ele supõe duas consciências distintas agindo alternadamente no mesmo corpo, um pelo dia e outra pela noite, tendo como resultado duas pessoas com o mesmo espírito material.

“Filaleto – Se pudéssemos supor duas consciências distintas e incomunicáveis, que agem alternadamente no mesmo corpo, uma sempre de dia e a outra de noite, e por outra parte a mesma consciência agindo por intervalos em dois corpos diferentes, pergunto se no primeiro caso o homem de dia e o homem de noite – se me for

permitido assim falar – não seriam duas pessoas tão distintas como Sócrates e Platão, e se no segundo caso não seria uma só pessoa em dois corpos distintos. Nada importa dizer que esta mesma consciência, que afeta dois diferentes corpos, e essas consciências que afetam o mesmo corpo em tempos diferentes, pertencem uma à mesma substância imaterial, e as duas outras a duas substâncias imateriais que introduzem essas diversas consciências nesses corpos, visto que a identidade pessoal seria igualmente determinada pela consciência, seja que esta consciência fosse ligada a alguma substância individual material ou não.” (LEIBNIZ, p.179, 1992)

O Leibniz faz uma objeção ao Locke na seguinte citação:

“Teófilo - Reconheço que, se todas as aparências fossem mudadas e transferidas de um espírito a outro, ou se Deus fizesse um intercâmbio entre dois espíritos, dando o corpo visível e as aparências e consciências de um ao outro, a identidade pessoal, ao invés de ser ligada à da substância, seguiria as aparências constantes que a moral humana deve ter em vista: todavia, essas aparências não consistirão apenas nas consciências, e será necessário que Deus opere as mudança não somente das apercções ou consciências dos indivíduos em questão, mas também das aparências que se apresentam aos outros em relação a essas pessoas; de outra forma haveria contradição entre as consciências de uns e o testemunho dos outros, o que perturbaria a ordem das coisas morais.” (LEIBNIZ, p.180, 1992)

Para o Leibniz, mesmo que o indivíduo não se recorde do que fez em momentos passados, ele pode ser punido ou recompensado, pois segundo ele, existe em nossas almas um conteúdo que pode ser lido por Deus, uma noção de ler, representação, que está contida em uma mônada.

Parte 2

Até o momento, a ocupação dessa redação foi uma análise estrutural dos ensaios do Locke e Leibniz. Essa segunda parte do trabalho será um exemplo de criação, irei me ater aos filósofos Jacques Derrida e Deleuze, com a intenção de recuperar a força do texto que até então foi analisado estruturalmente. De início, convido o meu leitor a pensar sobre as seguintes questões acerca das obras de Filosofia: que trabalho a obra realiza? Será que um texto pode escapar ao momento que está sendo lido? Onde está a força do texto literário?

O estruturalismo inaugura uma nova maneira de questionar todo o objeto histórico, Derrida faz uma crítica literária associada ao estruturalismo, o historiador clássico não pode dizer o que é importante dentro de um texto, porque ele está preocupado com a forma, não com a força, aquilo que é a vida dentro de uma obra literária. O essencial está no quase-nada, Derrida escreve sobre uma certa inquietação da linguagem, a linguagem é equívoca por natureza, quanto mais equívoco um texto, mais coisas ele pode dizer em momentos diferentes. No seu livro *Escritura e diferença*, Derrida explica sobre essa filosofia da ausência:

“Para aprender mais de perto a operação da imaginação criadora, é preciso portanto virarmos-nos para o invisível interior da liberdade poética. É preciso separarmos-nos para atingir na sua noite a origem cega da obra. Essa experiência de conversão que instaura o ato literário (escritura ou leitura) é de uma espécie tal que as próprias separação e exílio, designando sempre uma ruptura e um caminho no interior do mundo, não conseguem manifestá-la diretamente, mas apenas indicá-la por uma metáfora, cuja genealogia merecia por si só a totalidade da reflexão. Pois se trata de uma saída para fora do mundo, em direção a um lugar que nem é um não-lugar nem um outro mundo, nem uma utopia nem um alibi. Criação de ‘um universo que se acrescenta o universo’, segundo uma expressão de Focillon citada por Rosset (p.11), e que só diz portanto o excesso sobre o todo, esse nada essencial a partir do qual tudo pode aparecer e produzir-se na linguagem, e acerca do qual a voz de Blanchot nos lembra com insistência da profundidade que é a própria possibilidade da escritura e de uma inspiração literária em geral. Só a ausência pura – não a ausência disto ou daquilo – mas a ausência de tudo em que se anuncia toda a presença – pode inspirar, ou por outras palavras trabalhar e depois fazer trabalhar. O livro puro está naturalmente virado para o oriente dessa ausência que é, aquém e além da genialidade de toda a riqueza, o seu conteúdo próprio e primeiro. O livro puro, o livro em si, deve ser, pelo que nele é mais insubstituível, esse ‘livro sobre nada’ com que sonhava Flaubert.”
(DERRIDA, p.8-9, 2014)

A leitura estrutural abandona a força e o sentido do texto, o essencial está nesse quase-nada. O filósofo Derrida faz uma analogia para podermos pensar com clareza sobre o que seria esse estruturalismo que ele está criticando. Ele descreve uma cidade desabitada, que em tempos passados foi assombrada pelo sentido e pela cultura e que hoje está sem vida, sem força. Cidade obscura e silenciosa, onde somente é possível escutar o som dos ventos rasgando as estruturas da matéria morta e disforme. É disso que se trata o estruturalismo, de uma cidade sem vida, o estruturalismo retira a força da obra literária, o seu esquematismo reprime a força criativa, como afirma o filósofo:

“Graças ao esquematismo e a uma espacialização mais ou menos confessada, percorre-se no plano e mais livremente o campo abandonado pelas suas forças. Totalidade abandonada pelas suas forças, mesmo se for totalidade da forma e do sentido, pois então se trata do sentido repensado na forma, e a estrutura é a unidade formal da forma e do sentido. Poder-se á dizer que esta neutralização pela forma constitui um ato do autor antes de ser o ato do crítico e pelo menos em certa medida – mas é de medida que se trata – esta afirmação é correta. Em todo caso, hoje se declara mais facilmente o projeto de pensar a totalidade, e um projeto como esse escapa também por si próprio às totalidades determinadas pela história clássica. Pois é um projeto de superá-las. Deste modo o relevo e o desenho das estruturas tornam-se mais visíveis quando o conteúdo, que é a energia viva do sentido, encontra-se neutralizado. Um pouco como a arquitetura de uma cidade desabitada; antes assombrada pela cultura e pelo sentido e pela cultura. Este assombramento que a impede aqui de voltar a ser natureza é talvez em geral o modo de presença ou de ausência da própria coisa na linguagem pura. Linguagem pura que gostaria de abrigar a literatura pura. Linguagem pura que gostaria de abrigar a literatura pura, objeto da crítica literária pura.” (DERRIDA, p. 5, 2014)

A arte renascentista é planejada, assim como a estrutura de um texto, a preocupação estruturalista torna-se metódica e se torna uma filosofia da presença, que finaliza o sentido.

Quando dizemos “esta cadeira é azul”, a frase tem valor e significado, entretanto, quando dizemos “a morte sem corpo” não há uma significação natural, há uma flutuação indefinida. Derrida está preocupado com a filosofia da ausência, de uma consciência de nada que pode ser preenchida por tudo e ganhar força. A imaginação criadora opera através da liberdade poética, diferentemente do Rosset que quer associar significação a objetificação, o Derrida quer associar significação a sentido, o problema da significação não nos ajuda a entender a criação filosófica.

A escritura se faz na escritura, o texto acontece no momento em que é escrito e a linguagem com toda sua equivocidade, pode ter diferentes significados a depender de quem a lê e como lê. A origem do texto é o nada, o ato de escrever é preenchido pela imprevisibilidade do pensamento, uma equivocidade pura, que a cada linha movimenta-se através da força criativa do escritor. O escritor cria um novo idioma com aquilo que ele escreve, escritura é como sangue, fluindo e circulando com a sua vida sem cessar. O sentido não está antes e nem depois do ato de escrever, o sentido se faz no momento presente, esse sentido possui fecundidade, a fecundidade de uma obra pode originar uma outra obra.

Podemos pensar a respeito de quantas leituras diferentes podem ser feitas das escrituras bíblicas ou por exemplo das obras do Nietzsche, porque essas obras possuem uma força e essa força torna possível o que Derrida chama de flutuações indefinidas entre possibilidades sintáticas e semânticas.

Para o Deleuze o conceito é uma palavra primitiva, a Filosofia se faz na linguagem, no expresso, o conceito não se refere a um estado de coisa, nem a uma representação, o conceito refere-se a ele mesmo, é auto-referente. O mesmo acontece no plano da expressão, ele surge do nada. A filosofia do Deleuze é uma filosofia do acontecimento, sem referência e que não se confunde com estado de coisa e representação, o signo expresso como conceito, não representa e não se refere.

“O conceito é um incorporal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. Mas, justamente, não se confunde com o estado de coisas no qual se efetua. Não tem coordenadas espaço-temporais, mas apenas ordenadas intensivas. Não tem energia, mas somente intensidades, é anergético (a energia não é a intensidade, mas a maneira como esta se desenrola e se anula num estado de coisas extensivo). O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. É um Acontecimento puro, uma beccidade, uma entidade: o acontecimento de Outrem, ou o acontecimento do rosto (quando o rosto por sua vez é tomado como conceito). Ou o pássaro como acontecimento. O conceito define-se pela inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevôo absoluto, à velocidade infinita. Os conceitos são "superfícies ou volumes absolutos", formas que não têm outro objeto senão a inseparabilidade de variações distintas(2). O

"sobrevôo" é o estado do conceito ou sua infinitude própria, embora sejam os infinitos maiores ou menores segundo a cifra dos componentes, dos limites e das pontes. O conceito é bem ato de pensamento neste sentido, o pensamento operando em velocidade infinita (embora maior ou menor).

O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. É absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário. É infinito por seu sobrevôo ou sua velocidade, mas finito por seu movimento que traça o contorno dos componentes. Um filósofo não pára de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los; basta às vezes um ponto de detalhe que se avoluma, e produz uma nova condensação, acrescenta ou retira componentes. O filósofo apresenta às vezes uma amnésia que faz dele quase um doente: Nietzsche, diz Jaspers, "corrigia ele mesmo suas ideias, para constituir novas, sem confessá-lo explicitamente; em seus estados de alteração, esquecia as conclusões às quais tinha chegado anteriormente". Ou Leibniz: "eu acreditava entrar no porto, mas... fui jogado novamente em pleno mar"(3). O que porém permanece absoluto é a maneira pela qual o conceito criado se põe nele mesmo e com outros.

A relatividade e a absolutidade do conceito são como sua pedagogia e sua ontologia, sua criação e sua autoposição, sua idealidade e sua realidade. Real sem ser atual, ideal sem ser abstrato... O conceito define-se por sua consistência, endo-consistência e exo-consistência, mas não tem referência: ele é auto-referencial, põe-se a si mesmo e põe seu objeto, ao mesmo tempo que é criado." (DELEUZE, p. 10, 1997).

A filosofia vai criar um plano de consistência, ela organiza o caos mental criando conceitos, o conceito é incorpóreo e a sua efetuação é tida para o Deleuze como uma transformação incorpórea. Quando a fala ganha sentido no mundo, ela cria, podemos equiparar esse fato a uma analogia: uma luva que é confeccionada e possui a medida perfeita para várias mãos, o mesmo acontece com o conceito que a Filosofia cria, o filósofo produz sentido, no momento zero do expresso, o encadeamento desses expressos faz o texto ganhar sentido.

A respeito da obra *Novos ensaios acerca do entendimento humano*, os filósofos Leibniz e Locke demonstram de fato, um exemplo dessa criação de conceitos que o Deleuze explica no seu livro *O que é a filosofia?* O Locke cria o conceito de consciência para resolver o problema do juízo final e o Leibniz cria o conceito de mônada. Como sabemos, esses conceitos não se referem a nada, o sentido desses conceitos está no problema, que no caso, é o problema do juízo final que está no parágrafo vinte e dois da obra.

A força dos textos do Leibniz e do Locke está na criação dos seus conceitos, mônada e consciência, respectivamente, a consciência resolve o problema da ética moderna, assim como a mônada, embora, eles entrem em divergência. Leibniz é inatista, o Locke é empirista, isso fica claro no prefácio da obra e em vários pontos do diálogo que foi exposto na análise estrutural desse trabalho.

Considerações Finais

Dito assim, é preciso se atentar para a diferença entre uma análise estrutural de um texto e uma criação de conceitos, tarefa que os filósofos fizeram por toda a história. A análise estrutural do texto retira a força da obra, na primeira parte desse trabalho tivemos um exemplo disso, onde foi feita uma análise estrutural da obra do Leibniz em que há um diálogo com o Locke, intitulada de *Novos ensaios acerca do entendimento humano*. Nessa primeira parte tivemos que analisar e discernir o que cada parágrafo dizia, isso foi possível através de fichamentos e muitas anotações durante as aulas do professor que ministrou a disciplina de Leitura e composição de textos filosóficos.

A segunda parte desse trabalho foi a mais difícil, porém, depois da fase de transição de analisar a obra do Leibniz estruturalmente, foram desenvolvidas algumas competências técnicas, o que é necessário para essa atividade. A tentativa de um exemplo de criação foi pautada nas obras: *Escritura e diferença* (2009) do Derrida e *O que é a Filosofia?* (2010) do Deleuze, as quais foram fundamentais para o entendimento do processo de criação e aquilo que o Derrida chamou de liberdade poética. Uma leitura estrutural retira a profundidade da obra literária, na segunda parte do trabalho tentamos recuperar a força do texto, através de um exercício de criatividade filosófica entre Deleuze e Derrida.

Os parágrafos quatorze e vinte e dois dos *Novos Ensaios acerca do entendimento humano* são parágrafos centrais, onde encontramos o problema. Podemos perceber a importância dos conceitos dos textos estudados, o conceito de consciência do Locke foi muito importante para a fundamentação da ética moderna, assim como o conceito de mônada do Leibniz. A noção moderna de justiça baseia-se no indivíduo, a consciência implica num sujeito moderno sujeito moderno que é responsável pelos seus males. Para a filosofia moderna, se não temos propriedade ou trabalho, não somos sujeitos. Alguém que não trabalha e não tem propriedade, não é considerado indivíduo e o social não desempenha papel nenhum, a culpa é inteiramente do sujeito. A filosofia moderna é a filosofia do eu, representação e do consciente, o social não desempenha nenhuma influência. Para o Leibniz não somos uma tábula rasa como defendia o Locke, segundo o Leibniz, que era inatista, todos nós temos uma substância individual denominada mônada, nela há uma noção completa. Entretanto, o Locke afirmava que todos os nossos conhecimentos dependiam da experiência.

O conceito de identidade pessoal permite a fundamentação da moral, só nós podemos ser culpados porque temos consciência, somos seres dotados de razão e inteligência, capazes de raciocinar e refletir, a nossa consciência nos torna seres individuais. Para o Leibniz é possível a conservação da identidade moral, nisso também, ele entra em discordância com o Locke, que defendia que é possível o esquecimento daquilo que foi feito conscientemente. Na filosofia moderna, a justiça está relacionada com a identidade pessoal, nós somos responsáveis por tudo aquilo que fazemos. No capítulo XXVII temos o princípio da moralidade, uma consciência responsável, pode ser imputado ao sujeito a culpa, porque ele tem consciência do que fez. Esse é o ponto principal e onde encontramos a força dessa obra.

Referências bibliográficas:

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução. Flavio Fontenelle Loque. Minas Gerais, 2015.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?**. Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

A FILOSOFIA DE NIETZSCHE E O CINEMA DE GLAUBER ROCHA: A ESTÉTICA ENTRE A TRAGÉDIA GREGA E O SERTÃO BRASILEIRO

Vinícius Gomes Alves²⁴

*Não conseguiu firmar o nobre pacto
Entre o cosmo sangrento e a alma pura*
(Mário Faustino)

Resumo: Este artigo tem por objetivo confrontar dois arquétipos estéticos distintos, a saber, a estética helênica e a estética sertânica na caracterização de um novo tipo, resultante da articulação desses dois arquétipos. Examinamos, primeiramente, a obra *O Nascimento da Tragédia* (2007), de Friedrich Nietzsche, procurando compreender alguns aspectos da Grécia trágica que nos aproximou do saber helênico. Em um segundo momento, procedemos a uma análise da obra cinematográfica e ensaísta de Glauber Rocha, nas quais se encontra aquilo que podemos chamar de saber sertânico e que remete ao Brasil sertão. Aqui, procuramos ampliar o entendimento das realizações estéticas no marco das produções humanas – o sujeito e o mundo – seja na história do pensamento político, social ou cultural. Ao evocar as especulações estéticas do helenismo (divino/trágico), através da compreensão de Nietzsche, e do sertanismo (divino/humano), mediada pela interpretação fílmica de Glauber Rocha, nós sustentamos a hipótese de que o tipo helênico-sertânico implica num “esbarrar” conceitual do arquétipo constituinte do sujeito grego no sujeito sertanejo.

Palavras-chave: Estética. Nietzsche. Glauber Rocha.

Abstract: This article aims to confront two distinct aesthetic archetypes, namely, the Hellenic and the Sertanian aesthetics in the characterization of a new type, resulting from the articulation of these two archetypes. We first examine Friedrich Nietzsche's *The Birth of Tragedy* (2007), trying to understand some aspects of tragic Greece that brought us closer to Hellenic knowledge. In a second moment, we proceed to an analysis of the cinematographic

²⁴ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Estética (GEPE). Orientado pelo Prof. Dr. Pablo Enrique Abraham Zunino (UFRB). Financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). E-mail: gomesalvesvini@gmail.com

and essayist work of Glauber Rocha, in which we can find what we can call country knowledge and that refers to backlands Brazil. Here, we seek to broaden the understanding of aesthetic achievements within the framework of human productions – the subject and the world – whether in the history of political, social or cultural thought. By evoking the aesthetic speculations of Hellenism (divine/tragic), through the understanding of Nietzsche, and of the sertanism (divine/human), mediated by the filmic interpretation of Glauber Rocha: we support the hypothesis that the Hellenic-Sertanic type implies a “to bump” conceptual of the constituent archetype of the Greek subject in the backcountry subject.

Keywords: Aesthetics. Nietzsche. Glauber Rocha.

Introdução

Para articular os elementos estéticos do helenismo grego com os do sertanismo brasileiro, recorreremos aos conceitos da filosofia de Nietzsche, como “vontade de potência”²⁵, e do cinema de Glauber, como “estética da fome”²⁶ no Sertão nordestino. Na conjunção destas duas concepções opostas, a estética helênica e a estética sertânica, buscamos estabelecer a mais bela harmonia da estética helênica-sertânica. Além disso, indicamos possíveis alargamentos conceituais na esfera político-cultural. Nesse sentido, os ideais típicos mencionados acima podem ser compreendidos como categorias existenciais, derivadas de uma ordem histórico-social determinada, qual seja, o *ethos* grego e o *ethos* sertanejo, respectivamente. Deste modo, a estética se aproxima da ética, na qual distinguimos os principais aspectos sociais, políticos e culturais.

Com efeito, o pensamento e a figura de Nietzsche, já convencionalizada a de um reformador que reivindica uma nova compreensão da natureza humana em contraste com a forma social, exigiu um estudo atento da “genealogia”²⁷. Por sua vez, a originalidade e a grandeza do pensamento de Glauber Rocha, considerado desde logo um revolucionário, espírito democrático por excelência, nos permitiu caracterizar o cinema como um movimento artístico e ativista que tem repercussão no âmbito político, cultural e social. Nessa perspectiva

²⁵ “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível” (NIETZSCHE, 1992, p. 43).

²⁶ “*Terra em Transe*, um manifesto prático da estética da fome” (ROCHA, 1981, p. 218).

²⁷ “O problema da origem do mal me persegue” (NIETZSCHE, 2000, p. 340).

categórica se combinam conceitualmente elementos teóricos da filosofia e do cinema, assumindo, porém, um ponto de vista prático e dinâmico que também permitiu caracterizar esta imbricação da filosofia com o cinema.

Quando se trata de homens distantes de nós, basta conhecermos seus fins para logo os aceitar ou rejeitar em sua totalidade. Quanto os mais próximos, julgamo-los de acordo com os meios pelos quais atingem seus fins: frequentemente desprezamos seus fins, porém os amamos pelos meios e pelo modo de seu querer. Afinal, os sistemas filosóficos são totalmente verdadeiros apenas para seus fundadores: para todos os filósofos posteriores são normalmente *um* grande erro; para as cabeças mais fracas, uma soma de erros e verdades. Enquanto fim supremo, no entanto, são um equívoco, na medida em que são refutáveis. É por isso que muita gente despreza os filósofos – por seu fim não ser o deles mesmos; e são estes os que estão mais afastados. Quem, em contrapartida, alegra-se com os grandes homens, encontra sua alegria também nesses sistemas, mesmo que estejam completamente equivocados: pois estes últimos têm em si um ponto totalmente irrefutável, uma disposição pessoal, uma coloração, e pode-se utilizá-los para vislumbrar a figura do filósofo (NIETZSCHE, 2012, p. 23).

Deste modo, indicamos um possível vínculo da estética helênica com os conceitos de pessimismo e tragédia, que Nietzsche aproxima da arte em vista da superação do aniquilamento da vida comum, pois a existência do mundo, segundo ele, só se justifica como fenômeno estético. Os cenários do Brasil sertão, amplamente discutidos na literatura clássica brasileira, como em *Os Sertões*²⁸ (s.d), de Euclides da Cunha, põem em relevo os diversos matizes da estética sertânica. Esta tipificação de dois polos estéticos nos permitiu articular adequadamente os argumentos presentes nas alegorias representativas nietzschiana e no simbolismo da *práxis* cinematográfica de Glauber Rocha, que se apresenta como um manifesto da violência estética, violência esta, causa e efeito da terra (do povo que não falta) para superação do aniquilamento da vida comum.

Eis aqui um problema filosófico que afrontamos: intentamos contrapor a cosmogonia primordial, que supõe a existência de uma realidade natural de cosmos “perdidos” no tempo-espaço, à história do sujeito – helênico e sertânico – como cosmos “achados” no tempo-espaço da história do pensamento estético. Com base nesta análise, julgamos valorar helênico por divino/trágico e sertânico por divino/humano. Quer dizer, assumindo que trágico e humano são natureza do mesmo fenômeno: o(s) mundo(s). Pois, a imagem onírica como natureza reconciliada apolíneo-dionisíaco é o divino/trágico helênico nietzschiano e a imagem da individuação como boa-fé sertaneja é o divino/humano sertânico glauberiano.

²⁸ “Ali estavam, no relevo de circunvoluções expressivas, as linhas essenciais do crime e da loucura” (CUNHA, s.d, p. 474).

Da experiência da tragédia do sujeito grego

O jovem Nietzsche pública seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*. Importante destacar que o pessimismo em Arthur Schopenhauer (2005) e o espírito da música em Richard Wagner (NIETZSCHE, 2009), constituem um imperativo conceitual ainda no jovem filósofo. Ora, perscrutando acerca do argumento trágico para Nietzsche, é possível demonstrar que o espírito trágico como sentido existencial, como experiência da tragédia, é fundamentalmente um gênio helênico. E o que isso nos anuncia? O pessimismo como razão natural de tudo que é o caso, o mundo. Isto é, o entendimento nevrálgico da crueza que é a náusea existencial. Existir é dor em dor, como dançar no silêncio, o silêncio de Deus. Viver é vontade de querer-viver e querer-viver é vontade de sofrimento. Pois, o mundo não é como deveria, é como é.

E para Nietzsche, a vida é um constante vir-a-ser, um eterno devir. O “estático” é o movimento. E essa conflagração existencial, essa valoração do sofrimento como um saber racional, é a tragédia. A tragédia inaugura-se como uma manifestação estética para superação do aniquilamento da vida. A estética helênica emerge desse princípio de necessidade, estado de sobrevivência. Ou seja, para sobreviver ao saber pessimista na sua realidade natural, o sujeito grego cria na arte uma estética trágica da aparência. Uma aparência em suspensão da verdade natural, no entanto, primordial no sentido de ultrapassar o sofrimento da vida comum. Esta aparência divinizada, de realidade “superior”, é a beleza ordenada em oposição ao mundo desmedido.

Esse endeusamento da individuação, quando pensado sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece *uma* lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a *medida* no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do ‘Conhece-te a ti mesmo e ‘Nada em demasia’, ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, ou seja, do mundo dos bárbaros. Devido ao seu amor titânico pelos seres humanos, Prometeu teve que ser dilacerado pelos abutres; por causa de sua desmesurada sabedoria, que solucionou o enigma da Esfinge, Édipo teve de precipitar-se em um enredante turbilhão de crimes: era assim que o deus délfico interpretava o passado grego (NIETZSCHE, 2007, p. 37-38).

Para Nietzsche, a existência do mundo real, desesperadamente real, só se justifica como fenômeno estético. Isto posto, implicamos dois conceitos essenciais do seu argumento, a saber: apolíneo, da forma e dionisíaco, da embriaguez –, “ao grego apolíneo o efeito que o dionisíaco provoca” (NIETZSCHE, 2007, p. 38). O impulso da estética é a metafísica da

vontade, é o sonho da bela aparência. O mundo apolíneo ou instinto apolíneo, é um princípio originário de elogio a aparência, a forma. E opera na transvaloração da realidade natural pessimista para uma realidade “superior” de estética trágica. Mas consciente de si mesmo, o impulso apolíneo é tão somente um verniz ao mundo natural que não se pode ser ignorado, desconhecido.

O outro impulso estético e que contrapõem a bela aparência é o mundo dionisíaco ou instinto dionisíaco. Um chamado de intimidade a verdade de natureza do mundo, através da embriaguez. A embriaguez dionisíaca é a equivalência imediata do sujeito natural com o mundo natural. Isto é, a (des)forma. A experiência dionisíaca é a perturbação à aparência apolínea, desvelando novamente a verdade trágica do mundo. Assim sendo, o pessimismo natural sem a mediação da arte é letárgico à existência humana e a arte sem a mediação do pessimismo natural é o mundo enganador da aparência. Essa contemplação, ou melhor, essa conflagração apolíneo-dionisíaco, é a estética helênica da tragédia. A experiência trágica do sujeito grego é a justa medida da bela aparência com a intuição/intuição do mundo real.

O êxtase do estado dionisíaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento *letárgico* no qual imerge toda vivência pessoal do passado. Assim se separam um do outro, através desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca. Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados. Nesse sentido, o homem dionisíaco se assemelha a Hamlet: ambos lançaram alguma vez um olhar verdadeiro à essência das coisas, ambos passaram a *conhecer* e a ambos enoja atuar; pois sua atuação não pode modificar em nada a eterna essência das coisas, e eles sentem como algo ridículo e humilhante que se lhes exija endireitar de novo o mundo que está desconjuntado (NIETZSCHE, 2007, p. 53).

O empreendimento intrépido de Nietzsche na estética grega e na arte trágica, é o supremo valor moral e cultural das coisas. Com um engajamento reformador, decidido por uma refundação do mundo pela cultura e uma solução moral para a contradição original do mundo. O sujeito helênico, para Nietzsche, o sujeito da vontade (“senhor”) e não do ressentimento (“escravo”), é a alegoria criadora da cultura e da moral do mundo antigo. A cultura não está na contemplação do mundo socrático, está na oposição moral mais profunda, entre Sócrates e Dionísio. A tragédia grega, o sujeito grego, são expressões da estética do valor moral e, para Nietzsche, a verdadeira cultura do mundo é afirmar a vontade de potência. E na medida dionisíaca, propõe uma superação existencial pela vontade de potência, uma reação incendiária a decadência dos valores e das culturas.

Instaurando o método histórico-genealógico da moral pela moral, do valor dos valores, a transvaloração dos valores do valor moral é a tentativa nietzschiana de encontrar a “verdadeira” cultura do mundo. Para Nietzsche, o filósofo é o médico da cultura e o legislador dos valores. O otimismo socrático era enganador, a cultura trágica é o renascimento do mundo, uma disciplina da natureza pessimista. Uma fruição do juízo estético ao entendimento do que ainda é desconhecido. Nesta perspectiva, vida e arte são o abismo da tragédia. E se “Deus está morto”²⁹ (NIETZSCHE, 2001, p. 148), é possível uma renovação do mundo pela cultura helênica. A tragédia é a estética do sofrimento e do conhecimento, pois vida e arte são dores do esclarecimento.

Dionísio é apresentado com insistência como o deus *afirmativo* e *afirmador*. Ele não se contenta em ‘dissolver’ a dor num prazer superior e suprapessoal, ele afirma a dor e dela faz o prazer de alguém. Por isso a *metamorfose* que Dionísio faz de si mesmo em afirmações múltiplas é mais importante do que sua dissolução no ser original ou a absorção que ele faz do múltiplo num fundo primitivo. Ele afirma as dores do crescimento, mais do que reproduz os sofrimentos da *individuação*. É o deus que afirma a vida, para quem a vida deve ser afirmada, mas não justificada nem redimida (DELEUZE, 1976, p. 9).

O caminho, aqui, é o da morte do sujeito e o sujeito está morto. O sujeito inaugura o mundo e o mundo ordenado ou reconciliado é a criação da instituição. O acontecimento do mundo está no sujeito que inaugura o mundo profundo e a instituição que inaugura o mundo oficial. A excelência da cultura. E para Nietzsche, o sujeito (“escravo”) afirmando o “pecado” de Deus, criou a moral e a cultura do mundo. A imperfeição da medida do sujeito tornou-se “pecado” do mundo. Isto é, da moral natural para uma moral institucional, o sujeito que era forte tornou-se fraco. O triunfo do “escravo”. A valoração do ressentimento é a morte do sujeito. Não obstante, Dionísio, o espírito do esquecimento, negou os valores “superiores” e afirmou a vontade de potência. O triunfo do intempestivo, dionisíaco.

Da experiência da fome e da boa-fé do sujeito sertanejo

Glauber Rocha, sujeito dionisíaco, caminha como um artista da expiação, na violência da estética da fome do Sertão profundo para a estética do sonho do Sertão possível. A violência tornou-se sonho pelo ato de criação do sertanejo. O sonho é a coragem da justiça.

²⁹ “Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2001, p. 148).

Do misticismo ou da boa-fé do sertanejo, não é de uma vida ascética, é de uma experimentação existencial da estética da fome. Isto é, a possessão reconciliada do sertanejo (povo) com o mundo. E este povo, este sertanejo, não falta, e é o povo que não falta. E o que “falta”, talvez? Um destino no vazio do vir-a-ser e na existência do que há-por- vir. O acontecimento está no devir estético-político. E Glauber Rocha é um artista do devir, um impulso estético-político. O seu cinema, experimentação do poema trágico – “o sertanejo é, antes de tudo, um forte” (CUNHA, s.d, p. 95).

Sua breve vida. Sua breve vida. Sem pele, com a carne exporta. Capaz de gozos e de excessos. Não é Glauber? Mas, mais capaz de dor, da nossa dor. Uma vez, que eu não vou esquecer nunca... Glauber passou uma manhã abraçado comigo, chorando, chorando, chorando, chorando compulsivamente. Eu custei a entender – ninguém entendia – que Glauber chorava a dor que todos nós deveríamos chorar, a dor de todos os brasileiros. O Glauber chorava as crianças com fome. O Glauber chorava este país que não deu certo. O Glauber chorava a brutalidade. O Glauber chorava a estupidez, a mediocridade, a tortura. Ele não suportava, chorava, chorava, chorava. Os filmes de Glauber são isso, um lamento, um grito, um berro. É a herança que fica de Glauber. Fica de Glauber para nós a herança de sua indignação. Ele foi o mais indignado de nós, indignado com o mundo tal qual é <assim>. Indignado porque mais do que nós, Glauber também podia ver o mundo que podia ser. E vai ser, Glauber! Que há de ser! Glauber viveu entre a esperança e o desespero. Como um pêndulo, louco (TENDLER, 2004).

Aqui, evocamos a fome como alegoria estética, o movimento da abstração absoluta ao seu desenvolvimento pleno. Abstração absoluta como fome e desenvolvimento pleno como cinema. O encadeamento do mundo pela estética. Uma estética da fome como possibilidade existencial do cinema. E a fome é o impulso imediato da revolta, um juízo estético, pois a possibilidade do uso da razão é “infinita”. Operando o sentido da estética como pensamento em-si, por assim proceder, o pensamento estético é incomensurável. Entretanto, experienciamos a finitude, o sensível compartilhado, o sujeito, o artista, o dionísico Glauber Rocha. Uma existência fundamentalmente estética-política e imediatamente revolucionária. E o imediato, a fome, tornou o pensamento estético em movimento existencial, ato de criação, cinema.

Instaurando-se a possibilidade estética como uma anti-razão do povo, uma violência da terra para denúncia da fome. Glauber Rocha justificou nas imagens, no cinema, a estética da violência da fome como acontecimento existencial do Sertão. A violência estética ou da fome é o que o cineasta apresenta como “*eztetyka*” (ROCHA, 1981). A violência da justa raiva, a revolta suficiente de quem tem fome. A “máquina” (*eztetyka*) é um ativismo estético-político que não cabe tão somente no domínio das artes, é um alargamento revolucionário ao tornar-se um devir estético-político. O manifesto cultural da violência da fome, no Sertão, está

para além da arte; é sobretudo existencial. Porque há pressupostos da estética na ética e na política, como os conceitos de “pureza” e “rigidez”. Ora, conteúdo e forma ou fome e cinema são devires estéticos-políticos.

A fome [...] não é somente um sintoma alarmante: é o nervo de sua própria sociedade. Aí reside a trágica originalidade [...] nossa originalidade é nossa fome e nossa maior miséria é que esta fome, sendo sentida, não é compreendida. [...] Para o europeu é um estranho surrealismo tropical. [...] Sabemos nós – que fizemos estes filmes feios e tristes, estes filmes gritados e desesperados onde nem sempre a razão falou mais alto – que a fome não será curada. [...] Assim, somente uma cultura da fome [...] e a mais nobre manifestação cultural da fome é a violência (ROCHA, 1981, p. 30-31).

O *Cinema Novo* afirmou a violência da fome –, “comendo terra, comendo raízes, roubando para comer, matando para comer, fugindo para comer, personagens descarnadas” (ROCHA, 1981, p. 30). Uma justificativa estética para o real possível: “o comportamento exato de um faminto é a violência” (ROCHA, 1981, p. 31). A estética da violência da fome é uma revolução de possessão existencial, a consciência do estado de sobrevivência, para sua original possibilidade. No estado de sobrevivência mais primitivo, a fome, toda violência é a sua medida. Esta violência é um chamado de dignidade a fome encarnada. E desamparado na crueza do mundo, o sertanejo cria agitação em liberdade possível, escapando do desaparecimento. Uma justiça da terra, Sertão, para edificar a consciência de um povo –, “povo que falta”³⁰ (ZUNINO, 2019).

A violência da estética da fome é a embriaguez dionisíaca e o sonho da estética da fome é a aparência apolínea. A reconciliação do povo com o mundo pela estética. A fome é a experiência estética do sujeito sertanejo. Ou seja, a fome, uma potência criadora de abertura de mundo, para escapar ao sofrimento da vida comum. E Glauber Rocha, em *Terra em Transe* (1967), torna-se consciência do sujeito no canto e na dança ao elogio da “loucura”³¹. Isto é, há uma ordenação do povo como sujeito-justiça (dionisíaco) e do mundo como sujeito-beleza (apolíneo). O transe da *eztetyka* da fome e do sonho no sujeito sertanejo, de Glauber Rocha, é o apolíneo-dionisíaco da estética da tragédia no sujeito grego, de Nietzsche. E enunciando um

³⁰ “O povo não é a massa operária que anuncia a revolução socialista, pois agora há vários povos, como as minorias do subdesenvolvimento que o cinema de Glauber Rocha poria em transe” (ZUNINO, 2019, p. 141).

³¹ “A minha loucura é a minha consciência, e a minha consciência está aqui no momento da verdade, na hora da decisão, na luta, mesmo na certeza da morte! Precisamos resistir, resistir, e eu preciso cantar... Eu preciso cantar!” (ROCHA, 1967).

Deus que soubesse dançar³², afirma uma não-verdade do fenômeno estético, como condição da individuação do falso.

Nossa derradeira gratidão para com a arte. – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção de inverdade e mendacidade geral, que até agora nos é dado pela ciência – da ilusão e do erro como condições de existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A retidão teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequência tais: a arte como boa vontade da aparência [...] e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir a ser – então cremos carregar uma deusa e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço (NIETZSCHE, 2001, p. 132).

A experiência estética está para além da contemplação ou de uma capacidade existencial de fruição, é uma individuação participativa. Não obstante, a clausura material do mundo é um retorno do mesmo, que se reproduz sem-fim. Nesse sentido, é preciso um ato de criação do sujeito para o acontecimento estético. Ora, a mais bela harmonia entre o mundo do sujeito e a consciência do sujeito é a vontade de liberdade do sujeito. Para Glauber Rocha, a arte revolucionária está como engrenagem que responderá ao intolerável –, “uma obra de arte revolucionária deveria não só atuar de modo imediatamente político como também promover a especulação filosófica, criando uma estética do eterno movimento humano” (ROCHA, 1981, p. 219). E o sujeito estético-político responderá ao intolerável: “o homem é difícil de se dominar” (ROCHA, 1967).

Glauber Rocha, um artista do devir estético-político, anuncia o mundo profundo e propõe uma ruptura com o racionalismo. A revolução da arte do povo é “uma anti-razão que comunica as tensões e rebeliões do mais irracional de todos os fenômenos que é a pobreza, a pobreza é a carga autodestrutiva máxima de cada homem” (ROCHA, 1981, p. 220). O racionalismo extremo classifica o misticismo divino/humano, a boa-fé do sertanejo, como um primitivismo e opera pelo aniquilamento total do Sertão. A experiência da boa-fé do sertanejo, a anti-razão, é comunhão que sobrepuja a razão. O “irracionalismo”³³ é a potência do transe do sertanejo. E assim, é necessário proceder na genealogia do conceito de cultura –, “guerra da cultura”³⁴. Porque há uma contradição original entre o mundo profundo e o mundo oficial, mas o sonho é a vontade da boa-fé.

O sonho é o único direito que não se pode proibir [...] *estética é a do sonho*. Para mim é uma iluminação espiritual que contribuiu para dilatar a minha sensibilidade afro-índia na direção dos mitos originais da minha raça. Esta raça, pobre e

³² “Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar, e sua boca não esconde nenhum nojo. Não caminha ele como um dançarino?” (NIETZSCHE, 2011, p. 12).

³³ “É o momento de violência, quando as coisas da terra e mar se transformam” (ROCHA, 1962).

³⁴ *A Idade da Terra* (ROCHA, 1980) é o manifesto prático da guerra da cultura.

aparentemente sem destino, elabora na mística seu momento de liberdade. (ROCHA, 1981, p. 221).

Da genealogia do sujeito

De uma *vontade fundamental* de conhecimento. Pois somente assim convém a um filósofo [...] diante da pergunta: que origem tem propriamente nosso bom e mau [...] transmutou em breve meu problema neste outro: sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? e que valor têm eles mesmos? [...] Sobre isso encontrei e aventurei comigo mesmo muitas sortes de resposta, distingui tempos, povos, graus hierárquicos dos indivíduos, especializei meu problema (NIETZSCHE, 2000, p. 339-340).

O problema do mal, uma questão moral ou cultural? Para Nietzsche, toda história da filosofia é uma má compreensão da filosofia. E o sujeito, tão somente a vagar pelo mundo doente. Caminhando como um rebanho, negando a si mesmo, negando sua natureza. Isto é, as instituições do mundo mediam a sua vontade de potência. Nietzsche, aponta uma medida da imperfeição do sujeito, o ato da palavra ou da promessa. Aqui, o sujeito está concebendo a memória e a memória é a morte do sujeito. Com a memória, a moral e a cultura do valor estático instauram-se no *ethos* do sujeito. O sujeito da memória é o sujeito do ressentimento. O sujeito tornar-se um “escravo” do ressentimento, do imobilismo, “imprime-se algo a fogo, para que permaneça na memória: somente o que não cessa de fazer mal permanece na memória” (NIETZSCHE, 2000, p. 347).

O ressentimento cravado na memória do sujeito é o mecanismo moral e cultural de controle mais rigoroso da vontade de potência do sujeito e o seu adoecimento está na ilusão da recompensa. Assim dizendo, é a vigília permanente do “escravo”, um dever moral e uma culpa cultural. Com efeito, é preciso o esquecimento, afirmar o movimento e negar o ressentimento, o adoecimento do sujeito. Se assim for, a consciência do sujeito não é mais fixa na memória, é vontade de potência ao vir-a-ser. O devir que tudo arrasta. E com este modo de proceder, Nietzsche propõe uma ilustração, um aparelho fisiológico. A nutrição da memória do sujeito exige-se seguir a do organismo do sujeito: conserva-se o que é de *fazer bem* e expurga-se o que é de *fazer mal*. O ressentimento imóvel é uma operação que se realiza na transvaloração dos valores morais e na cultura do mundo.

A consciência moral do sujeito, como é interpretada pela história da filosofia, para Nietzsche, é uma doença da cultura. Sendo assim, Nietzsche move consciência e corpo hierarquicamente como um só, uma atividade do espírito livre. Opera para que a consciência e o corpo dependam um do outro para a mais bela harmonia do sujeito. Ou seja, o pensamento ressentindo nega o movimento, não esquece o pessimismo do mundo e o sofrimento comum

da vida. Este sujeito doente não realiza a digestão da consciência/memória e do corpo/estômago. A domesticação do sujeito é uma negação das suas pulsões naturais, o sujeito da não vontade de potência. O retorno do mesmo no encarceramento do mundo. A moral e a cultura são reguladores da vontade de potência do sujeito, criando um “tipo”, confiável e domesticado pela promessa do que há-por-vir.

Antes da criação da moral e da cultura, a violência era uma linguagem universal, assim como a morte. A reforma moral e cultural opera um verniz na violência, uma violência mediada e aplicada pelas instituições. Ora, há uma hierarquia das necessidades do sujeito e o estado de sobrevivência, é um elemento primordial. Assim sendo, a institucionalização do mundo é a existência do sujeito e a morte do sujeito. O mundo extremo fundamentalista é tão intolerável como o mundo extremo cético. A violência é sempre justificada por uma genealogia do sujeito, símbolo da decadência moral e cultural, do sujeito da razão. A razão é a morte do sujeito? O sujeito é a morte de Deus? Se Deus está morto, não importa, o que importa é o que seríamos se não existisse um Deus para matar.

Considerações finais

No Sertão, enquanto o sertanejo ruma o sonho, na Grécia, o grego ruma a realidade. Rumina é a beleza do incomodo, a metafísica do sujeito. Quiçá, a farsa da boa-morte, do sertanejo e do grego, seja a vontade da tragédia. Isto é, a boa-fé e a boa-ideia. No real ou no real possível, há sofrimento, mas há de ter beleza. A vida e a arte são um exercício da possibilidade, a vontade de abraçar o “infinito”. O sujeito aqui é alegre, pois o coração quer aquilo que quer e inaugura o mundo, “eterno” em nós. Ora, o sonho e a realidade do mundo do sujeito, pelo impulso estético, está na “certeza imediata da introvisão de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco” (NIETZSCHE, 2007, p. 27). E para compreendermos o empreendimento da estética no sujeito, implica, certo grau de abstração da individuação.

O sujeito sertanejo e o sujeito grego, o Sertão e a Grécia, não são uma correspondência imediata na história da filosofia, porém, como ambicionamos hipótese neste artigo, é possível um abeiramento na história do pensamento estético. A estética, uma categoria do pensamento entre a aparência divinizada e a embriaguez demasiada, o sujeito inaugura o mundo da

vontade trágica. O estilo filosófico e cinematográfico, de Nietzsche e de Glauber Rocha, é uma possibilidade conceitual e existencial de aproximação original. A tragédia grega e o transe sertanejo respectivamente, engendra imbricação da filosofia de Nietzsche e o cinema de Glauber Rocha. O filósofo e o artista são intérpretes do mundo estético, cancioneiros barrocos da tragédia. E para Nietzsche, em, *Além do Bem e do Mal* (1992), é tão somente vontade de potência.

Glauber Rocha, em *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1964), demonstra a estética da fome do sertanejo. Sujeito este abandonado à própria sorte, tem seu destino mediado pelo sol e pelo punhal. O pêndulo da crueza. A fome mata o sujeito, mas sua vontade é de boa-fé. O sertanejo é, antes de tudo, um sujeito da boa-fé. Glauber Rocha concebe um herói reconciliado, é Deus e é Diabo, o transe do Sertão. Já Nietzsche, em *O Nascimento da Tragédia*, concebe um herói reconciliado na tragédia, entre Apolo e Dionísio. Ora, Deus é a aparência apolínea do sonho e, o Diabo é a embriaguez dionisíaca da realidade. A estética realiza a reconciliação dos mundos. Assim procedendo, Glauber Rocha, em *O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro* (1969), demonstra a estética do sonho do sertanejo, no mundo não-reconciliado do Sertão, na oposição moral entre o “bem” e o “mal”.

O sujeito grego e o sujeito sertanejo, sujeitos da vontade de potência, heróis anunciadores da tragédia. A estética é o mundo da vontade de tragédia, na Grécia e no Sertão. Para Nietzsche, o helênico, por uma vontade fundamental de entendimento da tragédia, tem capacidade de refundar a cultura do mundo. Para Glauber Rocha, o sertânico, por uma vontade fundamental de sensibilidade da tragédia, tem capacidade de refundar a cultura do mundo. O conceito de cultura, para Nietzsche, é um organismo em decadência e o filósofo, o médico da cultura. A cultura é uma epistemologia da edificação do mundo moral do sujeito: “imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas” (NIETZSCHE, 2007, p. 135).

A filosofia e o cinema não só traduzem ou interpretam o mundo, tanto melhor, inauguram o mundo. A estética, um manifesto ontológico do sujeito, a vontade pelo ato de criação. A tradição criada pela filosofia e a mitologia criada pelo cinema são como que dessem origem ao tempo e ao movimento. Ora, o “ritual” é a máquina do mundo, a vontade de potência, entre a excelência da bela aparência e a insuficiência da realidade desmedida. Isto é, a emergência do mundo pelo impulso trágico do sujeito. Nesta perspectiva, Nietzsche

caminhou para o “juízo final”, sua transvaloração da ideia de Deus foi ouvida. Do mesmo modo, Glauber Rocha, caminhou para o “juízo final”, seus personagens do mundo profundo serão ouvidos. A justiça da terra é o sangue e, antes mesmo do silêncio e da escuridão, o sujeito dança, a dança da morte.

Em *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, o vaqueiro tinha fé no trabalho e foi abandonado pelo coronel, o beato tinha fé na religião e foi abandonado pela igreja, o cangaceiro tinha fé na justiça e foi abandonado pelo cangaço. Restou ao sertanejo o sonho e a realidade, entre o som e a fúria do sol. A morte revela o absurdo da vida. O personagem “Antonio das Mortes” (ROCHA, 1969) não é matador de sujeito. O sujeito das mortes é a fome e a violência que matam o povo. E o povo é a cultura e a cultura é o povo, aqui está a “unidade”. Se o povo não falta, o que “falta”? O mundo do povo. A rigidez da pureza é o racionalismo da injustiça: “a dança da morte com o lenço e o facão” (ROCHA, 1969), entre o mundo profundo e o mundo oficial. No Sertão e na Grécia, há de ter loucura e método –, “tá aqui, o meu fuzil, pra não deixar pobre morrer de fome” (ROCHA, 1964).

Se entrega, Corisco/ Eu não me entrego, não/ Eu não sou passarinho/ Pra viver lá na prisão/ Se entrega, Corisco/ Eu não me entrego, não/ Não me entrego ao tenente/ Não me entrego ao capitão/ Eu me entrego só na morte/ De parabelo na mão/ Se entrega, Corisco/ Eu não me entrego, não/ Mais forte são os poderes do povo! (ROCHA, 1964).

Referências bibliográficas

- DA CUNHA, E. *Os Sertões: campanha de canudos*. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- FAUSTINO, M. “Balada”. In: BOAVENTURA, M. E. (Org.). *Mário Faustino: o homem e sua hora e outros poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 97.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. “Para a Genealogia da Moral”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: LEBRUM, G. (Org.). *Os Pensadores: Nietzsche – Obras Incompletas*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000, p. 337-370.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. *O Caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- ROCHA, G. *Barravento*. Salvador: Iglu Filmes, 1962. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MoV3gsdxVfE>. Acesso em: 01 de out. de 2022.
- ROCHA, G. *Deus e o Diabo na Terra do Sol*. Rio de Janeiro: Copacabana Filmes, 1964. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RyTnX_yl1bw. Acesso em: 15 de out. de 2022.
- ROCHA, G. *Terra em Transe*. Rio de Janeiro: Mapa Produções Cinematográficas Ltda, 1967. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OqgnXHvy9L0>. Acesso em: 01 de nov. de 2022.
- ROCHA, G. *O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro*. Rio de Janeiro: Mapa Filmes, 1969. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xx_QFips7Ow. Acesso em: 15 de nov. de 2022.
- ROCHA, G. *A Idade da Terra*. Rio de Janeiro: Glauber Rocha Produções Artísticas Ltda, 1980. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WAmJR3Km_A. Acesso em: 1 de dez. de 2022.
- ROCHA, G. *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Embrafilme e Editora Alhambra, 1981.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- TENDLER, S. *Glauber: o filme, labirinto do Brasil*. Rio de Janeiro: Riofilme e Caliban Produções Cinematográficas, 2004. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O1m0YQFr5g>. Acesso em: 15 de dez. de 2022.

ZUNINO, P. E. A. “A Imagem-Transe: Deleuze, Glauber Rocha e o povo que falta”. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*. São Luís, v. 5, n. 2, julho/dezembro 2019, p. 139-160.

A CORAGEM DE SER E A ANSIEDADE EXISTENCIAL: UM CAMINHO DE AUTOTRASCENDÊNCIA SEGUNDO A FILOSOFIA E TEOLOGIA DE PAUL TILLICH

Erik Dorff Schmitz

Resumo: Nessa pesquisa iremos expor o conceito de coragem de ser como caminho de autotranscendência segundo a filosofia e teologia de Paul Tillich. Para o filósofo e teólogo alemão, o ser humano em sua essência ontológica possui a experiência constante da ansiedade existencial quando se percebe como ser finito no mundo. Diante disso, Tillich propõe um caminho de autotranscendência através do conceito de coragem de ser. Com esse objetivo geral, teremos também como objetivos específicos: contextualizar a situação humana contemporânea através da realidade de individualização, vivência entre estranhos, perda de identidade, fragilidade dos relacionamentos, conexões virtuais, falta de afetividade. Abordar a coragem de ser como saída para a ansiedade existencial, e em seguida explorar os conceitos de poder de ser, auto-efetivação da vida e método de correlação segundo Tillich e como esses recaem em outros atos de autotranscendência como fé, amor e coragem. Por fim buscaremos uma conclusão para a problemática ao abordar a coragem de ser como saída para a ansiedade existencial. Nossa metodologia é bibliográfica e histórico-crítica, com base nas principais obras do autor e em textos críticos de apoio.

Palavras-chave: Coragem de ser; Ansiedade existencial; Paul Tillich.

Abstract: In this research we will expose the concept of courage to be as a path of self-transcendence according to Paul Tillich's philosophy and theology. For the German philosopher and theologian, the human being in his ontological essence has the constant experience of existential anxiety when he perceives himself as a finite being in the world. Given this, Tillich proposes a path of self-transcendence through the concept of courage to be. With this general objective, we will also have as specific objectives: to contextualize the contemporary human situation through the reality of individualization, experience among strangers, loss of identity, fragility of relationships, virtual connections, lack of affection. Approach the courage to be as a way out of existential anxiety, and then explore the concepts of power to be, self-actualization of life and correlation method according to Tillich and how

these fall into other acts of self-transcendence such as faith, love and courage. Finally, we will seek a conclusion to the problem by approaching the courage to be as a way out of existential anxiety. Our methodology is bibliographical and historical-critical, based on the author's main works and critical supporting texts.

Keywords: Courage to be; Existential anxiety; Paul Tillich.

Introdução

O contexto em que está inserido o ser humano na contemporaneidade é marcado por situações e transformações que o lançam diante da fragilidade da vida. Tal tempo caracteriza-se por revoluções em âmbito social, político, econômico, cultural, educacional, ecológico, com repercussões globais e instantâneas. Diante desse mundo, constata-se que a situação existencial do ser humano caracteriza-se em determinados aspectos, que são temas de trabalhos de sociólogos, psicólogos, antropólogos, entre outros teóricos. A contemporaneidade está sendo assolada por sentimentos e situações que levam o ser humano a sentir-se lançado a fragilidade, a perda de identidade, ao desencontro com estranhos, a falta de afetividade nos relacionamentos, a instantaneidade da vida. Diante dessas situações se destaca em sua análise o sociólogo Zigmunt Bauman.

Para Zygmunt Bauman, a apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade atual. Essa apresentação é reencenada diariamente e constantemente. A sociedade em que se vive tem essa atividade constante de individualização. Para ele “a individualização consiste em transformar a identidade humana de um dado em uma tarefa e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências [...] de sua realização.” (BAUMAN, 2001, p. 40) Em parte também, essa individualização leva-os a indiferença. Há uma antipatia entre o indivíduo e o cidadão, pois o cidadão busca seu bem estar através do bem estar da cidade, enquanto o indivíduo se caracteriza por ser morno ou cético à ideia de bem comum em sociedade.

A característica de individualização leva os membros da sociedade a viver como estranhos, que fragilizam os laços sociais numa fluidez presente e crescente: “esforços para manter à distância o outro, o diferente, o estranho, e o estrangeiro, e a decisão de evitar a necessidade de comunicação [...] não são a única resposta concebível à incerteza existencial enraizada na [...] fluidez dos laços sociais.” (BAUMAN, 2001, p. 40) Essa característica é tão

marcante e determinante, que um encontro de estranhos tem sua singularidade ao observar-se que:

Os estranhos se encontram numa maneira adequada a estranhos; [...] parece por comparação um desencontro. No encontro com estranhos não há uma retomada a partir do ponto em que o último encontro acabou [...] nada em que se apoiar ou que sirva de guia para o presente encontro. O encontro de estranhos é um evento sem passado. Frequentemente é um evento sem futuro [...] (BAUMAN, 2001, p. 111)

É nesse enfrentamento com a pluralidade de indivíduos, de encontros e desencontros, que se torna difícil sentir-se à vontade em presença de estranhos, tão ameaçadora e intensa é a situação angustiante que se sente. Assim Bauman mostra que “num mundo constantemente em movimento, a angústia que se condensou no medo dos estranhos impregna a totalidade da vida diária – preenche todo fragmento e toda ranhura da condição humana.”³⁵

No meio dos estranhos o indivíduo tende a perder sua identidade. Esse é um traço universal dos tempos atuais, os problemas de identidade pessoal, e a disposição para se preocupar com toda coisa estranha, sobre a qual uma angústia pode centrar-se. Essa perda de identidade se dá com o advento do tumulto moderno, a fragmentação das tradições, deixando ao ar categorias outrora rígidas e desencaixando as identidades individuais. Nesse processo vê-se que:

[...] atualmente, o problema da identidade resulta principalmente da dificuldade de se manter fiel a qualquer identidade por muito tempo, da virtual impossibilidade de achar uma forma de expressão da identidade que tenha boa probabilidade de reconhecimento vitalício, e a resultante necessidade de não adotar nenhuma identidade com excessiva firmeza, a fim de poder abandoná-la de uma hora para outra, se for preciso. (BAUMAN, 1998, p. 21)

O problema da identidade se dá numa ansiedade que se relaciona com a [...] ausência de pontos de referência duradouros, fidedignos e sólidos que contribuíram para tornar a identidade mais estável e segura. Essa instabilidade da identidade se dá também com a fluidez e liquidez dos laços sociais de relacionamentos.

Na sociedade contemporânea, essa fragilidade dos relacionamentos se dá pela instantaneidade e fluidez da vida. Pois a nova instantaneidade do tempo modifica o convívio humano, como se cuidam ou não dos afazeres coletivos, ou como se transformam ou não certas questões em questões coletivas. Considera-se que “o advento da instantaneidade conduz a cultura e a ética [...] a um território não mapeado e inexplorado, onde a maioria dos hábitos aprendidos para lidar com os afazeres da vida perdeu sua utilidade e sentido.” (BAUMAN, 2001, p. 111)

Bauman reflete como as condições de precariedade, instabilidade, vulnerabilidades são as mais difundidas da vida contemporânea, em especial na enervante e deprimente ala altamente desenvolvida e próspera do planeta. “O fenômeno que todos esses conceitos tentam captar e articular é a experiência combinada da falta de garantias, [...] da incerteza [...] e da insegurança.” (BAUMAN, 2001, p. 111)

As fragilidades dos relacionamentos afetam a família, os casais, os filhos. Como por exemplo, “a depressão e as crises conjugais pós-parto parecem enfermidades específicas [...] da mesma forma que a anorexia, a bulimia e incontáveis variedades de alergia.” (BAUMAN, 2004, p. 61). Mesmo no lar, com a família, a individualização invade os comportamentos cotidianos, as distâncias ao mesmo tempo se encurtam, e se alongam. E afirma Bauman:

Os contatos exigem menos tempo e esforço para serem estabelecidos, e também para serem rompidos. A distância não é obstáculo para se entrar em contato – mas entrar em contato não é obstáculo para permanecer à parte. (BAUMAN, 2004, p. 82)

A análise da fragilidade e influência das conexões virtuais na contemporaneidade é feita também por outro pensador da sociedade: Manuel Castells. Ele analisa e interpreta a influência de tais recursos nas formas de sociabilidade. “A vantagem da rede é que ela permite a criação de laços fracos com desconhecidos, [...] no qual as características sociais são menos influentes na estruturação, ou mesmo no bloqueio, da comunicação.” (CASTELLS, 1999, p. 445) Porém ele mostra em seu estudo “que o uso mais intenso da Internet foi associado ao declínio da comunicação dos participantes com os membros da família no lar, um declínio no tamanho de seu círculo social e aumento da depressão e da solidão.” (CASTELLS, 1999, p. 444)

Sobre tal aspecto da contemporaneidade Castells questiona-se que ainda não está claro o grau de sociabilidade que se estabelece nessas redes, e quais são as consequências culturais de tais relações. E questiona mais ainda: “a Internet favorece a criação de novas comunidades, [...] ou pelo contrário, está induzindo ao isolamento pessoal, cortando os laços das pessoas com a sociedade [...]?” (CASTELLS, 1999, p. 442)

Retomando Bauman, em sua reflexão, constata que na sociedade de relacionamentos frágeis, eles “são vistos como investimentos, como garantias de segurança e solução de seus problemas, eles parecem um jogo de cara ou coroa.” (BAUMAN, 2004, p. 30) Por consequência a “solidão produz insegurança [...]. Numa relação você pode sentir-se tão inseguro quanto sem ela, ou até pior.” (BAUMAN, 2004, p. 61)

As fragilidades e relatividades que afetam as famílias, os casais, os jovens, se configuram como a falta de afetividade que a liquidez da contemporaneidade enraizou na vida dos indivíduos. Na própria família, no lar, os problemas não são solucionados quando os casais passam a viver juntos. Observa-se cada vez mais que “os quartos compartilhados podem ser um local de alegria e diversão, mas raramente de segurança e de sossego. Alguns deles são palcos de dramas cruéis [...] que resultam em brigas aos socos e [...] amplas hostilidades.” (BAUMAN, 2004, p. 61) O drama da falta da afetividade se dá diante das frustrações, desilusões e decepções que tais relacionamentos podem ocasionar:

As pessoas procuram parceiros e buscam “envolver-se em relacionamentos” a fim de escapar à aflição da fragilidade, só para descobrir que ela se torna ainda mais aflitiva e dolorosa do que antes. O que se propunha/ansiava/esperava ser um abrigo contra a fragilidade revela-se sempre como a sua estufa. (BAUMAN, 2004, p. 41)

É diante desses dilemas, que se constroem as crises atuais, na convivialidade, na família, no lar, nas relações. É contraste da carência de afetividade, como afirma Bauman, que nos compromissos duradouros, a líquida razão predominante enxerga a opressão; no engajamento percebe uma dependência que aniquila. Essa liquidez dos relacionamentos, a individualização faz com que o ser humano sintase áspero aos estranhos, aos desconhecidos e forasteiros. Surgem as migrações e o aparecimento de nichos de exclusão e retenção, onde o ser humano tem valor redundante.

Paul Tillich sistematiza sua filosofia e teologia baseando-se nas experiências e percepções existenciais que ele próprio fez na contemporaneidade, e que perpassam os últimos tempos perdurando ainda hoje. A ansiedade em Tillich é resultado dos abalos que o ser humano sofre em seu âmago, afetando categorias e estruturas onto-antropológicas. É necessário interpretar e ligar as condições existenciais expostas com a reflexão de Tillich sobre a ansiedade existencial.

A coragem de ser como saída para a ansiedade existencial

Os movimentos existencialistas contemporâneos são a expressão do que é mais ameaçador como existencial. É a expressão da ansiedade do destino e da morte, da vacuidade e insignificância, da culpa e condenação, e expressão da tentativa de incorporar essa ansiedade à coragem de ser. A coragem de ser em Tillich, frente a essa ansiedade existencial é o

movimento de resgate da centralidade do eu pessoal frente a um mundo em crise, que esvai esse eu pessoal. Como constatou o próprio Tillich:

O homem do século XX perdeu um mundo significativo e um eu, que vive em significações fora de um centro espiritual. O mundo de objetos criado pelo homem puxou para dentro de si aquele que o criou, e que agora perde sua subjetividade nele. Ele sacrificou-se as suas próprias produções. Porém o homem ainda tem consciência do que perdeu, ou está continuamente perdendo. É homem, ainda bastante, para experimentar sua desumanização como desespero. (TILLICH, 1976, p. 109)³⁶

A coragem de ser é a autoafirmação do ser a respeito do fato do não-ser. É o ato do eu individual em tomar a ansiedade do não-ser sobre si, afirmando-se, ou como parte do todo global, ou em sua condição do eu individual. A coragem sempre inclui um risco, pois está continuamente ameaçada pelo não-ser. (TILLICH, 1976, p. 121)

Essa ameaça contínua do não-ser necessita um movimento constante de autoefetivação da vida do eu pessoal, como visto na terceira parte da pesquisa. Essa autoefetivação se dá na autointegração [o ser em si – essência], na autocriatividade [o ser fora de si – existência] e na autotranscendência [o ser além de si – transcendência].

Poder de ser, auto-efetivação da vida e método de correlação

Para que esse movimento seja possível, o ser tem de apoderar-se de um poder de ser. Mas o que se pode dizer da natureza essencial do ser? Tillich sugere que o *ser* é o *poder de ser*! E poder sugere que haja algo sobre o qual é provado seu poder. O que pode resistir ao ser, se aquilo que existe faz parte dele? A resposta a essa questão é, que pode apenas ser que o não-ser não seja estranho ao ser, mas que ele é essa qualidade do ser pelo que tudo que faz parte do ser é negado. Ou seja, o não-ser é a negação do ser dentro do ser em si mesmo.³⁷

Essa é, porém só uma parte da resposta. A outra parte explica porque apesar da ambiguidade de ser e não-ser, prevalece o ser:

Ela é o que se tem chamado a resposta de fé ou coragem. A coragem e isso na certeza que existe coragem, afirma prevalência máxima do ser sobre o não-ser. Ela afirma a presença do infinito em tudo que é finito. [...] tal coragem tenta mostrar que, como o não-ser é dependente sobre o ser que ele nega, assim a consciência de finitude pressupõe um lugar acima da finitude a partir do qual o finito é visto como finito. Mas o ato no qual este lugar está ocupado é a coragem [...]. (TILLICH, 2004, p. 46)

³⁷ Cf. TILLICH, Paul. *Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*. Tradução de Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 44-45.

Assim cada ser confirma seu próprio ser. Sua vida é sua autoafirmação, que está em correlação ao poder do ser que ele corporifica. Essa autoafirmação de um ser a despeito do não-ser é a expressão de seu poder de ser. Aqui se está nas raízes do conceito de poder:

Poder é a possibilidade da auto-afirmação [sic] a despeito da negação interna e externa. Ele é a possibilidade de sobrepujar o não-ser. O poder humano é a possibilidade do homem superar o não-ser infinitamente. (TILLICH, 2004, p. 47)

O poder é real quando está em sua realização, na relação de equilíbrio com outros portadores de poder. Como não é um sistema de soluções, nada pode ser deduzido *a priori* no processo da vida, exceto as estruturas que tornam possíveis a dinâmica da vida. Em cada relação de dois *eus* que representam cada um seu poder de ser, conduz a uma decisão sobre a quantidade de poder personificado em cada um deles. Esses encontros típicos de poder de ser são descritos fenomenologicamente nos indivíduos que se transcendem. Uma vida segue adiante e encontra vida no outro, que também segue adiante, se retira, ou permanece. Têm-se outra constelação de poderes. Estes processos estão em cada momento de vida, em todas as relações de todos os seres. E:

Quanto mais centrado está um ser, o maior poder de ser está personificado nele. O homem, ser completamente centrado, autorrelacionado e autoconsciente, tem o maior poder de ser. Ele tem um mundo, não apenas um meio, e com ele potencialidades infinitas de autorrealização. Sua centralização torna-o mestre de seu mundo. (TILLICH, 2004, p. 49)

O poder de ser exige a autoefetivação da vida em suas dimensões de autointegração, autocriatividade e autotranscendência.

A autointegração pressupõe a afirmação do eu em si, de forma essencial. Em Tillich é a essência que gera poder àquilo que existe. Ela lhe dá seu poder de ser e, ao mesmo tempo, se opõe a ele como lei imperativa. A autocriatividade gera a saída do eu para fora de si; na existência. Tudo o que existe, isto é, tudo o que está fora da mera potencialidade, é mais do que é no estado de pura potencialidade e menos do que poderia ser no poder de sua natureza essencial. A autotranscendência da vida resulta na projeção do espírito na direção vertical, para além de si, rumo ao ser último e infinito. A verticalidade da transcendência ultrapassa a linha circular da centralidade, como a linha horizontal do crescimento.

A realização do poder de ser e a capacidade de superar as ambiguidades da existência humana se dá pela dinâmica da autoefetivação da vida que se dá pelo método de correlação de Tillich:

A teologia sistemática usa o método de correlação. Ela sempre o empregou, de forma às vezes mais, às vezes menos consciente. [...] O método de correlação

explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua. (TILLICH, 2004, p. 74)

Para compreender melhor essa afirmação de Tillich, cita-se sua própria explicação sobre seu método:

Ao usar o método de correlação, a teologia sistemática procede da seguinte maneira: faz uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a essas perguntas. A análise da situação humana é feita em termos que hoje chamamos de “existenciais”. (TILLICH, 2004, p. 76)

Para Tillich a análise das ambiguidades da existência, inclusive o desenvolvimento das perguntas implícitas na existência, é uma tarefa por essência filosófica. Essa análise é bem mais antiga que o existencialismo, é tão antiga quanto a reflexão do ser humano sobre si mesmo e foram expressas de várias formas desde o início da filosofia.

Na realização da história humana pode-se ver que:

Quem quer que tenha penetrado na natureza de sua própria finitude pode encontrar traços da finitude em tudo o que existe. E pode formular a pergunta implícita em sua finitude como a pergunta universalmente implícita na finitude. Ao fazê-lo, ele não formula uma doutrina do ser humano; expressa uma doutrina da existência como ele a experimentou em si mesmo como ser humano. (TILLICH, 2004, p. 77)

Para entender esse método de Tillich, é preciso ter o ser humano como pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes mesmo de qualquer pergunta que tenha sido formulada. Assim, brevemente se pode dizer que, o primeiro sentido de correlação se refere ao problema central do conhecimento religioso. O segundo sentido de correlação determina as afirmações sobre Deus e o mundo – como a correlação do finito e do infinito. O terceiro sentido de correlação qualifica a relação divino humana dentro da experiência com o transcendente. Para Tillich, a relação divino-humana é uma correlação. Pois Deus responde às perguntas do ser humano, e, sob o impacto das respostas de Deus, o ser humano formula suas perguntas. Chega-se a um círculo que conduz o ser humano a um ponto em que pergunta e resposta não estão mais separadas.

A separação essencial e existencial do ser finito com sua infinitude é a sua capacidade de perguntar pelo infinito ao qual pertence – de forma simples: Quem sou eu? De onde vim? Para onde vou? – e o fato de ter de fazer essas perguntas que levam ao infinito indica que se encontra separado dele. E só assim as pessoas que sentem o choque da transitoriedade, a angústia na qual se tornam conscientes de sua finitude, a ameaça do não-ser, podem sentir o que significa a palavra Deus. Ou seja, Deus é a resposta implícita na questão da finitude humana. Na teologia sistemática Tillich mostra a noção de Deus em correlação com a ameaça

do não-ser implícita na existência. Se angústia é consciência de ser finito, Deus deve ser chamado de fundamento infinito da coragem.

Fé, amor e coragem

Deus é fundamento último da coragem de ser. Na reflexão tillichiana a abertura do ser ao transcendente se dá pela afirmação pessoal da fé. Mas, o que é a fé para Tillich? Para ele, “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. (TILLICH, 1957. p. 5) O que nos toca incondicionalmente é a pergunta pelo fundamento último de todo ser. É o transcendente. Pois, onde houver fé, ela viverá na tensão entre a participação no incondicional e o estar separado dele. Todo o ato de crer pressupõe participação naquilo para onde se está direcionado. Ou melhor, sem uma experiência prévia do incondicional não pode haver fé no incondicional. De maneira oposta, a fé deixaria de ser fé sem o elemento de separação. Quem crê também está separado do objeto de sua fé. Assim, do elemento de participação provém a certeza da fé, do elemento de separação resulta a dúvida dentro da fé.

Fé e dúvida são opostas, onde a certeza da fé é o fim de toda dúvida. Aqui a coragem é elemento fundamental:

A dúvida não é superada pela repressão, e sim pela coragem. A coragem não nega que a dúvida está aí; mas ela aceita a dúvida como expressão da finitude humana e se confessa, apesar da dúvida, àquilo que toca incondicionalmente. A coragem não precisa da segurança de uma convicção inquestionável. Ela engloba o risco, sem o qual não é possível qualquer vida criativa. (TILLICH, 1957, p. 66)

A fé viva contém a dúvida a respeito de si mesma, a coragem e o risco de suportar essa dúvida. A fé como o estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, revela que a dúvida frente a um conteúdo concreto de uma preocupação incondicional, se dirige contra a fé em sua totalidade. Diante disso a fé como ato da pessoa inteira precisa se confirmar na coragem.

Em termos breves Tillich diz que “a coragem é o elemento da fé que incorre no risco da fé. Não se pode substituir a fé pela coragem; mas também não se pode separar a fé da coragem.” (TILLICH, 2004, p. 77) É na união perfeita com a base divina do ser que é anulada a separação, ou seja, o finito é englobado no infinito; ele não é extinto, mas também não está mais separado do infinito. O poder de separação que é a dúvida tenta impedir a coragem de aceitar a fé. Mesmo assim a fé poderia ser arriscada, uma vez que permanece a certeza que até uma fé que fracassa não pode separar o ser humano do incondicional. Nessa relação com o

incondicional o ser humano só pode receber, e nunca dar. Ou melhor, a realidade humana nunca será capaz de transpor a distância infinita entre o infinito e o finito a partir de si mesmo, a partir do finito.

A fé explicada nesses termos mostra sua importância para o desenvolvimento da pessoa humana. Como Tillich afirma:

O centro da pessoa une todos os elementos da vida da personalidade: as forças corporais, inconscientes, conscientes e intelectuais. Do ato de fé participa todo nervo do corpo humano, toda aspiração da alma, todo impulso do espírito humano. Mas corpo, alma e espírito não são três partes isoladas do homem. Elas são dimensões do ser pessoa e sempre estão entrelaçadas, pois o homem é uma unidade, e não um composto de diversas partes. Fé, por isso, não tange somente o espírito ou apenas a alma ou exclusivamente a vitalidade, e sim ela é a orientação da pessoa inteira em direção ao incondicional. (TILLICH, 1957, p. 69)

Nessa busca de integração da pessoa humana, a fé dirige a vida da pessoa na medida em que ela lhe dá a preocupação mais íntima no âmago do seu ser. A busca de um alvo determinado e a dedicação à outra pessoa são caminhos pelos quais se pode realizar o estar possuído incondicionalmente. A pessoa é assim preenchida pelo amor criativo, recebendo unidade e profundidade.

Assim se é possuído incondicionalmente por aquilo a que se pertence pela própria essência, mesmo se há uma separação existencial. E o impulso para a reunião do separado é o amor. A preocupação da fé coincide com o alvo do amor: ambos procuram a reconciliação com aquilo a que se pertence e de que se está alienado. A fé como simplesmente uma série de doutrinas fanaticamente defendidas não gera amor. Mas fé como aquilo que nos toca incondicionalmente inclui o amor, isto é, o desejo e a aspiração pela reunião do separado, entre o finito e o infinito, ou entre finito e finito.

É possível reconhecer o amor como o poder no fundamento último de todo o ser, o poder que impulsiona o ente para além de si em direção a reunião com a outra pessoa, e superior a isso, a reunião com o próprio fundamento do ser. Assim se vê que o poder de ser é um processo dinâmico no qual ele separa-se de si mesmo e retorna para si mesmo. Quanto mais separação conquistada houver mais poder existirá. E esse processo onde o separado torna-se unido chama-se amor. Quanto mais reunião de amor houver, mais não-ser vencido haverá, mais poder de ser haverá, pois o amor é o fundamento, não a negação de poder. Assim a fórmula básica de poder e a fórmula básica de amor são idênticas: separação e reunião.

A coragem de ser e a ansiedade existencial: uma solução?

Fé, amor e coragem impulsionam essa pesquisa a mostrar uma possível solução à problemática. Como foi visto, a “coragem é a autoafirmação do ser a despeito do fato do não-ser”. Sobre tal afirmação apresentou-se suas correspondências na dinâmica da autoefetivação da vida sob o método de correlação tillichiano no poder de ser, e a fundamentação de fé e amor na fórmula básica de separação e reunião.

Sobre a coragem de ser afirma Tillich:

Coragem necessita a potência de ser, uma potência que transcenda o não-ser que é experimentado na ansiedade do destino e da morte, que está presente na ansiedade da vacuidade e insignificância, que é efetivo na ansiedade da culpa e condenação. A coragem que incorpora em si esta tripla ansiedade precisa estar arraigada a uma potência de ser que seja maior que a potência de um eu e a potência do seu mundo. Nem a auto-afirmação [sic] como uma parte, nem auto-afirmação como si próprio, estão além da múltipla ameaça do não-ser. Aqueles que são mencionados como representantes destas formas de coragem, tentam transcender-se e ao mundo do qual participam, a fim de encontrar a potência de serem eles próprios e a coragem de serem o que está além da ameaça do não-ser. (TILLICH, 1976, p. 121-122)

Segundo Tillich não há exceções para esta regra, a coragem de ser está afirmada sob forte carga religiosa, pois somente no estado de relação e abertura ao transcendente é possível ser apoderado pela potência do ser em si. Tudo o que é participa do ser-em-si, e o ser humano tem consciência dessa participação, sobretudo nos momentos em que sente a ameaça do não-ser. Isso leva a seguinte indagação: como está a coragem de ser enraizada no ser-em-si?

Deve-se recordar que a dimensão religiosa não é uma entre outras, mas através de seus símbolos há a expressão de uma dimensão da experiência humana com a realidade última. A análise fenomenológica do sagrado de Rudolph Otto contribuiu igualmente para as análises de Paul Tillich. Da obra de Otto, *O Sagrado*, Tillich tirou proveito, onde ele apontou para a forma reduzida e limitada pela qual os predicados aplicados ao divino foram considerados absolutos e perfeitos. São noções claras, precisas e racionais.³⁸

É assim que a relação do ser humano com o fundamento de seu ser é expressa através de símbolos tirados da estrutura do ser, onde a ambiguidade de participação e individualização determina o caráter especial desta relação, bem como o caráter especial da coragem de ser. Na participação, a relação com o ser-em-si tem um caráter místico, na individualização a relação com o ser-em-si tem um caráter pessoal, e transcendendo ambos os polos, a relação com o ser-em-si tem um caráter de fé.

³⁸ UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO. **Deus além de Deus e a coragem de ser**. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio04/deus-alem-de-deus-e-a-coragem-de-ser/>. Acesso em 7 set. 2011.

No misticismo o eu individual se esforça por uma participação na base do ser, que na força dessa coragem domina a ansiedade do destino e da morte. Uma vez que o ser no tempo e no espaço, sob as categorias de finitude, é basicamente irreal, as consequências que brotam dele e o não-ser que lhe põe fim são também irreais. Ou seja, não-ser não é ameaça porque o ser finito é, em última análise não-ser. Num segundo momento a ansiedade da dúvida e insignificação é incorporada à coragem mística do ser. Essa ansiedade é dominada onde a significação básica não é algo definido, porém o abismo de toda significação definida. O místico experimenta degrau por degrau os níveis da realidade que se penetra e se afasta. Ao percorrer esse caminho, num terceiro momento a ansiedade da culpa e condenação são também dominadas, porém não estão totalmente ausentes. Nesse momento a coragem de ser não está totalmente arraigada a potência do ser, porém é reduzida a um estado de aceitação de estar a caminho. Já que tudo que é participa da potência de ser, o elemento de identidade no qual está baseado o misticismo não pode ser ausente de nenhuma experiência religiosa. Essa experiência de poder de ser é elemento místico na relação do encontro pessoa-para-pessoa com Deus.

Deus é afirmado por Tillich como o ser-em-si e não um ser. Essa superioridade do transcendente se manifesta na dinâmica da fé, já citada, mas que ganha relevância maior como elemento fundamental para a superação da coragem de ser frente a ansiedade. A fé é um salto no vazio do não-ser. Trata-se antes de qualquer crença, um ato de coragem, movido por uma paixão pelo infinito. Motivado por essa paixão o homem arrisca sua própria vida, e de acordo com Tillich, esta paixão o leva a considerar algo na vida pelo qual se deve dar a própria vida.

Para Tillich fé não significa simplesmente crer em algo inacreditável. Fé existe no esforço espiritual de elevação do ser finito construindo sua união com a base do ser. E mais do que isso se engloba no conceito tillichiano de fé. Fé pressupõe estar apoderado pela potência do ser-em-si:

A coragem de ser é uma expressão de fé e o que a “fé” significa deve ser entendido através da coragem de ser. Definimos coragem como a auto-afirmação do ser a despeito do não-ser. A potência desta auto-afirmação é a potência do ser que é efetivo em cada ato de coragem. Fé é a experiência dessa potência. (TILLICH, 1976, p. 134)

Essa experiência tem um caráter paradoxal, ou seja, tem de aceitar a aceitação. O ser-em-si transcende todo ser finito. A fé transpõe esse vão infinito em aceitando o fato de que a despeito dele a potência de ser está presente, de que aquele que está separado é aceito. E aceitar este poder de aceitação conscientemente é a resposta religiosa da fé absoluta, de uma

fé que tinha sido privada de qualquer conteúdo concreto, e apesar disso é a fonte da manifestação da coragem de ser.

É esta fé que transcende a experiência mística e encontro divino-humano. E a coragem de ser é uma chave para a ideia de Deus que transcende a ambos, misticismo e encontro de pessoa-para-pessoa. A coragem de ser tem caráter revelador. Mostra a natureza do ser, e que a autoafirmação do ser é uma afirmação que supera a negação, ou seja, metaforicamente pode-se dizer que ser inclui não-ser, mas o não-ser não prevalece contra ele. A coragem de ser é a chave do ser-em-si:

A auto-afirmação [sic] divina é o poder que torna possível a auto-afirmação [sic] do ser finito, a coragem de ser. Só porque o ser-em-si tem o caráter de auto-afirmação [sic] a despeito do não-ser é possível coragem. A coragem participa da auto-afirmação [sic] do ser-em-si, participa da potência de ser que prevalece contra o não-ser. Aquele que recebe esta potência em um ato de fé, mística ou pessoal ou absoluta, tem consciência da fonte de sua coragem de ser. (TILLICH, 1976, p. 140)

A coragem de incorporar a insignificação em si mesmo pressupõe uma relação com o fundamento do ser que se chama fé absoluta. É o aceitar da aceitação. É a potência do ser-em-si que aceita e dá a coragem de ser. E este é o ponto mais alto a que chega essa pesquisa. Assim pergunta-se: a coragem de ser é uma resposta totalmente eficaz para a problemática da ansiedade existencial?

A resposta é que a coragem de ser não supera totalmente a ansiedade, de forma a eliminá-la da existência humana. Pois como visto, todo ser inclui não-ser, mas o não-ser não prevalece contra ele. Não-ser pertence ao ser, não pode ser separado dele. Enquanto existir o ser, existirá a consciência do não-ser, latente no espírito humano; e essa consciência do não-ser é a ansiedade. O que se pode afirmar é a coragem de aceitar a aceitação de não-ser. A fonte básica dessa coragem é o *Deus acima de Deus*, onde somente transcendendo o absoluto pode a ansiedade ser incorporada à coragem de ser, e assim aliviada. A coragem de ser que está enraizada na experiência do *Deus acima de Deus* do teísmo une e transcende a coragem de ser como uma parte e a coragem de ser como si próprio.

Conclusão

Diante de nossa exposição concluímos que essa experiência espiritual evita a perda de si próprio pela participação e a perda do próprio mundo pela individualização. A aceitação do *Deus acima de Deus* nos faz encontrar a fonte da coragem. O eu não se perde num todo maior

que o submerge na vida de um grupo limitado, mas o eu participa da potência do ser-em-si e o recebe de volta. A coragem de incorporar em si a ansiedade do destino e da morte, da vacuidade e insignificação e da culpa e condenação é a linha limite até onde pode chegar a coragem de ser. Além dela é mero não-ser. Dentro dela todas as formas de coragem estão reafirmadas na potência de *Deus acima de Deus* do teísmo. Enfim, a coragem de ser está enraizada no Deus que aparece quando Deus desaparece na ansiedade.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 8. ed. Tradução de Roneide Venâncio Majer. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. V. 1.

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO. *Deus além de Deus e a coragem de ser*. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio04/deus-alem-de-deus-e-a-coragem-de-ser/>. Acesso em 7 set. 2011

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 5. Ed. Tradução de Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TILLICH, Paul. *Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*. Tradução de Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004.

TILLICH, *Dinâmica da fé*. 4 ed. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1957.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

INTERSECCIONALIDADE: UMA INTRODUÇÃO A PARTIR DE PATRICIA HILL COLLINS³⁹

Ma. Renata Dias Ribeiro⁴⁰

Resumo: A proposta do presente texto é apresentar, de forma panorâmica, o conceito de interseccionalidade, juntamente com seu percurso histórico, sua relação com o feminismo negro, bem como algumas possibilidades de uso, como por exemplo uma chave de leitura ou ferramenta teórico-metodológica para o feminismo negro. Para tanto iremos nos concentrar, primariamente, nas seguintes obras: *Interseccionalidade* (2021), de Patricia Hill Collins e Sirma Bilge; *Bem mais que ideias: A interseccionalidade como teoria social crítica* (2022), também de Hill Collins. Além da obra: *Interseccionalidade* (2019), de Carla Akotirene, da coleção de feminismos plurais. Pretende-se com isso, fazer um percurso teórico sobre a história da intencionalidade, mas sem desvincular o conceito da prática o constitui. Ao longo deste artigo, será possível identificar uma série de conceitos e temáticas com os quais a ferramenta da interseccionalidade se cruza, tais como, inicialmente, lugar de fala, racismo e alteridade. Todos eles, apesar de diferentes na temática, se encontram em uma possibilidade de leitura inclusiva da interseccionalidade enquanto ferramenta analítica.

Palavras-chave: Feminismo negro, Patricia Hill Collins, interseccionalidade

Abstract: The purpose of this text is to present, in a panoramic way, the concept of intersectionality, along with its historical path, its relationship with black feminism, as well as some possibilities of use, such as a reading key or a theoretical-methodological tool to black feminism. To do so, we will focus primarily on the following works: *Intersectionality* (2021), by Patricia Hill Collins and Sirma Bilge; *Much More Than Ideas: Intersectionality as Critical Social Theory* (2022), also by Hill Collins. In addition to the work: *Intersectionality* (2019), by Carla Akotirene, from the collection of plural feminisms. With this, the intention is to make a theoretical journey on the history of intentionality, but without disconnecting the concept from the practice that constitutes it. Throughout this article, it will be possible to identify a

³⁹ O presente artigo é resultado da apresentação no III Colóquio de mulheres na filosofia, em 2022.

⁴⁰ Doutoranda pelo programa de pós-graduação em filosofia da UFS, atua na área de ética e filosofia política, com ênfase nos autores Gustave Le Bon, Sigmund Freud e Theodor Adorno, no que concerne a psicologia das massas e o fascismo. Contato: renatalhp_@hotmail.com

series of concepts and themes with which the intersectionality tool intersects, such as, initially, place of speech, racism and otherness. All of them, despite being different in terms of theme, are in a possibility of inclusive reading of intersectionality as an analytical tool.

Keywords: Black feminism, Patricia Hill Collins, intersectionality

Introdução

Segundo profecia iorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados. Aqui, ao consultar quem me é devido, Exu, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, que responde como a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito.

Carla Akotirene, *Interseccionalidade*, p15

Nos últimos anos, observamos, mais fortemente, nos debates sobre gênero, raça e classe o conceito de *interseccionalidade* sendo abordado. Um caso específico é a vertente de feminismo negro ancorar-se no conceito de interseccionalidade a ponto de o termo confundir-se com a própria denominação da vertente, sendo compreendido como feminismo interseccional⁴¹. Daí, se faz necessário colocar duas perguntas iniciais, a saber: O que é interseccionalidade? Qual a sua relação com esses debates, sobretudo dentro do feminismo liderado e formulado por mulheres negras? Nossa resposta encontra-se na, incontornável, obra de Patricia Hill Collins e Sirma Bilge *Interseccionalidade*, na qual o conceito é apresentado mediante uma compreensão prática, qual seja, interseccionalidade investiga as diversas formas de poder que compõem e sustentam a complexidade do mundo em uma época específica.

Em uma compreensão teórica, a interseccionalidade é uma ferramenta analítica de categorias intersubjetivas e sociais como raça, gênero, classe, localização geográfica, aspectos capacitistas, ou seja, realidades que indicam a localização e as formas de poder com as quais o

⁴¹ Essa síntese da Prof^a. Dra. Carla Akotirene ilustra bem essa relação entre a interseccionalidade e o feminismo negro, vejamos: “Desde então, o termo demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e letramentos jurídicos sobre quais condições estruturais o racismo, sexismo e violências correlatas se sobrepõem, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras. Conforme dissemos, é o padrão colonial moderno o responsável pela promoção dos racismos e sexismos institucionais contra identidades produzidas durante a interação das estruturas, que seguem atravessando os expedientes do Direito moderno, discriminadas à dignidade humana e às leis antidiscriminação.”(AKOTIRENE. 2018.p35)

indivíduo se move em sociedade. Collins afirma que ambos aspectos apontam para um fim prático fundamental: a resolução de problemas práticos sociais, tal como a formulação de políticas públicas de equidade nas universidades e outras instituições, pois a importância do termo se apresenta naquilo que ele pode fazer de transformador e não a partir do que ele é somente enquanto conceito. É o caso do feminismo negro, a interseccionalidade torna-se basilar para realizar um diagnóstico do processo de escravidão no Brasil, que fundou e deu condições para a formação da economia do país e, ao mesmo tempo, relegou a mulher negra a base da pirâmide social. Em suma, pretende-se apresentar uma introdução ao conceito de interseccionalidade, seus aspectos gerais, aplicações e sua relação com o feminismo negro.

O que é interseccionalidade?

Segundo Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge, desde os primeiros anos do século XX o conceito de interseccionalidade ganhou espaço nas universidades, em ambientes empresariais, em discussões de ativismos que se dispuseram a pensar políticas públicas, enfim, diversos setores da sociedade encontraram neste dispositivo conceitual uma possibilidade de pensar a complexidade da vida política a partir da diversidade de marcadores sociais que se apresentaram. A autora destaca e reconhece as múltiplas correspondências ao conceito, mas é possível retirar dessa heterogeneidade, um entendimento geral que nos serve para iniciar nossa caracterização. Vejamos:

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária -entre outras- são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. (COLLINS,2021, p 15-16)

Essa primeira definição nos permite compreender que a interseccionalidade é uma ferramenta de leitura dos múltiplos marcadores sociais que estão atrelados a cada indivíduo, ou seja, às relações de poder que envolvem classe, raça, gênero, dentre outros, não excludentes entre si. Pelo contrário, se sobrepõem e interconectam de maneira tal que funcionam de forma unificada e interferem na totalidade do convívio social. É importante salientar que as autoras, ao circunscrever esse conceito, concentram-se sobretudo naquilo que

o conceito pode ser na prática. Dessa forma, a interseccionalidade é muito mais o que se pode fazer do conceito do que o que é enquanto um termo que cumpre certa tecnicidade acadêmica. Nesse sentido, “A interseccionalidade se presta a ser uma ferramenta analítica para resolver problemas que elas próprias ou gente próxima tem a enfrentar” (COLLINS; BILGE.2021). Sobre isso, Hill Collins e Bilge não se furtam de apresentar uma série de eventos práticos com os quais se pode interagir mediante o uso da interseccionalidade⁴².

O primeiro exemplo é o ambiente acadêmico, nota-se nas universidades atuais um crescimento considerável no número de estudantes que antes não poderiam cursar o ensino superior, mas que hoje recebem, por exemplo, a primeira geração de universitários na família. Não é incomum ouvirmos relatos de discentes cuja origem familiar são de trabalhadores com formações incompletas, de pessoas que sequer puderam sonhar com o ensino superior para si. Essas pessoas estão inseridas em um grupo com uma série de marcadores sociais que prejudicam um melhor desenvolvimento na sociedade, ou seja, pessoas empobrecidas, pessoas racializadas, mulheres, transexuais, PCD 's dentre outros que não fazem parte da norma social.

A princípio, as faculdades estadunidenses recrutavam e atendiam a um grupo por vez, por exemplo, com programas especiais para grupos de origem afro-estadunidense e latina, mulheres, gays, lésbicas, ex-combatentes de guerra, que retomavam os estudos e pessoas com deficiência. À medida que a lista crescia, tornou-se evidente que essa abordagem de um grupo por vez era lenta e que a maioria se encaixava em mais de uma categoria. [...] Nesse contexto, a interseccionalidade pode ser uma ferramenta analítica útil para pensar e desenvolver estratégias de equidade nos *campi*. (COLLINS; BILGE. 2021,p.17)

Essa passagem é chave para a compreensão de uma das aplicações do conceito enquanto ferramenta analítica a fim de resolver problemas sociais práticos. Pois ela revela que dentro de qualquer discussão que se pretenda obter equidade entre grupos sociais, percebemos marcadores interconectados, o que basta para destacar a realidade das opressões cruzadas e para desenvolver estratégias melhores que aquelas que se baseiam em um marcador por vez.

As autoras observam, se servindo, a princípio, do exemplo de ativistas negras estadunidenses da década de 1960 e 1970, que precisavam enfrentar desafios em diversas áreas práticas das suas vidas, seja na educação, em seus empregos ou no acesso à saúde, que frente a cada setor da vida dava-se preferência a superar uma forma de opressão por vez. Desse modo, nos movimentos negros privilegiavam a raça como categoria de análise; nos

⁴² Collins está pensando nos EUA, mas no Brasil dos últimos 20 anos não foi diferente, no que concerne a complexificação e diversificação de estudantes dentro dos Campi.

movimentos trabalhistas, o capital e a exploração do trabalho; no movimento feminista o foco residia nas relações de gênero e seus papéis. Nada parece errado nessas abordagens, mas o fato é que em todos esses movimentos ativistas, muitas pessoas carregam consigo mais de um marcador indissociável e incontornável dentro da experiência na sociedade, o que demandava refletir sobre uma abordagem que abandonasse as “lentes monofocais” e investisse numa compreensão mais complexa da experiência dos indivíduos em sociedade⁴³. Foi o que essas mulheres fizeram e as autoras bem colocam a seguir:

Considerando que as afro-americanas eram também mulheres, negras e trabalhadoras, o uso de lentes monofocais para abordar a desigualdade social deixou pouco espaço para os complexos problemas sociais que elas enfrentam. As questões específicas que afligem as mulheres negras permaneciam relegadas dentro dos movimentos, porque nenhum movimento social iria ou poderia abordar sozinho todos os tipos de discriminação que elas sofriam. **As mulheres negras usaram a interseccionalidade como ferramenta analítica em resposta a esses desafios.** (COLLINS; BILGE. 2021,p.17,grifo nosso.)

Vale destacar que esse procedimento de leitura social de opressões cruzadas não nasce com o termo interseccionalidade, tampouco nas décadas supracitadas. É possível verificar exemplos nas histórias cujo trabalho prático e teórico cumpriam, em certa medida, a tarefa da interseccionalidade. Quando entre 1831 e 1897, Savitribai Phule, na primeira geração de feministas indianas, enfrentou uma série de problemas diretamente relacionado às mulheres, mas de ordens diferentes, ou seja, as políticas de castas, a impossibilidade de praticar livremente qualquer fé, a impossibilidade de viúvas se casarem novamente e a falta de investimento na educação à classe trabalhadora. Eis um exemplo da importância dos óculos multifocais da interseccionalidade, pois a desigualdade é uma questão interseccional por excelência, e Phule notou que o avanço nos direitos das mulheres carecia trabalhar uma série de outras condições relacionadas. Por isso, as autoras afirmam, fazendo alusão ao argumento de Cho, Crenshaw e McCall sobre o papel dessa ferramenta residir principalmente em suas possibilidades práticas: Eles sugerem especificamente como a interseccionalidade tem sido

⁴³ Segue aqui, de maneira mais específica, o risco de não compreendermos a importância de buscarmos ferramentas para combatermos as opressões provenientes dos diversos marcadores sociais que nos atravessam. Nessa perspectiva: “O prejuízo das lentes monofocais vistas pelas lentes de raça, as mulheres negras aguentam dor física; por classe são vistas como protótipos da feminização da pobreza e atravessam gerações sendo chefas de famílias, vitoriosas das dificuldades impostas pelo imperialismo colonial. A saber, estes estereótipos recaem nas autoridades religiosas do candomblé, constrangidas a sustentar arquétipos matriarcais, presas nas imagens de controle. Elas estão impedidas de gritar as violências fora do escopo familiar tradicional.(AKOTIRENE, 2019. p. 46)

usada para identificar problemas sociais, e como as respostas interseccionais às injustiças sociais potencializam o ativismo. (COLLINS; BILGE.2021).

A interseccionalidade e as mulheres negras.

Até aqui, nos foi possível compreender que a interseccionalidade enquanto um conceito prático e geral, nos apresenta uma forma de leitura social para identificar problemas que pessoas que não participam do estreito escopo hegemônico enfrentam. Dessa forma tal ferramenta pode ser utilizada para promover a equidade de diferentes grupos sociais, frente uma série de ordens de dificuldades que variam entre a situação geográfica, física, etária, de gênero, entre outros. Dito isso, nos concentramos na história da interseccionalidade cujo germe e continuidade se dá a partir de mulheres negras.

O termo *interseccionalidade*, como bem mencionado por Hill Collins, foi apresentado da forma como conhecemos e trabalhamos aqui, pela professora Kimberlé Williams Crenshaw em 1981, quando na formulação da crítica feminista negra à opressão racista patriarcal observou-se uma impossibilidade de dissociação de lutas. Mais tarde, após a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia, em 2001, o termo ganhou popularidade nos meios acadêmicos e nas discussões públicas. Servindo-nos da síntese de Carla Akotirene, em seu livro de mesmo nome que o de Hill Collins, segue-se que o conceito apresentado por Crenshaw é: A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE,2018). Essa síntese enfatiza uma crítica às falhas de uma série de ativismos e teorias que não contemplam a experiência de grupos étnico-sociais que, em razão do colonialismo, encontram-se mais distantes na escala da humanidade.

Essa crítica é o mote teórico do feminismo negro, que pretende a partir desses cruzamentos compreender quais são os lugares sociais das mulheres negras, considerando todas as suas especificidades no tecido social. Desde Lélia Gonzalez, passando por Angela Davis e Djamila Ribeiro, nota-se que a formulação e a disseminação de teorias e ativismos de mulheres negras está fundado em uma crítica a estrutura racista e colonial que relegam às

peessoas pretas a situação de subalternidade, ao feminismo hegemônico que insiste em ignorar as diferenças em espaços de poder, bem como nossas demandas⁴⁴.

Fazendo um parêntese, afim de apresentar um exemplo do uso do termo em questão e sua relação com o feminismo negro: Ângela Davis, em *Mulheres Raça e Classe*, refaz o percurso de uma figura importante para a luta das sufragistas estadunidenses do sec. XIX, a ativista e escritora Susan B. Anthony. Sua atuação, estratégias e ideais⁴⁵ ilustram muito bem a posição crítica na qual encontravam-se as mulheres negras, bem como a importância de uma leitura interseccional para a resolução de problemas relativos à desigualdade.

Davis nos mostra como algumas líderes do movimento sufragista dos Estados Unidos liam a categoria mulher como única, definitiva e universal, desconsiderando, a princípio, e, inclusive, sua condição de trabalhadoras. Este fato é curioso, pois essas mulheres, enquanto trabalhadoras de fábricas, enfrentavam toda a sorte de malefícios relativos à pobreza e exploração do trabalho. Ainda assim, Susan B. Anthony, dentre outras ativistas e porta-vozes do movimento sufragista não aceitavam bem os princípios do sindicalismo, bem como iniciativas de libertação negra. Sobre isso, eu cito Davis:

“Mulher” era o critério, mas nem toda mulher parecia estar qualificada. As mulheres negras, claro, estavam praticamente invisíveis no interior da longa campanha pelo sufrágio feminino. Quanto às mulheres brancas da classe trabalhadora, as líderes sufragistas provavelmente ficaram impressionadas, no início, com seus esforços de

⁴⁴ Esse momento do texto iniciamos uma reflexão sobre a importância da interseccionalidade não apenas para o feminismo feito por mulheres negras, mas também como outras vertentes do feminismo, inclusive ao feminismo branco da primeira onda, poderia se beneficiar das ferramentas desse modo de leitura. Mais uma vez, Carla Akotirene nos apresenta de forma didática e objetiva uma síntese sobre o assunto. “A inalterabilidade do feminismo branco, movimento antirracista e instâncias de direitos humanos, se deve ao fato destes, absolutamente, encontrarem dificuldades metodológicas práticas na condução das identidades interseccionais. Sensibilidade analítica – a interseccionalidade impede reducionismos da política de identidade – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos de colisões e fluxos entre estruturas, frequência e tipos de discriminações interseccionais.” (AKOTIRENE, 2018.p35)

⁴⁵ Antony compreendia que havia outras formas de opressões sociais. Mas acreditava que a opressão de um gênero sobre o outro era a maior delas. Nessa perspectiva, ela publica, um artigo que viria compor o livro *Up from pedestal*, uma coletânea de escritos feministas norte americano. Nesse artigo destacamos o seguinte trecho: “Uma oligarquia da riqueza, na qual ricos governam pobres; uma oligarquia da educação, na qual os instruídos governam os iletrados; ou mesmo uma oligarquia da raça na qual os anglo-saxões dominam os africanos, pode ser suporta; mas essa oligarquia de sexo, que faz doar pais, irmãos, maridos e filhos os oligarcas superiores à mãe e às irmãs, à esposa e às filhas de cada família; que decreta que todos os homens são soberanos e todas as mulheres, súditas – carrega a discórdia e a revolta para o interior de cada lar da nação.”(STANTON,1872. DAVIS,2016.p. 147) Esse texto é datado em 1872, posterior a 13ª Emenda à Constituição. Mas Angela Davis aponta que Stanton escrevia desde os anos 60 do sec. em questão, posicionando-se contra o voto de pessoas negras, uma vez que a sufragista acreditava que o homem negro roubaria o espaço de mulheres brancas se conseguissem o direito ao voto. Em razão disso, salientamos aqui que essa posição da sufragista, converge com o período no qual a 13ª Emenda foi instituída, de sorte que a população negra estava abandonada à própria sorte, após uma guerra civil. Mas eram as mulheres brancas, vistas pelas lentes monofocais de Stanton, que estavam em situação pior que os negros nos EUA.

organização e sua militância. Mas, como se viu depois, as próprias trabalhadoras não abraçaram a causa do sufrágio feminino com entusiasmo. Embora Susan B. Anthony e Elizabeth Stanton tenham persuadido diversas líderes operárias a protestar contra a não concessão do voto às mulheres, a massa de trabalhadoras estava muito mais ocupada com seus problemas imediatos- salários, jornadas, condições de trabalho- para lutar por uma causa que parecia imensamente abstrata. (DAVIS. 2016.p146)

Nota-se aqui um movimento interessante, pois identificamos não só uma invisibilização da mulher negra, mediante a universalização da categoria “Mulher” e, por conseguinte, negligência do marcador social da raça. Além disso, é possível refletir sobre como as mulheres brancas da classe trabalhadora mostraram a sua força e articulação política às porta-vozes de Susan B. Anthony e Elizabeth Stanton. No entanto, devido a uma leitura monofocal da sociedade por parte das porta-vozes, ou seja, ao acreditar que a dominação de um gênero sobre o outro ilustrava um tipo de opressão que se sobrepunha a todas as outras formas, o movimento sufragista, perdeu força justamente porque as mulheres brancas trabalhadoras também enfrentavam diariamente os efeitos do empobrecimento e jornadas muito longas de trabalho. O que fazia da busca pelo voto feminino, desatrelado a essas outras questões, algo muito mais abstrato que as dificuldades de outras ordens vivenciadas diariamente. Foi preciso, observa Davis, a inserção de “motivos especiais” para que o movimento ganhasse força novamente, um desses motivos foi a reflexão sobre o sufrágio feminino tornar-se uma arma poderosa na luta de classes. Daí que Davis conclui:

A posição firmemente feminista de Anthony também era reflexo incondicional da ideologia burguesa. E foi provavelmente devido aos poderes enganadores da ideologia que ela não conseguiu perceber que tanto as mulheres da classe trabalhadora quanto as mulheres negras estavam fundamentalmente unidas a seus companheiros pela exploração de classe e pela opressão racista, que não faziam discriminação de sexo. Embora o comportamento sexista de seus companheiros, precisasse, sem dúvidas, ser contestado, o inimigo real- o inimigo comum- era o patrão, o capitalista ou quem quer que fosse responsável pelos salários miseráveis, pelas insuportáveis condições de trabalho e pela discriminação racista e sexista no trabalho. (DAVIS. 2016, p. 148)

Ora, não se trata aqui de deslegitimar o movimento sufragista feminino, o que não poderíamos em absoluto. Trata-se, porém, de apresentar um exemplo no qual a luta contra a desigualdade de gênero carece de um diagnóstico e políticas interseccionais para ganhar força, uma vez que mesmo as mulheres brancas participavam de mais de um marcador social além do gênero, de tal sorte que desconsiderando-os, as mulheres trabalhadoras não identificaram a realidade do problema da subalternização do seu gênero. Isso significa dizer que a interseccionalidade é uma ferramenta para identificar e favorecer a resolução de problemas sociais interconectados.

Nessa esteira, passamos a apresentar mais um exemplo de possibilidades de leituras interseccionais do social. É o caso da teoria de Simone de Beauvoir sobre a condição da mulher. Beauvoir procura vislumbrar sob vários aspectos como os dados biológicos, a psicanálise e o materialismo histórico para assim, traçar um caminho que levou a mulher a condição de segundo sexo, bem como sugerir um caminho a sua libertação.

A categoria do *Outro* é fundamental a teoria feminista de Simone De Beauvoir, pois está em relação ao *Mesmo*, fator determinante a apresentação da condição da mulher sob uma perspectiva, sobretudo do materialismo histórico, cujos reflexos situacionais da mulher estão mais visíveis. A alteridade, *a partir de Beauvoir, é aquilo* que permite significar o indivíduo por meio das suas relações com os demais, é uma realidade ou condição que se dá diante de outro indivíduo. Em outras palavras, o indivíduo no seu meio social é aquele que procura a construção de si, realiza essa significação a partir do que é diferente de si. Eu sou negro, por não ser branco, indígena ou tudo o que for outra coisa que não faça parte de outrem. Essa compreensão beauvoriana da alteridade passa a ter um novo delineado promissor para os estudos de gênero. A categoria *Um* ou *Mesmo*, associado ao masculino e a categoria *Outro*, ao feminino, de sorte que para a primeira categoria a construção do ser e seu destino é por autodeterminação independente, enquanto o segundo está sempre em relação ao primeiro. Por isso Beauvoir dirá:

A categoria do Outro é tão original quanto a própria consciência. Nas mais primitivas sociedades, nas mais antigas mitologias, encontra-se sempre uma dualidade que é a do Mesmo e a do Outro. A divisão não foi estabelecida inicialmente sob o signo da divisão dos sexos[...]a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano. Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Basta três viajantes reunidos por acaso num mesmo compartimento para que todos os demais viajantes se tornem "os outros" vagamente hostis. Para os habitantes de uma aldeia, todas as pessoas que não pertencem ao mesmo lugarejo são "outros" e suspeitos; para os habitantes de um país, os habitantes de outro país são considerados "estrangeiros". Os são "outros" para o anti-semita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários. (BEAUVOIR, 2016, p.13)

Desta forma, diz Beauvoir, que a mulher é o outro, o segundo sexo, o inessencial em relação ao absoluto que é o homem, de forma que o homem é criado com sua liberdade de construir-se e a mulher, a partir da sua juventude, começa a se comprazer com o seu destino de estar sempre em relação ao homem." o homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem. Ela não é senão o que o homem decide que seja [...]" (BEAUVOIR, p12).

O homem, diz a filósofa, é o *neutro* e apresenta um teor positivo, um exemplo disso é usarmos “os homens”, quando nos referimos a nós humanos. Por outro lado, a mulher é

aquela que aparece em oposição a isso, ela é a especificidade, tendo suas determinações determinadas a partir do absoluto que é o gênero homem. Nessa perspectiva, reside no gênero masculino suas disposições em aberto, uma individuação legítima e livre. Ele irá para as ruas trazer para casa suas conquistas, conquistas pessoais, que o engrandece sem a aprovação desse outro que é a mulher. Enquanto isso, a mulher é criada para a casa, para o cuidado do outro, para ser mãe, para ser dona de casa, para manter essa casa a qual ela foi designada a tratar como seu ambiente natural, aos modos e aprovação do essencial, do absoluto, do homem.

Essa pequena síntese, embora não faça justiça a grandeza e complexidade da teoria beauvoiriana, nos servirá nesse momento para compreender uma possibilidade de leitura crítica e interseccional dentro de uma proposta feminista negra. Dentro da minha experiência de mulher negra, o que não costumo apresentar, destaco que a princípio fui convencida por Beauvoir, de modo a me orientar ao afastamento dos mitos do feminino, ou seja não queria estar destinada ao lar, que me vissem como frágil, como inessencial e como aquela que é sempre determinada pelo masculino. Mas algo estava fora do lugar, esse tipo de jargão nunca me atravessou dessa forma, eu nunca fui lida como frágil, como alguém que deve ser protegida e resguardada no ambiente privado, eu ou minhas ancestrais sempre tivemos uma relação quase que intrínseca com o trabalho; o ambiente privado, o casamento, a proteção e o cuidado por vezes não estiveram sequer no nosso horizonte. O que me fez perguntar, tal qual no discurso de uma personagem importante da luta antirracista e abolicionista: Sojourne Truth: E eu não sou uma mulher?

Esse discurso ilustra muito bem a necessidade de se trabalhar um olhar mais plural, interseccional e, por conseguinte, inclusivo no que diz respeito a luta feminista e, portanto, à categoria “mulher”. Sojourner diante das reivindicações a respeito do sufrágio feminino verifica que tais reivindicações estavam pautadas em uma série de elementos que compõe uma suposta categoria universal de mulher, ou seja, que ela é frágil; que ela é feita para o lar; que sua emoção sempre sobrepõe a razão e que firmeza, força e resistência lhe são desconhecidos. Ora, mas de que mulheres estamos falando quando proferimos esses mitos do feminino? Como bem ilustra o discurso da abolicionista, certamente não é sobre uma mulher preta. E uma mulher preta não é uma mulher? Vejamos o discurso⁴⁶.

⁴⁶ Nos utilizamos de uma parte do e discurso proferido por Sojourner Truth na Convenção pelos Direitos das Mulheres em Akron, Ohio, em 1851.

Bem, minha gente, quando existe tamanha algazarra é que alguma coisa deve estar fora da ordem. Penso que espremidos entre os negros do sul e as mulheres do norte, todos eles falando sobre direitos, os homens brancos, muito em breve, ficarão em apuros. Mas em torno de que é toda essa falação? Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher? E daí eles falam sobre aquela coisa que tem na cabeça, como é mesmo que chamam? (uma pessoa da plateia murmura: “intelecto”). É isto aí, meu bem. O que é que isto tem a ver com os direitos das mulheres ou os direitos dos negros? Se minha caneca não está cheia nem pela metade e se sua caneca está quase toda cheia, não seria mesquinho de sua parte não completar minha medida?(TRUTH,1851,apud RIBEIRO,2019,p. 19)

Essa é apenas uma parte do discurso, mas já nos sugere que uma luta feminista pressupõe exatamente um constructo teórico e prático que considere Raça, gênero, classe e sexualidade, pois uma vez que insistimos em um feminismo cujo pressuposto é uma categoria universalizante da mulher, esse feminismo vai estar caminhando em paralelo com o discurso hegemônico que invisibiliza todas as existências de grupos subalternizados. Por isso, vale apresentar uma gama de autoras que se propuseram a fazer os recortes e detalhamentos não excludentes à experiência das mulheres pretas na sociedade. É dessa forma que Grada Kilomba e, posteriormente, Djamila Ribeiro se servem da categoria *Outro* de Simone de Beauvoir para pensar na mulher negra como o *Outro do Outro*. Segundo ela, a mulher é condenada a ser, enquanto *outro*, um *ser em si*, ou seja, um arquetípico, determinado, proposital como objetos. Ao invés de ser *um ser para si*, ou seja, um projeto sem determinações pré concebidas.

Ora, diante disso, perguntando-se por qual mulher Simone de Beauvoir está tratando ao criticar os mitos do feminino e a condição subalterna ao homem, podemos verificar que essa mulher é uma mulher branca e que esse homem com o qual o feminino mítico se relaciona também o é. E se uma mulher branca é o outro do homem, ao colocar o masculino como o essencial/neutro, certamente a mulher negra é o *Outro do Outro*, por ser “a antítese da branquitude e da masculinidade” (DJAMILA, 2017.p38). Esse recorte racial, além de apresentar de forma mais precisa a condição das mulheres dentro da sociedade e, por conseguinte, de uma luta feminista, rompe com essa universalidade apresentada em relação aos homens, o que nos permite compreender uma dinâmica social mais próxima da realidade.

A mulher negra, dentro dessa dinâmica, é outro do homem negro, que é homem, mas não é branco e não está à frente da lógica hegemônica formadoras dessas hierarquias.

As mulheres negras foram assim postas em vários discursos que deturparam nossa própria realidade: Um debate sobre o racismo onde o sujeito do homem é negro; um discurso de gênero onde o sujeito é a mulher branca; e um discurso sobre “raça” não tem lugar. Nós ocupamos um lugar crítico, em teoria. É por causa dessa falta de ideológica, argumenta Mirza (1997), que as mulheres negras habitam um espaço vazio, um espaço que sobrepõe às margens de “raça” e do gênero, o chamado “terceiro espaço”. Nós habitamos um tipo de vácuo de apagamento e contradição “sustentado pela polarização do mundo em um lado negro e em outro lado, de mulheres” (MIRZA). Nós estávamos no meio. Este é, é claro, um dilema teórico sério, em que os conceitos de raça e gênero se fundem estreitamente em um só. Tais narrativas separativas mantém a invisibilidade das mulheres negras nos debates acadêmicos e políticos. (KILOMBA, 2012,p. 56)

Perder-se disso é perder-se do objetivo reflexivo e propositivo de políticas públicas reparadoras como esta atividade, dentre outras que nos dedicamos a fazer nós e sobre os ambientes educacionais. Daí a importância da interseccionalidade no discurso político. Nós, enquanto professores que objetivam transformar, a partir da educação, uma sociedade, devemos estar atentos não só aos papéis gerais e genéricos de gênero, mas entender quais são os recortes subalternizantes em que nossos alunos e professores se encontram ou não. Assim, a universalização das categorias que usam para definir mulheres negras, sob um ponto de partida eurocêntrico é problemática e carente dessas atualizações. Pois nessa universalização residem limitações importantes para nossa autodeterminação e libertação; quando nosso discurso versa sobre “o homem” “a mulher” “todos”, precisamos imediatamente perguntar: Mas quem são todos eles? Como lutar por um feminismo sem um debate sobre desigualdades e como lutar contra desigualdades sem considerar a luta antirracista? Não se pode aceitar um discurso que visa essas lutas sem considerar todas essas especificidades.

É dessa necessidade de sair desse “lugar crítico” da mulher negra, apresentado por Grada Kilomba, ou seja, de um lugar social que não participa de nenhum privilégio que surge o conceito de lugar de fala. Podemos, a princípio, compreender o conceito como uma ferramenta de autodefinição e como uma possibilidade de tomar uma postura ética com todos aqueles que nos relacionamos. Lugar de fala é, nas palavras de Djamilia Ribeiro “O lugar social que as mulheres negras ocupam, e o modo pelo qual é possível tirar proveito disso” (RIBEIRO,2017,p.54). Mas o termo, claro, é uma discussão à parte, que por conta do tempo conseguiríamos trabalhar agora, talvez durante as perguntas. Sigamos as considerações finais sobre a discussão da interseccionalidade.

Conclusão: Retomando ao livro de Hill Collins e Akotirene

Ao longo deste artigo, procurei traçar um percurso muito próximo à dinâmica das obras de Hill Collins e Akotirene, ou seja, apresentar o conceito/ferramenta seguido, quase que intrinsecamente, da sua aplicação. Hill Collins nos mostra a compreensão geral do termo, seu ponto de partida pela teoria de Leslie Crenshaw e em seguida uma série de exemplos da vida prática cujo uso da ferramenta da interseccionalidade é imprescindível. A autora apresenta, como mencionado nesse texto, as possibilidades de realizar diagnósticos para promover políticas públicas visando a diversidade e a equidade dentro dos *campi*. Além disso, observa-se uma discussão incomum sobre a copa do mundo e a FIFA, mais uma vez perseguindo a tese de que em qualquer setor social ou instituição é possível realizar uma leitura interseccional a fim de resolver problemas relativos à desigualdade. Segue-se uma análise sobre as mulheres negras, sobre o racismo estrutural e institucional inclusive no Brasil, encerrando assim o que ela chama de “principais ideias das estruturas interseccionais” (COLLINS; BILGE.2021)

Concentrei-me, no entanto, em dois exemplos de leituras plurais já realizadas por Collins e outras autoras que perseguem o mesmo tema, foram os casos de Ângela Davis mostrando o racismo e a leitura menos complexa e inclusiva das porta-vozes do movimento sufragista estadunidense do XIX; e Grada Kilomba sobre a teoria da alteridade de Simone de Beauvoir, apresentando, mediante uma leitura interseccional a possibilidade de pensar a mulher como Outro do Outro, destacando o “lugar crítico” da mulher negra, o que abre margem para a reflexão de lugares de fala ou lugares social. Justamente por conta dessa ferramenta teórico metodológica que informa

Collins afirma, que embora os exemplos pareçam bastante distintos entre si, eles elucidam seis ideias centrais desta ferramenta metodológica, quais sejam, a desigualdade social, as relações de poder interseccional, o contexto social, a relacionalidade, a justiça social e a complexidade. Dessa forma, dentro de uma discussão interseccional todos esses temas carecem em reaparecer e interconectar. Eis o motivo da participação de uma série de conteúdos nesta apresentação, pois a interseccionalidade, de modo geral, é uma ferramenta metodológica para pensar conceitos de forma relacionada, ela é também paradigma da tradição feminista negra e está fundada em uma postura crítica não estanque, que se pergunta

a todo momento, Cito Collins “Quais ideias e experiências foram deixadas de fora? De que maneira nossa interpretação da interseccionalidade é limitada por essas omissões? [...] Como expandir a amplitude da interseccionalidade para abranger a heterogeneidade de ideias e experiências globais, sem limitar suas diferenças” (COLLINS; BILGE. 2021). De certo, a ferramenta da interseccionalidade, como afirma Collins e Carla Akotirene, encontra-se numa encruzilhada, perseguindo um dinamismo intelectual e político que a ferramenta carece, e mantendo-se numa postura crítica, abertas a elementos ainda não pensados.

Referências bibliográficas

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Boitempo Editorial, 2021.
- COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica**. Boitempo Editorial, 2022.
- CRENSHAW, Kimberlé. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. VV. AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, v. 1, n. 1, p. 7-16, 2004.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.
- DE BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Nova Fronteira, 2014.
- DE HOLLANDA, Heloisa Buarque et al. **Interseccionalidades: pioneiras do feminismo negro brasileiro**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.
- RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

DESCRENÇA E DIVERSIDADE NA MODERNIDADE: PIERRE BAYLE E A EXISTÊNCIA DE POVOS ATEUS

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Resumo: Longe de receber os récits de Voyage sem um filtro que permita não aceitar à lettre tudo o que foi escrito dos povos ditos “selvagens”, Pierre Bayle vale-se desses escritos para questionar a veracidade do consentimento universal entre os povos sobre a existência dos deuses e de sua necessidade para a conservação das sociedades. Essas fontes literárias, históricas e antropológicas desempenharam um grande papel nos escritos de Bayle. Assim, os récits lhe permitiram ultrapassar a posição teórica em seus trabalhos anteriores para uma amparada em exemplos históricos posteriormente. Através deles, Bayle conseguiu não somente aventar a possibilidade de outros tipos e formas de sociedades dessacralizadas mas de mostrar a diversidade dos povos seja em relação às crenças, seja em relação à descrença.

Palavras-chave: Bayle; Modernidade; descrença; diversidade.

Abstract: Far from receiving the récits de Voyage without a filter that would allow him not to accept à la lettre everything that was written about the so-called "savage" peoples, Pierre Bayle uses these writings to question the veracity of universal consent among peoples on the existence of gods and its necessity for the conservation of societies. These literary, historical, and anthropological sources played a large role in Bayle's writings. Thus, the récits allowed him to go beyond the theoretical position in his previous works to a later one based on historical examples. Through them, Bayle managed not only to suggest the possibility of other types and forms of desacralized societies, but also to show the diversity of peoples, whether in relation to beliefs or in relation to disbelief.

Keywords: Bayle; Modernity; disbelief; diversity.

Bayle, à luz de sua crítica ao *consensus universalis*, examinará se todos os povos realmente consentiram se existe um deus. Ou em outros termos, verificará se o reconhecimento de uma divindade pela pluralidade das vozes é uma prova irrefutável de sua

existência. Sem dúvida, à esteira de Montaigne e seu capítulo clássico sobre o modo de vida dos canibais no segundo volume de seus *Ensaïos*, a reflexão de Bayle é uma crítica absoluta ao eurocentrismo e à pretensa universalidade da religião e dos costumes cristãos.⁴⁷ Para ele, os povos ateus ultrapassam o *status* de pura hipótese, e passam a ser considerados com mais seriedade, uma vez que a abundância de relatos de viagem no século XVII dá o amparo necessário para poder desenvolver a sua tese, lançando mão de uma estratégia de relativização das perspectivas a respeito dos habitantes de continentes recém-descobertos.⁴⁸

Entretanto, Bayle admite que é uma questão difícil e ele o diz na *Réponse aux questions d'un provincial*, respondendo a uma objeção de Jacques Bernard:

É entender que Sr. Bayle tomou por certo o que eles continham [os relatos de viagens] no tocante ao Ateísmo de diversos povos; mais se vê o contrário em sua disputa contra o argumento em questão; porque ele não supõe que o Sr. Fabrício⁴⁹, que discordou contra a evidência desses viajantes, se engane; ele conclui somente que o conflito dos Escritores, os quais asseguram que existem Povos Ateus e os outros o negam, forma um problema que é preciso esclarecer antes de determinar. (OD⁵⁰ III[RQP], p. 695a.)

Bayle não tomando nenhuma posição antes de verificar suas possibilidades, em uma questão tão delicada como a da existência de povos ateus não poderia ser diferente. O conflito existente entre os relatos sobre os costumes, crenças e organização social dos habitantes de outras partes do globo só mostra o quão é difícil se ater a uma opinião tradicional quanto à sua inexistência. Se Bayle não aceita de antemão os relatos favoráveis ao fato de que entre os

⁴⁷ Ver a respeito o precioso livro de Joy Charnley, *Pierre Bayle reader of travel literature*. Berne: Peter Lang, 1998.

⁴⁸ Cf. DELPLA, I. “Bayle- Le paradoxe de l'athée citoyen”. In: CATTI ;N; JAFFRO, L.; PETIT, A.(éd.) *Figures du théologico-politique*. Paris: Vrin, 1999. Contudo, não é pelo fato de Bayle estar muito atento a esses relatos de viagens que ele vai aceitá-los acriticamente: “Esse exercício de antropologia racional visa, na intenção ao menos, a evitar as duas armadilhas que seriam a credulidade nos fatos relatados e a construção de uma antropologia *a priori* e dedutiva que seria somente a projeção de nossos preconceitos. Concernente ao primeiro ponto, Bayle exprime uma distância crítica dos relatos de viagem, a qual não hesita em sublinhar as contradições quando possível, precisando que não recorre aí como fatos indiscutíveis, mas somente para introduzir a dúvida sobre o liame intrínseco entre religião e sociedade.” (p. 135) Ver também RACAULT, Jean-Michel. “Voyages et utopies”, in: DEMON, Jean- Charles/DELON, Michel. *Histoire de la France littéraire: classicismes XVIIe et XVIIIe*. Paris: PUF, 2006: “Antes mesmo da 'crise da consciência europeia' diagnosticada por Paul Hazard opera-se uma tomada em questão dos valores filosóficos, religiosos, sociais, políticos das sociedades europeias pela abertura ao Alhures e ao que ele implica: uma aceitação relativista da diversidade dos costumes, das leis, dos governos, das crenças, substituindo a inencontrável verdade pela infinita diversidade das verdades locais” (p. 298.).

⁴⁹ Johann Ludwig Fabricius (Jean-Louis Fabricius [1632-1696]), teólogo calvinista suíço e professor de teologia em Heidelberg.

⁵⁰ As siglas OD, CPD e RQP correspondem respectivamente à *Oeuvres Diverses, Continuation des pensées diverses* e *Réponse aux questions d'un provincial*, a numeração em algarismos romanos que as acompanham correspondem ao tomo específico das OD de Bayle em que estão e as letras junto à numeração das páginas correspondem às colunas do texto nas quais estão dispostas. Doravante, as siglas supracitadas serão adotadas em todas as citações.

povos selvagens que simplesmente não conheciam a noção de divindade haveria uma possibilidade rudimentar dentre eles de um *minimum* de coesão social, também não vai aceitar observações oriundas de opiniões temerárias do que sejam esses povos, já que os que negam sua existência não o comprovaram *in loco*. É por meio da dúvida que se instaura e se aprofunda o debate: se o preconceito europeu dava o tom da descrição exótica entendendo que era selvagem tudo que estava além de sua jurisdição, sob a pena de Bayle bárbara seria mais a maneira de como certos autores heterodoxos tratavam a questão, perdendo-se pelas veredas de uma antropologia *a priori*, omitindo e distorcendo fatos para seu ganho de causa.⁵¹ Se Bayle não perde a oportunidade de ridicularizar os preconceitos proferidos por seus opositores, é porque “toda informação provém dele com o objetivo de atacar a Europa e os preconceitos europeus” (CHARNLEY, 1996, p. 12.)

Contudo, antes de chegar a considerações de caráter antropológico, a questão já estava posta na *Continuation*, isto é, Bayle tratará de investigar se o consentimento dos povos em reconhecer uma divindade é garantia certa de sua existência (*OD*, III[*CPD*], §5). Nessa relação supostamente lógica entre uma maioria assentir sobre algo e daí deduzir a sua certeza, Bayle vai na direção contrária: é justamente no que não se pode acreditar, isto é, não é possível instituir um *criterium veritatis* tomando como parâmetro o sufrágio das opiniões gerais, uma vez que as mesmas dispensam o mais importante em um debate, a saber, um exame rigoroso dos argumentos adversários por meio de razões e provas empíricas e, conseqüentemente, um exame mais acurado de seus próprios argumentos. Adotar o consenso imposto pela pluralidade das vozes é o pior caminho para se chegar à verdade, ou ao menos esclarecer o quanto de falácia estão impregnadas determinadas premissas argumentativas, visando unicamente ao convencimento do interlocutor e que consideram como dispensáveis a necessidade de provas concretas.⁵²

⁵¹ Segundo Bayle, mesmo sob a hipótese de que seria vantajoso à ortodoxia que um viajante mencionasse que existiram povos que mantiveram a noção de um deus, ele faria o mesmo se tivesse encontrado povos ateus. O que está em jogo é a imparcialidade dos relatos: “Um viajante que será persuadido que é necessário ou vantajoso à ortodoxia que as nações mais ignorantes & as mais brutais tenham conservado a ideia de Deus, não fara ele um escrúpulo de inserir em seus relatos que encontrou povos Ateus? Fará ele um escrúpulo de alterar a verdade por uma mentira oficiosa ou por uma fraude piedosa?” (*OD*, III [*RQP* II] p. 695b.)

⁵² “Mas não é de se temer, disseste-me, que dada a liberdade de preferir às opiniões gerais o sentimento de alguns particulares, não se obtém uma boa prova da existência de Deus, isto é, ao argumento que fundamos que todos os povos da terra reconhecem a divindade? É aí, Senhor, vosso principal escrúpulo. Tratar-vos-ei de curá-lo e aí me aplicarei tão mais cuidadosamente, que eu o vejo-vos mais alarmado como se Aníbal estivesse às portas” (*OD*, III[*CPD*], p. 195b.)

Uma questão é levantada por Bayle: para ser legítimo o argumento da onipresença da ideia de deus entre os homens em todos os momentos da história é necessário “conhecer todas as nações do mundo.” (OD III[CPD], p. 196a) Diante dessa impossibilidade, surge uma outra, a saber, não seria suficiente saber se todos os povos detinham o conhecimento de uma divindade, e sim demonstrar se somente existiram esses mesmos povos conhecedores dessa ideia sobre a terra. (*Id. Ibid.*). Segundo Bayle isso não passaria de uma ilusão, pois somente bastaria um exemplo contrário para fazer desmoronar a tese adversária:

Logo, é do que Veleio⁵³ não podia estar seguro, & e se ele tinha acreditado, estaria em uma ilusão pueril. Os Romanos só conheciam uma pequena parte do mundo habitável, & hoje mesmo após tantas descobertas no Oriente e no Ocidente, quanto há de povos os quais ignoramos as leis & os costumes? Se Cotta⁵⁴ tivesse alegado dois exemplos de nações Ateias, uma na Espanha, a outra na África, ele teria derrubado o raciocínio de seu adversário. (OD III[CPD], p. 196b).

Conforme a passagem citada, não precisa muito para refutar solidamente as premissas dos defensores do consentimento universal. Um único exemplo concreto, que o interlocutor não cita, mas Bayle cita diversos exemplos, faria com que a legitimidade do argumento inatista sofresse um duro golpe à medida que desconsidera provas de cunho empírico que possam comprometer seu estatuto de verdade. A indagação a respeito de quantos povos eram desconhecidos na época de Bayle mostra o desconhecimento e os limites de um eurocentrismo propagador de valores religiosos, sociais e políticos bastante questionáveis, desprezando toda uma documentação que mostra o contrário do que eles pensavam acerca dos povos não-europeus.⁵⁵ Bayle vale-se da ironia para descreditar de vez os argumentos de seus adversários:

Porque se ele [Cotta] encontrasse povos que só tivessem um olho, & que o tivessem no meio da frente, como disseram dos Ciclopes, poder-se-ia somente pretender que ter dois olhos seja uma propriedade que emana necessariamente da natureza do homem, & pode ser mesmo que bastaria para refutar essa pretensão, que nasce de tempos em tempos em diversos países do mundo alguns Ciclopes. Vejais então que Veleio não batia com pedra e cal: tinha contra ele alguns particulares que Cotta lhe articulava, & e pôde contradizê-lo pelo exemplo de algumas nações inteiras. Os relatos desses últimos tempos fornecem uma quantidade de outros exemplos. Jean de Leri⁵⁶ não é o único que tem falado de certos povos Ateus (OD III[CPD], p. 196b).

Um único episódio que se oponha a argumentações tidas como perenes e não suscetíveis de retorsão desvalida toda a sua lógica. Se há proposições de evidência inegável,

⁵³ Marco Veleio Patérculo, historiador do império romano, soldado e senador.

⁵⁴ Caio Aurélio Cotta, um dos personagens do escrito *De natura deorum*, de Cícero.

⁵⁵ Neste sentido, Bayle está na direção contrária, sendo um verdadeiro “promotor” dos *récits* de viagens. Nas palavras de Charnley: Fatos *versus* Religião, experiência *versus* autoridade, a separação de fé e moralidade, crença no progresso e métodos comparativos, o abalo da certeza em um mundo já não fixo, todas essas eram as mensagens transmitidas pelos *récits* e promovidas pelos filósofos” (1998, p. 16).

⁵⁶ Cf. o verbete dedicado a ele no *Dictionnaire historique et critique*.

como, por exemplo, o todo é maior que a sua parte ou todos os homens almejam ser felizes, não é preciso temer que o que foi descoberto em outras partes do mundo contradiga tais axiomas, pois isso pode ser proferido “sem temeridade, ainda que não se tenha feito nenhuma viagem”(Id. *Ibid.*) Contudo, por mais evidência que um axioma possua, sua certeza deveria ser questionada e, por conseguinte, abandonada, quando “descobrissem em algum canto da terra um todo menor que a sua parte, & alguns homens que amariam seu infortúnio enquanto infortúnio” (*OD*, III[*CPD*], p. 196b). Isso significa que uma proposição afirmada em seu caráter geral não possui per se evidência alguma, uma vez que sempre será refutada pela experiência.⁵⁷

Segundo Bayle, os povos que viviam sem a ideia de um deus jamais tiveram religião devido à impossibilidade de um povo inteiro passar de tal situação ao ateísmo. A religião uma vez instaurada em uma nação, aí perdura para sempre por motivos de interesse seja pelo regozijo terreno ou espiritual:

Cotta poderia opor-lhe uma instância que o incomodaria. Um e outro ignoravam o que a palavra de Deus nos ensina sobre a origem do gênero humano. É porque Cotta poderia objetar a Veleio que os povos que viviam sem Deus na Espanha & na África jamais tiveram religião, pois não parecia possível de forma que um povo inteiro passe da religião ao Ateísmo. A religião é uma coisa que sendo uma vez estabelecida em um país, aí deve durar eternamente. Atêm-se aí por motivos de interesse, pela felicidade temporal & e pela felicidade eterna (*OD*, III[*CPD*], p. 197a.)

A primeira coisa é que, em seu estado original, tais nações eram ateias, uma vez que não tinham a menor ideia do que seria um deus, nem do que seria uma religião. A segunda coisa é que a religião, não sendo natural aos povos selvagens, só veio posteriormente, por meio de missões e expedições, com seu corpus de dogmas, crenças, costumes e rituais. O filósofo francês aponta para a dificuldade de toda uma nação passar de um estágio religioso ao ateísmo, justamente porque quando uma doutrina aparece e se estabelece, não há como mais retirá-la de um determinado lugar, devido à conformidade da religião com à mentalidade popular.⁵⁸ Contudo, eis uma questão: se a religião foi tão inoculada durante todas as épocas e lugares nas mentes e nos corações das pessoas, vale ressaltar que essa conformidade é

⁵⁷ Este é o erro no qual Veleio incorreu, isto é, não se aperceber que argumentações de cunho geral sempre serão submetidas à provas empíricas, neste caso, a história: “Veleio aqui não encontraria sua vantagem: a proposição que ele afirmava no sentido mais geral, não tem nela mesma a evidência dessas duas outras, & encontra-se desmentida pelos relatos dos historiadores” (*OD*, III[*CPD*], p. 196b.)

⁵⁸ Segundo Gianluca Mori, “diferentemente de Voltaire, Bayle não quer esmagar a infame. Ele crê que a religião é tão conforme à mentalidade dos homens, e notadamente do povo, que é impossível que uma nação inteira passe de uma religião (seja qual for) à incredulidade” (1999, p. 24).

posterior ao estabelecimento de uma religião e não anterior, como se a religião ou um sentimento religioso fosse parte constituinte da natureza humana. O próprio Bayle diz na *Réponse*:

Se a religião fosse um atributo essencial à espécie humana, não ter-se-ia necessidade nem de viagens, nem de relatos de viagens para poder dizer verdadeiramente que todos os povos do mundo reconhecem a divindade, sempre reconheceram & a reconhecerão sempre. Só precisaria, para estar bem seguro desta proposição universal, considerar a ideia que se tem do homem (*OD*, III [*RQP* II] p. 693b.)

Esta proposição nada tendo de universal não poderia escapar à crítica de Bayle em meio a tantas provas de seu oposto. Ora, se é inválida, como diz Mori, toda investida contra a religião para erradicá-la de uma vez por todas da esfera política e social, porque “ela pareceu útil aos políticos para conservar a ordem da sociedade” (1999, p. 24), parece-me que o problema se situa em outro plano: se Bayle reconhece que é impossível extinguir a religião da sociedade⁵⁹, em nada isso desvalida seu argumento inicial, a saber, que a religião e tampouco a ideia de deus são naturais à humanidade. O que importa é que o estágio inicial dos povos não era religioso e não possuía a concepção de divindade. A crítica do filósofo francês aqui não seria à religião institucionalmente com seus templos e igrejas, e sim à proposição que consiste e insiste ainda em defender que um sentimento religioso e toda concepção de deus seriam naturais ou inerentes à espécie humana. Em uma palavra, *não é* da essência, ou por definição, da humanidade ser religiosa.⁶⁰

Aparentemente concedendo a seus adversários, Bayle vai investigar a origem das religiões, isto é, qual foi o momento propício para que elas fossem estabelecidas, propagadas e cristalizadas entre os povos selvagens. Estando em seu estágio originário, o de desconhecimento da ideia de um deus, tais povos saíram de tal condição quando uma suposta providência divina fez com surgissem pessoas distintas por suas qualidades e capacidade de pregar, dando origem às repúblicas e formaram sábias leis. E, segundo Bayle,

⁵⁹ “De tais sentimentos que se nutre com o leite o espírito de uma nação nunca se afasta; eles podem modificar-se de diversas maneiras; quero dizer que se pode mudar de cerimônias ou de dogmas, seja pela veneração de um novo doutor, seja pelas ameaças de um Conquistador; mas elas não saberiam desaparecer completamente, visto que, sobretudo, as pessoas que querem forçar os povos em matéria de religião, não o fazem jamais para conduzi-las ao Ateísmo” (*OD* III[*CPD*], p. 197a) Ver também *Id. Ibid.*[*RQP* II], p. 703a.

⁶⁰ “Ver-se-ia claramente esta verdade, sem servir-se da indução, como aí se vê sem esta via que todos os homens são animais racionais. Mas, porque a religião é acidental à nossa espécie, como pareceria do que se supõe que um homem é privado de religião, não se deixa de conhecer que a essência, ou que a definição de homem convém-lhe ainda totalmente; não se pode estar assegurado sem se servir da indução, que todos os povos da terra dão seu consentimento à existência divina” (*OD* III[*RQP* II], p.693b.)

principalmente pela introdução do culto a uma divindade, foi possível fazer com que se interessassem pelas artes e pelas ciências:

Como então há povos que não admitem nenhuma divindade, é preciso concluir que estavam nesse estado desde sua primeira origem, & que eles jamais saíram desta antiga & bárbara condição a qual o gênero humano apodreceu, até que a Providência suscitasse algumas pessoas distintas por sua virtude & por seu espírito, que formaram repúblicas, & e ornaram-nas com belas leis. Seus cuidados civilizaram os homens selvagens, & deram-lhes um novo gosto pela introdução das artes & das ciências, & principalmente pela introdução do culto dos Deuses; mas alguns povos foram privados desta vantagem, seja que eles não tenham encontrado um hábil legislador, seja que sua estupidez feroz os tornou muito incapazes de cultura. É certo que se põe a religião entre as coisas que foram estabelecidas por aqueles que retiraram do estado selvagem o gênero humano. (OD III[CPD], p. 197a.)

Bayle mostra como se deu o processo de saída de um povo de sua condição inicial, a saber, ateu, para uma outra etapa, a da civilização, por meio de pessoas “eleitas” pelos deuses para a tarefa de elevarem os selvagens a um nível mais racional, fazendo com que abandonem seus costumes primevos. Se esses povos eram bárbaros, estando na pior condição do gênero humano, necessitando serem introduzidos nos domínios das ciências e das artes para cultivarem o gosto por ambas, Bayle vai no ponto crucial: o processo civilizatório teve como escopo principal estimular nos selvagens o culto aos deuses. Mesmo tendo exceções, ou seja, alguns desses povos não desenvolveram esse gosto por sua ignorância invencível ou pela ausência de um legislador que fosse capaz de fomentá-lo, seria hipoteticamente inquestionável que a religião teve papel fundamental para retirar esses povos de seu estado original. Mas se Bayle reduz as proposições de seus opositores a uma questão de fato, urgindo a necessidade de provar empiricamente que todos os homens possuem naturalmente a ideia de que há um deus, é aí que reside toda a dificuldade, pois tais princípios são incompatíveis com a experiência: “Mostrei-vos que eles se reduzem a um ponto de fato, que a experiência, o grande meio da decisão, lhe é contrário” (OD III[CPD], p. 197b.)

Segundo Bayle, a pluralidade das vozes não é evidente *per se*, podendo ser descartada ou aceita “quando se tem conhecimento do mundo, seja por ter viajado, seja por ter lido diversos relatos de viagens.”(OD, III[RQP II], p. 692a.) Constatando-se que em cada nação existe uma considerável quantidade de erros e que esses mesmos são encontrados em diversas nações, logo, é provável que todas elas possam estar mergulhadas no erro. Nesse sentido, “se a proposição a qual se trata não é evidente por ela mesma, tem a necessidade de ser provada.”(Id. *Ibid.*) Uma vez apresentada uma premissa que não seja evidente por si mesma, isto é, que falta clareza em sua cadeia de raciocínio e imaginando que somente sua conclusão

lógica dará conta de resolver um problema, ela necessitará de uma prova mais sólida. Bayle indagar-se-á como será essa prova, a saber, basta somente afirmar uma opinião já proferida por toda uma tradição ou é mister aplicar a via do exame?

Mas como a provarão? Será dizendo que uma coisa adotada por todos os povos é de uma tal proporção com a alma humana, que nós podemos discernir facilmente a verdadeira imagem & encontrar em nós bastante recursos para evitar toda sedução; de modo que nenhum dos motivos que fazem-nos errar sobre outras matérias, a falta de exame, a obscuridade dos objetos, a estupidez, cupidez, a credulidade, a prevenção & etc não podem aqui prejudicar-nos? Tudo isso é tão provável como o que alegar-se-ia para refutá-lo. Dirão então que, quando todos os povos creem em uma coisa, é um signo que ela está em nossa alma por ideias inatas? (*Id. Ibid.*, p.692ab).

Bayle descarta a concepção naturalista da certeza de uma opinião, isto é, o consentimento geral não é natural e sim adquirido e transmitido perpetuamente em um determinado contexto social, religioso e político. Por outro lado, se as opiniões comuns fossem a “voz da Natureza” não seria menos complicado valer-se desse argumento, pois a natureza humana não passa de um amálgama de corrupção, equívocos e vícios de toda espécie:

Dirão que as opiniões comuns a todos os povos só podem ser a voz da Natureza? Mas que se poderia ganhar por aí, visto que a natureza humana é um fundo tão corrompido, & uma fonte de tantos vícios & de tantos erros, que é mais provável concluir de que uma coisa enquanto ela seja falsa que ela é má, que concluir que é verdadeira, que é boa? Depois então que seria constante que é uma voz da Natureza, tratar-se-ia de examinar se é uma verdade ou um erro. É então inútil estabelecer que é uma voz da Natureza. (*OD*, III [*RQP* II] p. 692b).

O aspecto antropológico da questão de Bayle se mostra nessa passagem. Se naturalismo e inatismo tem alguma equivalência, consultando a experiência, tal equação é reduzida a nada perante a fonte inesgotável de vicissitudes que é a natureza humana. É somente um princípio vulnerável e sempre passível de ser desmentido, uma vez comparado a outras razões e a outros critérios empregados, sucumbindo aos próprios fatos. Se uma opinião entendida como algo que advenha da natureza fosse verdadeira, precisaria ser dito que sê-lo-ia não enquanto *vox natura*, mas algo absolutamente distinto, pois “se fosse um fundamento necessário da verdade, tudo que emana da natureza do homem seria bom e verdadeiro” (*OD* III[*RQP* II] p. 692b).

A proposição de uma existência divina inata e onipresente nos quatro cantos do globo só pode chegar à evidência por meio daqueles que deram a volta no globo terrestre, ou por aqueles que entendem como confiáveis o relato de autores que afirmaram que todas as nações possuem uma religião. Entretanto, muitos séculos se passaram e não foi possível constatar a

presença de uma religião em determinados povos, já que houve tempos que muitos povos selvagens passaram despercebidos por escritores e viajantes. Bayle atenta para as futuras descobertas a serem feitas em sua época, instaurando um ponto de dúvida na superada opinião da onipresença da religião em todas as nações, pois uma prova contundente ainda não foi apresentada:

Quantos séculos se passaram, a respeito dos quais não puderam testemunhar a Religião dos povos? Quantas nações existiram que, mesmo durante os séculos históricos não foram conhecidas de nenhum Escritor? Não resta ainda, após tantas descobertas no Ocidente & no Oriente muitos povos a descobrir? Sabe-se nada das terras Austrais? Então, não é possível fornecer uma boa prova desta proposição, *todos os povos da terra sempre acreditaram na Divindade.* (*Id. Ibid.*, p. 693a., itálicos de Bayle).

Relativizando a generalidade característica da pluralidade das vozes, Bayle exige provas de fato. Inúmeros *peuplades* sequer foram registrados pelos viajantes da época, não sendo possível inferir se sempre houve religião e crença em deuses nas mais diversas épocas históricas. As descobertas geográficas possibilitaram enxergar o quanto há de diversidade há para além de determinados domínios, mesmo à revelia de alguns autores mais conservadores, que mesmo sabendo dessas descobertas e de seu registro, ainda insistem na velha cantilena da existência universal de divindades. Bayle vai pôr à prova esse argumento: as possibilidades que podem ser objetadas por ambos os lados da questão não se equivalem, pois os que afirmam que jamais houve uma nação destituída da noção de divindade não atentam que sua posição não pode ser provada factualmente, como pode ser refutada por um caso único que seja (*OD III[RQP II]*, p. 693a). A necessidade de provar não está do lado de quem recusa, e sim de quem afirma:

Os que recusam seu consentimento [...], não têm necessidade de provar que há certas nações que ignoram Deus. Basta-lhes dizer que eles não estão seguros de que não tenha tais nações; mas aqueles que afirmam a tese de que se trata, são obrigados a mostrar positivamente & definitivamente que não há nenhuma nação no mundo destituída do conhecimento de Deus (*Id. Ibid.*)

O ceticismo perante assertivas que se passam por verdades inabaláveis lança o germe da incerteza acerca do que se está sendo proferido e não baseado em meras contra-provas verbais, isto é, em afirmações dogmáticas destituídas de fundamento. Uma vez questionada uma sentença, tal indagação exige da tese inicial que ela se confirme não somente em argumentos, mas em provas empíricas que façam com que ela se torne, ao menos, convincente. Segundo Bayle, eis o papel da experiência: longe de incorrer em pura metafísica a respeito da possibilidade da existência de povos ateus, o filósofo de Carla abre o campo da

discussão valendo-se de mais elementos, uma vez que toda uma literatura surgida oriunda da observação *in loco* desse fenômeno lhe permite mostrar que nunca foi consensual no decorrer dos tempos o reconhecimento da existência de um deus.⁶¹

Bayle afirma que se faz necessária uma boa informação a respeito de como a religião surgiu e se instaurou em uma nação, pois se o argumento do *consensus universalis* almeja obter algum êxito, é necessário “saber de que maneira a religião começou em cada uma delas, ou se ela é tão antiga quanto à própria nação.”(OD III[CPD], p. 207b). Segundo Bayle, comparando as duas possibilidades, a prova sendo melhor no concernente ao último caso, isto é, se o surgimento de uma religião foi coexistente com o surgimento de um povo, daí surgiria uma outra questão, a saber: “A religião foi abraçada sem nenhum exame, ou com um exame severo de seus motivos de credibilidade?”(Id. *Ibid.*) Uma religião, por mais falsa que ela seja e sendo transmitida de geração a geração sem nada que o impeça, é aqui que Bayle desfecha um duro golpe na concepção naturalista da religião. O único meio de propagar uma religião é por meio da educação, seja somente em relação a uma pessoa, seja em relação a diversas:

Sabemos bem que uma religião, por mais falsa que ela seja, passa dos pais aos filhos sem nenhum obstáculo, & que ela se comunica pela via da educação tão facilmente a mil pessoas como a uma: de modo que a educação é o único meio de propagá-la, a razão pela qual uma religião só tem cem mil Sectários, enquanto outra tem aí duzentos mil, é unicamente que existiram menos crianças nesta do que naquela (OD III[CPD], pp. 207b-208a).

Se a religião nunca foi parte constituinte da natureza humana, então seu surgimento se deu externamente, isto é, uma vez disseminados preceitos religiosos mediante uma pedagogia que, desde o berço, visava a ensinar a suposta necessidade da noção de uma divindade e da utilidade de fazer parte de uma doutrina. A educação tendo um papel fundamental nesse processo, não teve muitas dificuldades em trazer para o seio da religião uma multiplicidade de adoradores, pois moldava seus futuros adeptos desde seu estágio inicial, quando os mesmos ainda estavam em seu processo de formação, sendo frágeis alvos de uma pedagogia enviesada. Contudo, se a educação é a instância formadora religiosamente falando da opinião geral, é também o instrumento que permitiu que fosse utilizada uma lógica do constrangimento contra a cultura de outros povos, amparada em conversões forçadas e a imposição do abandono de cultos e ritos contrários à religião dominante. Em outros termos,

⁶¹ É o argumento de Delpla: “A existência de povos ateus ou religiosos é um problema de indução e não de dedução. Daí o apelo à experiência dos defensores dos povos ateus. Este método indutivo manifesta que a sociedade de ateus não é uma simples experiência de pensamento, uma hipótese puramente lógica e dedutiva, mas que ela é também uma possibilidade antropológica e empírica que requer prestar atenção aos relatos de viagens e a encarnação desta conjectura” (1999, p. 136).

Bayle quer dizer um consentimento forçado da parte de outros povos a uma determinada doutrina jamais poderá ser um critério consistente a favor da validade de tal consentimento. Tampouco a adesão de inúmeros devotos a uma religião dominante também o será, pois se os filhos dos conversores estão persuadidos do peso de um dogma, tal persuasão está deveras longe de ser sinônimo de verdade. Em suma, a persuasão confundida com a obstinação é o resultado direto de um processo educacional contínuo que se espalha e se acentua por meio da barbárie, estando nos vetores contrários do esclarecimento e da autonomia tanto intelectual quanto moral.

Nesse sentido, Bayle aponta para a necessidade de se informar se existiram pessoas que negaram a existência de um deus. O filósofo de Carla não se esquivava da dificuldade, entendendo que a tarefa estaria incompleta, pois além de investigar como foi necessária a crença de todos os povos em uma divindade, “restaria ainda examinar se alguém ocasionalmente negou esta existência.” (OD III[CPD], p. 208a). Os dados necessários para auxiliar tal investigação seriam de diversas ordens: o número desses ateus⁶², se eram pessoas esclarecidas, se eram punidos por sua postura. Se a negação ateia ocorre em um duplo aspecto, a saber, a negação tanto da existência de uma divindade como da existência de uma providência divina, daí urge a necessidade de saber se em outras nações existiram pessoas que tinham essa visão de mundo dessacralizada:

Dever-se-ia então buscar se em cada um dos outros povos tiveram tais exemplos; porque sem essas informações não se poderia dar ao consentimento geral seu justo peso; aí lhe deram muito, visto que aí não se rebatia o que lhe privam as exceções particulares. Se essas perquisições contêm muito trabalho & muitas dificuldades, não se encontraria pouco menos em colocar na balança a autoridade do maior número & a do menor. Não se poderia servir-se da proporção aritmética, como na justiça comutativa; seria preciso recorrer à proporção geométrica, como na justiça distributiva. Nada seria mais enganador do que deferir tudo sobre matérias filosóficas à opinião de um camponês em vez das de um filósofo (*Id. Ibid.*, p. 208b).

O exemplo dado da existência de ateus na Antiguidade⁶³ seria o ponto de partida para a busca de outros exemplos em épocas posteriores, pois como Bayle indica, na ausência dessas informações, fica comprometido o argumento do consentimento universal. As exceções à regra de uma opinião geral permitem refletir as possibilidades da presença do

⁶² O próprio padre Mersenne fez esse levantamento. Ele estimava que existia 60000 ateus na França e 50000 somente em Paris. Ver sua *Correspondance*, I, p. 131.

⁶³ Como Diágoras de Melos, por exemplo. Dediquei um artigo somente ao verbete dedicado a ele escrito por Bayle no *DHC*. Cf.: PRIMO, Marcelo de Sant’Anna Alves. “Pierre Bayle e o ateísmo virtuoso: algumas reflexões sobre o verbete ‘Diágoras de Melos’ do *Dictionnaire historique et critique*”, in: *PROMETEUS*, ano 11, número 26, Janeiro-Maio/2018, p. 193-207. Disponível em: <file:///C:/Users/Marcelo%20Santana/Downloads/5469-Article%20Text-24573-1-10-20180313.pdf>

ateísmo em determinados círculos políticos e sociais, a despeito das sanções legislativas que são voltadas para conter e punir toda e qualquer forma de descrença. Se Bayle mais uma vez restringe a poucos a capacidade de levantar e refletir sobre uma questão filosófica, no caso, a existência de ateus, é preciso levar em conta os critérios que em um debate são exigidos: se há a necessidade de um exame minucioso, seja por meio das viagens ou pela leitura dos relatos de autores que foram às mais longínquas terras e constataram que nem sempre religião e sociedade formam um par necessário, não será pelo sufrágio da maioria que uma investigação mais cuidadosa da questão será possível. Assim, a leitura dos diários e relatos de viagem feita por Bayle é contra generalizações perniciosas e dogmáticas, apontando para a diversidade de crença existente nos povos recém-descobertos na Modernidade. Segundo Charnley, “o grande número de páginas de referências dado por Bayle indica que ele pretende impressionar o leitor com o peso das evidências disponíveis, trabalhando na *Continuation des Pensées diverses* o enorme número de exemplos para apoiar o que ele está dizendo. Ao mesmo tempo, ele insiste que generalizações podem ser perigosas e se esforça para mostrar que a diversidade é um fator importante” (1998, p. 132).

Finalmente, é possível perceber que bem distante de assimilar os *récits de Voyage* sem um olhar crítico que aceitasse piamente tudo o que foi pincelado dos povos ditos “selvagens”, Pierre Bayle vale-se desses escritos para questionar a veracidade do consentimento universal entre os povos sobre a existência dos deuses e de sua necessidade para a conservação das sociedades. Essas fontes literárias, históricas e antropológicas desempenharam um grande papel nos escritos de Bayle, exercendo uma inegável influência em seus argumentos heterodoxos, como o argumento em defesa de uma sociedade de ateus já traçado em seus *Pensées diverses sur la comète* em 1681 e de uma tolerância civil e mais ampla politicamente que englobasse os descrentes no *Commentaire Philosophique*, em 1686. Assim, os *récits* lhe permitiram ultrapassar a posição teórica em seus trabalhos anteriores para uma amparada em exemplos históricos posteriormente. Através deles, Bayle conseguiu não somente aventar a possibilidade de outros tipos e formas de sociedades dessacralizadas mas de mostrar a diversidade dos povos seja em relação às crenças heterodoxas, seja em relação à descrença.

Referências bibliográficas

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes [Paris: Hachette BnF, 2012.]

_____. *Continuation des pensées diverses, écrites a un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre de 1680 ou Réponse a plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur*. Amsterdam: Herman Uytwerf, tome II, s.d.p. (versão fac-símile).

_____. *Réponse aux questions d'un provincial*. Rotterdam: Reinier Leers, 1703 (versão fac-símile).

CHARNLEY, Joy. *Pierre Bayle: Reader of travel literature*. Bern: Peter Lang, 1998.

DELPLA, Isabelle. “Bayle- Le paradoxe de l'athée citoyen”. In: CATTI, N; JAFFRO, L.; PETIT, A.(éd.) *Figures du théologico-politique*. Paris: Vrin, 1999, p. 117-147.

HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1961.

MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999.

PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. “Pierre Bayle e o ateísmo virtuoso: algumas reflexões sobre o verbete ‘Diágoras de Melos’ do *Dictionnaire historique et critique*”, in: *PROMETEUS*, ano 11, número 26, Janeiro-Maio/2018, p. 193-207.

RACAULT, Jean-Michel. “Voyages et utopies”, in: DEMON, Jean- Charles/DELON, Michel. *Histoire de la France littéraire: classicismes XVIIe et XVIIIe*. Paris: PUF, 2006.

FILOSOFIA HELENÍSTICA E O PENSAMENTO CRISTÃO: DA *APATHEIA* ESTOICA AO *ABGESCHIEDENHEIT* ECKHARTIANO

Elves Franklin Bispo de Araujo⁶⁴

Resumo: O presente texto é fruto de reflexões da disciplina *Tópicos de Conhecimento e Linguagem I* do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe em consonância com o objeto de estudo da minha pesquisa dissertativa de mestrado em construção. Nesse sentido, o que aqui se objetiva tratar é uma tentativa de evidenciar a influência da filosofia helênica na formação do pensamento da Igreja primitiva cristã e, também, buscar relacionar uma aproximação do conceito de *apatheia* estoica com o termo *abgeschiedenheit* do alemão Mestre Eckhart⁶⁵.

Palavras-chave: Eckhart; estoicismo; epicurismo; *apatheia*; *abgeschiedenheit*.

Abstract: This text is the result of reflections on the subject *Topics of Knowledge and Language I* of the Graduate Program in Philosophy at the Federal University of Sergipe, in line with the object of study of my master's thesis in construction. In this sense, what is intended here is an attempt to highlight the influence of Hellenic philosophy in the formation of the thought of the early Christian Church and, also, to seek to relate an approximation of the concept of stoic *apatheia* with the term *abgeschiedenheit* of the German Master Eckhart.

Keywords: Eckhart; stoicism; epicureanism; *apatheia*; *abgeschiedenheit*.

1. Estoicismo e a Igreja Cristã primitiva

⁶⁴ Possui graduação em Pedagogia pela Faculdade Geremário Dantas e Complementação Pedagógica em Filosofia pelo Instituto de Ensino Superior de Minas Gerais. Atualmente é graduando em Ciências da Religião na Universidade Federal de Sergipe e mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia na mesma instituição com bolsa da CAPES. *E-mail: elvesfranklin@outlook.com*

⁶⁵ Eckhart de Hochheim, O.P., alemão que viveu entre os séculos XIII e XIV, mais conhecido como Mestre Eckhart, em reconhecimento aos títulos acadêmicos obtidos durante sua estadia na Universidade de Paris, foi um frade dominicano, reconhecido por sua obra como teólogo e filósofo e por seu misticismo.

O estoicismo foi uma importante escola do pensamento helenístico e seu nome deriva de Pórtico Pintado, em Atenas⁶⁶. Embora seu fundador, Zenão de Cício (335-263 a.C.) fosse ateniense, no decurso da existência da escola de mais de meio milênio, os pensadores que fizeram parte dela não foram todos procedentes da Grécia continental. Foi com a implementação de elementos platônicos e a contribuição de Panécio de Rodes (c. 185-110 a.C.), cujo estendeu os ensinamentos do estoicismo para a vida pública, que o pensamento estoico se tornou parte do contexto romano e da ética. Nesse período, Stoa Média, destacam-se alguns pensadores: Sêneca (c. 4 a.C – 65 d.C.), Epicteto (c. 55 – c. 135) e Marco Aurélio (121-180 d.C.). Este último pensador marca o início da extinção do estoicismo, mas marca também sua continuação através da assimilação nas filosofias predominantemente platônicas tanto dos pagãos quanto dos cristãos.

Dito isto, nota-se uma relação entre pensamento estoico e algumas ideias do cristianismo primitivo. Esse argumento da aproximação toma um corpo mais robusto com as quatorze cartas apócrifas supostamente trocadas entre o filósofo Sêneca e o Apóstolo Paulo⁶⁷. Tais cartas evidenciam uma forte influência que a moral e a ética estoica exerceram sobre o cristianismo primitivo. Os documentos refletem uma conexão recíproca entre a fé professada pelos cristãos e alguns preceitos filosóficos da época, em especial, o estoicismo. Essa relação entre Paulo e Sêneca pode ser levada em consideração uma identificação moral e ética, que de forma implícita foi antecipada por Sêneca.

Além da doutrina de Sêneca se aproximar em alguma medida do cristianismo primitivo, há pontos similares entre Paulo e Sêneca que parecem confirmar a validade das cartas trocadas entre os dois. Paulo, em seu discurso no areópago de Atenas, narrado pelo livro de Atos dos Apóstolos, revela um esquema metafísico parecido com o de Sêneca da carta 90, haja vista que Paulo e Sêneca se dirigiam para um público muito específico: filósofos estoicos que criam na Providência, epicureus e ateus de Atenas⁶⁸.

O discurso do apóstolo Paulo no areópago de Atenas está na narração bíblica de Atos dos Apóstolos, o qual segue um trecho:

⁶⁶ A respeito disso ler: BURKE, G. T. O Estoicismo e a Igreja Cristã Primitiva. *eCristianismo*, 2022. Disponível em: <<http://www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/o-estoicismo-e-a-igreja-crista-primitiva.html>>. Acesso em: 18, nov. 2022.

⁶⁷ Sobre o assunto conferir: GODOI, Rogerio. As cartas de Paulo a Sêneca/Sêneca a Paulo. *Recanto das Letras*, 2022. Disponível em: < <https://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-religiao-e-teologia/5631004> >. Acesso em: 18, nov. 2022.

⁶⁸ Cf. ULLMANN, R. A. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

Deus fez isso para que os homens o buscassem e talvez, tateando, pudessem encontrá-lo, embora não esteja longe de cada um de nós. “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos”, como disseram alguns dos poetas de vocês: “Também somos descendência dele”. “Assim, visto que somos descendência de Deus, não devemos pensar que a Divindade é semelhante a uma escultura de ouro, prata ou pedra, feita pela arte e imaginação do homem (Atos 17, 27-29).

No referido discurso, o apóstolo faz um apelo para que o público presente repensasse suas ações e crenças com intenção de catequese. No trecho bíblico, os ouvintes parecem estar muito interessados no discurso de Paulo, haja vista que se tratavam de ideias com bases filosóficas. Entretanto, a atenção da plateia perde o vigor quando o cristão toca no ponto da ressurreição do Deus que este estava pregando e, ao que parece, não era algo aceitável entre os atenienses a ideia de um Deus que morre.

Ademais, o que se torna interessante nesse discurso de Paulo é o seguinte trecho: “‘Pois nele vivemos, nos movemos e existimos’, como disseram alguns dos poetas de vocês: ‘Também somos descendência dele’” (Atos 17, 28). As duas frases parecem fazer referência ao pensamento e ao sistema filosófico estoico de Sêneca, o qual entende a estreita relação do homem com a Natureza. Assim, essas frases do discurso de Paulo parecem fazer referência a carta 90 de Sêneca, *Sobre o papel da Filosofia no Progresso do Homem*. Nesta carta, o autor narra sua visão sobre a humanidade e seu progresso, o qual constata uma regressão da humanidade quando esta passou a valorizar o luxo e conforto corporal deixando para trás o desenvolvimento espiritual intelectual. Também nessa carta, o autor expõe suas divergências com o filósofo Posidônio e defende o princípio estoico de viver de acordo com a natureza⁶⁹.

Não é só no apóstolo Paulo que se encontra uma certa relação de algumas noções filosóficas do estoicismo com o cristianismo, outros pensadores da antiguidade cristã fizeram referências aos estoicos, em especial a Sêneca. Entre tais autores: Urmeneta (1966), São Jerônimo (340 d.C-420 d.C) e Tertuliano⁷⁰. São Jerônimo não hesitou em situar a figura do estoico no *Catalogus Sanctorum* e Tertuliano, grande representante da Patrística, costuma se referir a Sêneca como “quase sempre cristão” (“*Sêneca saepe noster*”).

⁶⁹ Cf. CARTA 90: Sobre o papel da Filosofia no Progresso do Homem. *O Estoico*, 2022. Disponível em: <<https://www.estoico.com.br/1790/seneca-carta-90-sobre-o-papel-da-filosofia-no-progresso-do-homem-socialismo/>>. Acesso em: 18, nov. 2022.

⁷⁰ Cf. GODOI, Rogerio. As cartas de Paulo a Sêneca/Sêneca a Paulo. *Recanto das Letras*, 2022. Disponível em: <<https://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-religiao-e-teologia/5631004>>. Acesso em: 18, nov. 2022.

Mesmo que entre muitos estudiosos se acredite que as cartas foram escritas não por Paulo ou Sêneca, mas por membros da igreja com o intuito de legitimar o cristianismo⁷¹, elas representam a forte aproximação do sistema filosófico estoico com a fé cristã. E esta aproximação, pode-se concluir, foi a forte influência que estoicismo exerceu na estruturação do pensamento filosófico e teológico cristão primitivo. Ademais, resta argumentar que, graças a esta utilização das fontes senequianas para a formulação do pensamento cristão, que os escritos originais foram conservados, haja vista que obras pagãs foram queimadas posteriormente pela Igreja acusadas de paganismo.

2. Estoicismo e o desprendimento eckhartiano

Ataraxia e *apatheia*, dois conceitos que marcam a produção helenística. *Ataraxia*, do grego *Ἀταραξία*, pode ser traduzida como ausência de inquietude/preocupação ou tranquilidade de ânimo e foi desenvolvida pela escola epicurista. O termo *apatheia*, do grego *ἀπάθεια*, pode ser entendida como ausência de sofrimento ou paixão ruim; se trata de um estado de espírito alcançado quando uma pessoa está livre de perturbações emocionais. Essa noção foi elaborada, sobretudo, pela escola estoica.

Apesar de parecerem conceitos muitos próximos, suas escolas de origem trazem algumas distinções. Enquanto o estoicismo pregava a crença de que a coisa crucial na vida seria a virtude e o seu desenvolvimento, a escola epicurista defendia que o propósito da vida seria a busca pelo prazer afim de evitar a dor e o sofrimento. Ademais, vale frisar que ambas defendiam um comportamento crucial, a eudaimonia⁷², isto é, a vida boa. Isso se torna claro quando os estoicos entendem que para viver bem é necessário estar sem paixões e os epicuristas, viver na tranquilidade de forma literal.

No que diz respeito aos estoicos, a palavra “paixão” não tem o mesmo significado de hoje e nem significa viver sem “emoção” no sentido moderno da palavra. Entretanto, essa escola dividia a paixão em dois grupos⁷³: o primeiro é composto pelo medo, o desejo, o prazer/luxúria e a dor e, o segundo, pela cautela, vontade e deleite. Para essa corrente, as paixões não seriam meras reações automáticas, como que instintiva, e que não poderiam ser

⁷¹ Prática esta que se tornou muito comum na Escolástica na qual se caracterizava, basicamente, na utilização da filosofia como legitimadora dos conteúdos da teologia (fê).

⁷² A palavra eudaimonia refere-se a uma concepção ética da Antiguidade que visa ao alcance da felicidade como finalidade moral. A eudaimonia é a doutrina ética grega que afirma a busca da felicidade como fundamento da Ética.

⁷³ APATHEIA X ATARAXIA. *O Estoico*, 2022. Disponível em: <<https://www.estoico.com.br/1392/apatheia-e-ataraxia-conceito-e-diferencas-eudaimonia-estoicismo-epicurismo/>>. Acesso em: 18, nov. 2022.

evitadas de sentir, mas que são resultados de julgamento, de um consentimento a uma sensação. Por exemplo, quando um homem sente medo, não se deveria pensar na resposta automática que é de fato inevitável quando se apresenta um perigo, mas o que o estoicismo quer enfatizar é o que vem depois, isto é, a opinião ponderada sobre o que causou a reação instintiva.

Assim sendo, o conceito não se refere ao inevitável, isto é, daquilo que o homem não tem controle, mas sobre o que o homem é capaz de controlar. E o que este pode controlar é o julgamento feito sobre as coisas prováveis das reações instintivas. Marco Aurélio, representante da corrente estoica, chamava esse controle de faculdade dominante (raciocínio).

Portanto, a diferença crucial entre o estoicismo e o epicurismo é que buscam chegar à eudaimonia por caminhos diferentes. Enquanto os epicuristas buscavam cultivar suas amizades íntimas e evitar a vida pública (política), pois era uma maneira segura de sofrer (física e mentalmente), os estoicos abraçavam a vida pública. Como lembrou Marco Aurélio em suas *Meditações*, era preciso levantar todas as manhãs e fazer o trabalho de um ser humano e que fosse útil para a sociedade. Assim sendo, o sábio, para os estoicos, poderia ser feliz mesmo na ruína e/ou passando por um enorme sofrimento, e isso só seria possível sendo o homem virtuoso e agindo em benefício da sociedade.

Alguns séculos depois, no contexto da Escolástica tardia, surge o dominicano Mestre Eckhart com uma filosofia e mística, que em alguns momentos, parece beber da filosofia helênica. Sua mística cristã e filosofia tem como instrumento a linguagem inefável para a transmissão e/ou doutrinação de suas noções de divindade e de como viver a vida. Os seus textos são marcados pela inefabilidade de uma realidade que é superior ao homem, mas que é acessível a este por meio do desprendimento e de um vida bem-aventurada.

O termo em alemão, *abgeschiedenheit*⁷⁴, significa o total desprendimento do homem para que, solto e livre, possa contemplar a divindade no templo interior que o homem possui, o qual só pode ser acessado pelo que o autor, Eckhart, compreende como abandono de si mesmo, isto é, o total desprendimento da vida. É a partir dessa noção que o medieval formula sua sabedoria de vida, a qual é fruto da sua especulação mística e entendimento de Deus. Sua obra desemboca numa filosofia que direciona pessoas para uma determinada postura de vida.

Para Eckhart, a contemplação mística que o homem almeja pode ser conquistado pela postura de vida levada, ao que se entende como desprendimento. Este desprendimento deve

⁷⁴ Em Eckhart, significa total desprendimento humano, inclusive de si próprio.

atingir um estágio de total liberdade interior para que, portanto, o homem tenha condições para uma contemplação genuína. Sobre tal estágio nos lembra Eckhart (2006) no Sermão 11:

Tudo que é nada deve ser deposto e deve ser encoberto, de tal modo que jamais deve ser ainda pensado. Do nada, nada devemos saber e, com o nada, nada devemos ter em comum. Todas as criaturas são um puro nada. O que não é nem aqui nem ali, e onde se dá o esquecimento de todas as criaturas, ali é plenitude de todo ser (p. 99).

Segundo o autor, o total desprendimento é um estado onde nada é pensado ou imaginado, nem mesmo a ideia de nada; é um total estado de esquecimento e imperturbabilidade da mente e das coisas criadas (as coisas materiais). Nesse sentido, aquele que alcança essa beatitude é quem alcançou o nada.

Quem busca o nada, a quem pode reclamar se encontra o nada? Encontrou o que buscou. Quem busca ou aspira por alguma coisa busca pelo nada, e quem pede por alguma coisa recebe o nada. Mas quem não busca nada e a nada aspira a não ser puramente apenas a Deus, para ele Deus põe tudo a descoberto e doa tudo que Ele escondeu no seu divino coração para que isto lhe seja tão próprio como é próprio de Deus; nem mais nem menos, uma vez que anseia imediatamente apenas por Deus (ECKHART, 2006, p. 100).

Para Eckhart, essa procura pelo nadificar da existência, o que se entende por total desprendimento, desemboca numa experiência com o Uno⁷⁵, ápice de sua especulação filosófica e mística. Para atingir tal estado, o homem necessariamente precisa se desprender de todas as suas concepções e de toda e qualquer interferência externa. Aqui, pode inclusive argumentar que é necessário até se desprender pelo construto de Deus que a Escolástica elaborou. A filosofia do desprendimento eckhartiano se trata de uma busca pela interioridade desprendida de toda e qualquer ideia ou realidade exterior do homem, inclusive da instituição religiosa. Por isso, se trata de uma mística da solidão.

Nesse sentido, o desprendimento eckhartiano exige, necessariamente, uma postura singular de se viver no mundo, haja vista que o homem sempre deseja alcançar essa união com seu criador. Acerca do desprendimento, Eckhart (1991) diz:

[...] que o espírito permaneça tão insensível em face de todas as vicissitudes da alegria e da dor, das honrarias, dos ultrajes e dos insultos, como uma montanha de chumbo é insensível a um sopro de vento. Tal desprendimento inabalável conduz o homem à máxima semelhança com Deus. Pois o ser Deus, Deus o deve ao seu desprendimento imutável; e do desprendimento Lhe vem a pureza e a simplicidade e a imutabilidade. Assim sendo, se o homem deve assemelhar-se a Deus, na medida em que uma criatura pode ser semelhante a Deus, isso se fará pelo desprendimento. Pois este conduz o homem à pureza, e da pureza à simplicidade, e da simplicidade à imutabilidade (p. 151).

⁷⁵ Aqui percebe-se uma forte influência do sistema plotiniano para o pensamento de Mestre Eckhart.

Para Dourado (2015), o uso comum do termo desprendimento poderia ser compreendido como uma recusa das emoções e dos bens materiais e, assim, entender um homem desprendido como aquele que se desfaz das paixões. Nesse sentido, o pensamento eckhartiano poderia se aproximar da *apatheia* dos estoicos, na qual se recomenda atitude que não leve o homem ao sofrimento. Entretanto, por inúmeras dificuldades históricas, muito provavelmente Eckhart não teria lido as referências do estoicismo⁷⁶.

Ademais, para além das analogias e acontecimentos cronológicos, percebe-se uma notável diferença entre *apatheia* dos estoicos e *abgeschiedenheit* eckhartiano. Como lembra Dourado (2015):

A apatia se refere ao comportamento do homem frente às coisas em âmbito moral, de prescrições para uma vida melhor, enquanto o desprendimento dimensiona o homem no próprio ser, é um postulado ontológico do modo sem modo do homem desde o seu ser. É o que torna a palavra *Abgeschiedenheit* também traduzível para “total disponibilidade”. Trata-se, pois, não apenas de uma atitude que se possa adotar, um comportamento ou uma disposição moral, e sim de uma abertura desde o ser para o ser igualmente aberto de Deus (p. 41-42).

Portanto, enquanto o termo *apatheia*, do grego *ἀπάθεια*, pode ser entendida como ausência de sofrimento ou paixão ruim e se trata de um estado de espírito alcançado quando uma pessoa está livre de perturbações emocionais, o *abgeschiedenheit* eckhartiano busca um postulado ontológico interior ao homem para que este entenda seu ser como um modo sem modo. Enquanto um se refere ao âmbito moral, o outro, a dimensão do homem em seu próprio ser entendido ontologicamente.

3. Considerações finais

É inegável como a filosofia helênica, em especial, o estoicismo e o epicurismo, influenciaram em grande medida a formação do pensamento da Igreja cristã primitiva e como suas noções foram incorporadas pelas mais variadas correntes filosóficas ao longo da história. Apesar de, com os presentes resultados, não ser possível uma comprovação histórica quanto a aproximação, isto é, quanto ao acesso de Mestre Eckhart as obras estoicas ou epicuristas, é possível fazer uma analogia entre os conceitos desde que se ressalte a distinção entre ambos os termos. O que por analogia pode-se concluir, ainda que de forma preliminar, é que tanto a *apatheia* estoica, a *ataraxia* epicurista e o *abgeschiedenheit* eckhartiano, todos buscam evidenciar um posicionamento político, isto é, uma postura de vida frente a realidade que é comum aos três: a relação entre o homem e seu meio.

⁷⁶ Cf. DOURADO, Saulo Matias. *Desprendimento e pertencimento em Mestre Eckhart*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 83. 2015.

4. Referências bibliográficas

APATHEIA X ATARAXIA. O Estoico, 2022. Disponível em: <<https://www.estoico.com.br/1392/apatheia-e-ataraxia-conceito-e-diferencas-eudaimonia-estoicismo-epicurismo/>>. Acesso em: 18, nov. 2022.

BURKE, G. T. O Estoicismo e a Igreja Cristã Primitiva. *e Cristianismo*, 2022. Disponível em: <<http://www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/o-estoicismo-e-a-igreja-crista-primitiva.html>>. Acesso em: 18, nov. 2022.

CARTA 90: Sobre o papel da Filosofia no Progresso do Homem. *O Estoico*, 2022. Disponível em: <<https://www.estoico.com.br/1790/seneca-carta-90-sobre-o-papel-da-filosofia-no-progresso-do-homem-socialismo/>>. Acesso em: 18, nov. 2022.

DOURADO, Saulo Matias. *Desprendimento e pertencimento em Mestre Eckhart*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 83. 2015.

ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes. 1991.

ECKHART, Mestre. *Sermões alemães: volume 1*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

GODOI, Rogerio. As cartas de Paulo a Sêneca/Sêneca a Paulo. *Recanto das Letras*, 2022. Disponível em: <<https://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-religiao-e-teologia/5631004>>. Acesso em: 18, nov. 2022.

ULLMANN, R. A. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

O QUE FAZER COM NOSSAS VISÕES DE MUNDO E NOSSOS AFETOS PRÉ CIENTÍFICOS E PRÉ-FILOSÓFICOS? EM COMEMORAÇÃO AOS 70 ANOS DE RE-EXISTÊNCIA DO CURSO DE FILOSOFIA EM ALAGOAS E EM SERGIPE

Prof. Dr. William de Siqueira Piauí (DFL-PPGF-UFS)

A tristeza é senhora, / Desde que o samba é samba, é assim, / A lágrima clara sobre a pele escura / A noite, a chuva que cai lá fora / Solidão apavora / Tudo demorando em ser tão ruim / Mas alguma coisa acontece / No quando agora em mim / Cantando eu mando **a tristeza** embora / O samba ainda vai nascer / O samba ainda não chegou / O samba não vai morrer / Veja, o dia ainda não raiou / O samba é o pai do prazer / **O samba é o filho da dor [do trabalhador]/ O grande poder transformador [do engajamento]**. (Caetano e Gil *Desde que o samba é samba*, 1993)

Canta Canta, minha Gente. / **Deixa a tristeza pra lá [deixa, não deixa, pensa ela]**. / Canta forte, canta alto, / Que a vida vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. / Que a vida vai melhorar [se soubermos lutar vai]. / Que a vida vai melhorar. / Cantem o samba de roda, / O samba-canção e o samba rasgado. / Cantem o samba de breque, / O samba moderno e o samba quadrado. / Cantem ciranda, o frevo, / O côco, maxixe, baião e xaxado, / Mas não cantem essa moça bonita, / Porque ela está com o marido do lado. / Canta Canta, minha gente. / Deixa a tristeza pra lá. / Canta forte, canta alto, / Que a vida vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. / Mas a vida vai melhorar. / A vida vai melhorar. / Quem canta seus males espanta / Lá em cima do morro / Ou sambando no asfalto. / Eu canto o samba-enredo, / Um sambinha lento e um partido alto. / Há muito tempo não ouço / O tal do samba sincopado. / **Só não dá pra cantar mesmo / É vendo o sol nascer quadrado** [só não dá pra lutar e quando se está no xilindró, será?]. / Canta Canta, minha gente. / Deixa a tristeza pra lá. / Canta forte, canta alto, / Que a vida vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. / Mas eu disse: Que vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. / Ora se vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. / **Mas será que vai melhorar? [Se souber lutar e se engajar vai!]** / Que a vida vai melhorar. / Eu já vou é me mandar. / Que a vida vai melhorar. / Que a vida vai melhorar. (Martinho da Vila *Canta, canta, minha gente*, 1974)

Já virei calçada maltratada / E na virada quase nada / Me restou a cortição / Já rodei o mundo quase mudo / **No entanto num segundo / Este livro veio à mão** [era pra desconfiar!] / Já senti saudade / Já fiz muita coisa errada / Já dormi na rua/ Já pedi ajuda / Mas lendo atingi o bom senso [será? Leu o que?] / Mas

lendo atingi o bom senso / A imunização Racional (Tim Maia
Bom senso, Racional v. 1, 1975)

Ninguém ouviu / Um soluçar de dor / No canto do Brasil / **Um lamento triste / Sempre ecoou / Desde que o índio guerreiro / Foi pro cativoiro / E de lá cantou / Negro entoou / Um canto de revolta pelos ares / No Quilombo dos Palmares / Onde se refugiou / Fora a luta dos Inconfidentes / Pela quebra das correntes / Nada adiantou / E de guerra em paz / De paz em guerra / Todo o povo dessa terra / Quando pode cantar / Canta de dor / E ecoa noite e dia / É ensurdecedor / Ai, mas que agonia / O canto do trabalhador / Esse canto que devia / Ser um canto de alegria / Soa apenas / Como um soluçar de dor [Será? Mito?].**

(Paulo César Pinheiro e Mauro Duarte *Canto das três raças*, 1976)

Considerações iniciais

Para quem pôde ir a Goiânia no XIX encontro nacional da Anpof (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) que aconteceu nos dias 10 a 14 de outubro do ano passado ou pôde acompanhar os títulos e resumos dos trabalhos que seriam ou foram apresentados durante toda a semana em que ocorreu, pôde confirmar a tendência do aumento regular de trabalhos que intentam discutir questões filosóficas bem mais atuais e de modo muito menos ortodoxo do que há uns 10 anos atrás. Por que isso?

Diríamos que, também, mas não só, teve a ver com o seguinte. Dada a iminência do Golpe, ou de mais uma efetivação do golpismo costumeiro, centrado no dia 31 de agosto de 2016, golpismo que impediu Dilma Rousseff (1947-), nossa primeira presidente mulher, de seguir seu mandato como presidenta e colocou em seu lugar o famigerado Michel Temer (1940-), trazendo ao Congresso o voto a favor do golpe seguido da homenagem ao torturador e assassino Coronel Carlos Brilhante Ustra (1932-2015) que tornaram nosso ar irrespirável; voto e homenagem feitos pelo, não menos famigerado, mas ainda muito pior e para dizer muito pouco, o nazi-fascistóide então Deputado Federal, Jair Messias Bolsonaro (1955-) e, algo que parecia totalmente impossível, que viria a se tornar presidente por eleições diretas em 2018 pelo mais que inexpressivo PSL-17. Ou seja, a partir de dados dessa natureza e em torno dessa época, cremos ser possível afirmar que desde esse “des-acontecimento”, que se “efetuou” em vários planos e que parece ter mudado drasticamente as coordenadas do campo social brasileiro, parece ter se tornado de urgência urgentíssima mudar completamente os caminhos mais ortodoxos das pesquisas praticadas em filosofia no Brasil e se lançar à busca

de supostas muito mais importantes novidades que vão desde temas recentes, “quentíssimos” ou de “verdadeira relevância” diziam alguns, até métodos totalmente novos, como performances muito próximas das teatrais ou relatos de experiências mesmo traumáticas realizavam outros, principalmente com relação à compreensão do cenário filosófico-político que se desenhou sobretudo a partir do “des-acontecimento agosto de 2016”.

Parece que a palavra de ordem de urgência urgentíssima que ecoou mais forte e recentemente a partir da Anpof do ano passado e que também pode ser acompanhada em muitos outros dos mais atuais eventos e publicações de filosofia brasileira guarda muita semelhança com aquela utilizada por Deleuze (1925-1995) em seu *Lógica do sentido*, também feita em tempos de “revolução” ou intensa comoção social, nos idos de 1969, segundo a qual: “produzir o sentido é a tarefa de hoje” (p. 76).

Parece que aquele des-acontecimento que, talvez, tenha mudado as coordenadas do campo social brasileiro, tornou de urgência urgentíssima mudarmos grande parte das nossas pesquisas em filosofia; tornou de urgência urgentíssima realizar uma multiplicidade ainda não definível de filosofias brasileiras, na verdade agir. Justo! Parece que fomos tomados por um novo quadro de afetos que nos obrigaria a agir diante daquele ar que teria se tornado irrespirável principalmente para os recém tornados alunos e alunas de filosofia, professores e professoras de filosofia e mesmo muitas filólogas e filósofos brasileiros já bastante conhecidos. Mas do que se trata e como fazê-lo? Ler o que para atingir, sem cometer o mesmo erro, aquele suposto bom senso, mas nem tanto, de Tim Maia (1942-1998)? E escrever/cantar o que quanto ao que vemos ou deveríamos ver como bom senso diante da perspectiva brasileira de uma espécie de fim do mundo?⁷⁷ Que engajamento adotar ou devir ao menos dar origem? E talvez, já que tanto a violência quanto o bom senso diferem, pudéssemos dar um passo atrás e perguntar: Mas será mesmo que não estaríamos nos deixando levar para distante demais quando fomos postos diante daquele des-acontecimento centrado em 2016, e estou preocupado principalmente com certo plano dos afetos? Será mesmo que devemos nos revoltar com a “ortodoxia filosófica brasileira”, revolucionar e agir a todo custo, e ceder totalmente ao imperativo da mudança a qualquer preço? Mas como caracterizar essas tantas novidades a ponto de conseguir enquadrá-las como “pesquisa em filosofia contemporânea brasileira”, “pesquisa em filosofia contemporânea”, “pesquisa em filosofia”, “pesquisa

⁷⁷ Foi com esse título de evento que homenageamos Elza Soares e Racionais MCs em novembro de 2020, cf. **O manguezal**, n. 8 e 9, v. 2, 2020, disponível em <https://seer.ufs.br/index.php/omanguezal/issue/view/1052>.

filosófica” ou mesmo “pesquisa” em seja lá o que for? A urgência urgentíssima é o novo novíssimo e nada mais? Eis algumas das indagações que fazem o pano de fundo da minha fala de hoje, e gostaria de terminar essas pequenas considerações iniciais lembrando uma indagação e uma espécie de piada quanto a Vladimir Ilyich Ulianov, mais conhecido como nosso Lenin (1870-1924) que constam no livro do filósofo esloveno Eslavoj Zizek (1949-) *Violência: seis reflexões laterais* (2008/2014).

A ideia é mais ou menos a seguinte, quando somos postos diante de notícias terríveis como as várias catástrofes associadas à saúde ou fome na África, certas mortes como as da guerra da Ucrânia e tantas outras violências, devemos ceder ao imperativo “é de urgência urgentíssima que ‘solucionemos’ o problema da saúde, da fome, da violência etc. no mundo”? Para ficar mais próximos de nós, como não agir (escrever/pensar) imediatamente diante da violência sofrida por Genivaldo de Jesus Santos de 38 anos, ou melhor, diante do cruelíssimo assassinato cometido pelos três Policiais Rodoviários Federais, William de Barros Noia, Kleber Nascimento Freitas e Paulo Rodolpho Lima Nascimento, PRF na ocasião sob a direção de Silvinei Vasques, no dia 25 de maio no município de Umbaúba, Estado de Sergipe (que nem de longe passaram perto das lágrimas do soldado que matou o inocente Catatau)? Como não agir (escrever/pensar) imediatamente diante da violência associada as pelo menos quatrocentas mil (400.000) mortes por Covid-19 (isso para lembrar apenas números oficiais que chegaram perto de 700.000) que podiam com toda a certeza terem sido evitadas? Como não agir (escrever/pensar) imediatamente diante da violência associada ao desmatamento da Amazônia e o novo-velho tratamento dos povos indígenas, especialmente os Yanomâmis, sob o governo de Jair Bolsonaro? Que afetos estão sustentando a urgência urgentíssima de tais ações (escrever/pensar) contra tais violências? Que devem ser associadas à pergunta, espécie de conte até três, mas quais seriam as ações mais apropriadas contra tais violências? Para a qual a resposta geral e indireta, que faz o fim da piada, começaremos a esboçar fazendo lembrar o que advertia, pois, Lenin, que estava no olho do furacão na Rússia dos idos de 1914, ou seja, frente à real urgência urgentíssima de mudança diante de certas violências é preciso primeiramente estudar, estudar, estudar... e caracterizar com algum cuidado, especialmente dadas as atuais redes sociais e propaganda de sempre, que afetividade nos move frente às violências contra as quais queremos lutar.

Do modo que colocamos aqui a questão, seria preciso olhar um pouco antes na panfletária frase de Deleuze, ou seja, lembrar que ela vinha acompanhada, dentre muitas outras coisas, da seguinte filosofia:

Basta que nos dissipemos um pouco, que saibamos estar na superfície, que estendamos nossa pele como um tambor, para que a “grande política” comece. [...] Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais [*faire parler les singularités pré-individuelles non personnelle*] [que não são nem da ordem do geral nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais], em suma, produzir o sentido é a tarefa de hoje (Idem, p. 75-6).

Ou seja, se o que estamos procurando como saída para as violências consequência do des-acontecimento político 2016, como nos parece ser o assassinato de Genivaldo pela Polícia Rodoviária Federal (e mesmo o Forbes no governo Trump), as mortes por Covid-19 (durante o governo Bolsonaro e tantos outros), os desmatamentos e aumento inegável de assassinatos de índios e mesmo indigenistas e ambientalistas no Brasil, se o que estamos procurando é mudar de fato as coordenadas do campo social e tornar nosso ar respirável novamente, querendo dizer criar ou manter uma nova política, nos termos acima fazer acontecer a grande política, alinhada com a promessa feita por Deleuze de **Lógica do sentido**; parece que o imperativo que deve comandar nossos afetos é primeiramente: é preciso contar até três, puxar o freio de mão e evitar a banguela ladeira abaixo da demonização da política, ou seja, pensar/escrever com mais cautela, ou seja, filosofar, filosofar, filosofar mas com o engajamento correto e cuidadoso abrir ao menos para a origem de certos devires. Dentre muitas outras coisas, tentar primeiro entender o seguinte: mas afinal de contas o que se pretendia dizer com “acontecimento”, “dissipar”, com “superfície”, “pele de tambor”, “grande política”, “circular a casa vazia”, “fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais” e, o que mais nos chamou a atenção no nosso panfleto imaginário, “produzir o sentido” ser a tarefa dos idos de 1969? Expressões que exigem uma nova sociologia e nova história e estariam baseadas em uma nova psicologia ou psicanálise, uma nova “filosofia do sujeito”, ao menos afastadas das velhas e desgastadas psicologias morais. Ao que vocês, de até os idos de 2016 deveriam perguntar: Mas como pensar e escrever, ou seja, filosofar justo agora se as ações parecem ser tão necessárias, as questões mais atuais tão urgentes e aparentemente nem tão complexas assim, que inclusive não parecem mais poderem ou necessitarem ser tratadas daqueles modos antigos, tão ortodoxamente enfadonhos e ineficazes, aprendidos em instituições tão conservadoras e caducas, tão coloniais, europeias ou criadas pelos nossos opressores, como as universidades? Afinal de contas, onde estava a ortodoxia nem tão

filosófica brasileira e mesmo europeia nos idos de 2016? E em 1964 ou 1988? Creio que essas seriam as boas perguntas a serem feitas e ruminadas por todos e todas aquelas e aqueles que hoje pretendem começar alguma pesquisa na área de filosofia e afins; vejamos o que em uma espécie de conversa muito frouxa diríamos, pois, com relação a elas. Ao que perguntaremos com as músicas iniciais e de saída: Como sabermos se a vida de certo grupo de pessoas melhorou, vai melhorar ou que a vida deles não melhorou ou não vai melhorar?

Cuidando com muito cuidado dos nossos afetos

... produzir o sentido é a tarefa de hoje (Deleuze Lógica do sentido, 1969)

Quem não gosta de samba [de amar o mundo, o destino, o mar, a vida], bom sujeito não é, é ruim da cabeça ou doente do pé... (Dorival Caymmi Samba da minha terra, 1940, João Gilberto Carnegie Hall 1964)⁷⁸

⁷⁸ Uma espécie de síntese da história do samba, especialmente a partir de músicas que é bom conhecer, pode ser acompanhada a partir de três livros lembrados por Henrique Autran Dourado em reportagem da página de *O progresso: jornal da cidade ternura*: “... é ruim da cabeça / ou doente do pé”. “Samba da Minha Terra” (1940), de Dorival Caymmi, foi lançado pelo Bando da Lua, que viera dos EUA onde acompanhava Carmen Miranda. Sucesso também com João Gilberto no famoso concerto da Bossa Nova no Carnegie Hall, em 1964. Tem a baianidade, o requebro das mulatas – “quando se canta todo mundo bole”. (2) [...] De “semba” (arbusto que balança ao vento), que em Luanda, capital de Angola, se refere a uma dança de umbigada, o samba tornou-se benquistado pela classe média depois da primeira gravação de “Pelo Telefone”, por Ernesto dos Santos, o Donga, em 1917, e logo se tornou coqueluche com Lamartine, Pixinguinha, Jamelão e outros. Mesclou-se com facilidade a vários ritmos, dando início a diversos gêneros: nos anos 1930, o samba já havia flertado com canções, nos teatros de revista do Rio: música, anedotas e vedetes. “Ai, Ioiô”, de Luís Peixoto e Marques Porto, já havia surgido em 1929. Bem depois, destaque para “Ave-Maria no Morro” (1942), de Herivelto Martins. O choro, no princípio instrumental, passou a incluir letras nos anos 1930, como em “Vida de Passarinho”, de Ari Kerner e Veiga de Castro. “Tico-Tico no Fubá” (1931), de Zequinha de Abreu, ainda era choro, mas a ginga carioca o fez samba-choro. Valdir Azevedo criou o imortal “Brasileirinho” para um menino que tinha um cavaco de uma corda só em 1947, e a letra viria com Pereira Costa em 1950, alcançando sucesso na voz virtuosa de Ademilde Fonseca – saltos de sexta e cromatismos não são para qualquer um. No mesmo ano, chegou o sambalada, meio caminho entre os dois ritmos, e o samba batido, do interior da Bahia. Também se aproximou do samba uma dança de sucesso espanhola trazida para a América Latina via Cuba, de onde nasceu o sambolero. E vieram o samba-lenço, misturado ao fandango e com coreografias de lenços coloridos, o samba-traçado, influência do candoblé nagô com sabor de maracatu (“este samba que é misto de maracatu”: “Mais que Nada”, de Jorge Ben, 1963), o samba-rural, resquício da cultura negra paulista, o sambalelê, do congo de roda, e o samba-rock. No último, insere-se “Chiclete com Banana”, de Gordurinha e Castilho, lançado em 1958 pelo paraibano Jackson do Pandeiro: “Só ponho bebop no meu samba / quando o Tio Sam pegar no tamborim (...) / é o samba-rock, meu irmão”. Com as escolas de samba vieram os sambas de enredo, que sempre exaltam um acontecimento histórico, um personagem, daí o “samba-exaltação”. Pioneiros foram Mano Décio da Viola, Estanislau e Penteado Silva, com “Inconfidência Mineira” (1949), mas a beleza maior, unanimidade nacional, fica com a portelense “Foi um Rio que Passou em Minha Vida” (1970), de Paulinho da Viola. Sem desfilar na avenida, são do estilo o “Samba do Crioulo Doido” (1968) de Sergio Porto, e “Vai Passar”, do Chico e Francis Hime (1984, ano das Diretas Já). Das escolas e blocos surgiram também o samba de morro, de percussão bem carregada, o samba de terreiro ou de quadra, o samba de valentes e outros tantos. Moreira da Silva, o Kid Morengueira, malaco sambeiro que só bebia leite e andava de chapéu e “lifome branco”, diria Caymmi, autoproclamou-se inventor do samba de breque, em 1936, com “Jogo Proibido”, que parava o som – daí o breque, “brake”, freio de carro, em

Em alguns dos dias de junho de 2013, por isso “jornadas de junho”, os integrantes do MPL (movimento passe livre) foram às ruas para protestar contra o aumento de alguns centavos (como o de 20 centavos em São Paulo) das tarifas ou passagens de ônibus, o que gerou um movimento bastante descoordenado e sem objetivos minimamente definidos, muitas vezes até antagônicos, que acabaram acontecendo em vários lugares do Brasil e, para além do percentual pequeno de diferença que a elegeu, davam início à formação, grandemente orquestrada pela TV e imprensa nacionais (mídia no geral, cf. Jovem Pan, Veja, Globo etc.), de uma recusa supostamente popular do Governo Dilma Rousseff e o incitamento e direcionamento, já há muito em andamento, de uma afetividade (e mesmo ódio) contra o PT especialmente, contra partidária, portanto, associada a pautas morais como a de um suposto crescimento da corrupção motivado pela operação lava-jato também associada ao que se costumou chamar mensalão ou petrolão; tais suposições muito iniciais ainda foram plasmadas dentre muitas outras na música de MC Daleste *O gigante acordou* com as seguintes palavras:

*Já faz parte da história do Brasil / O dia em que o gigante acordou / Que país é esse que tem vários interesses / Mesmo me sufocando com impostos, não vou desistir / Deixei de última hora, mas **minha hora é agora** / Desculpe pelo transtorno mas estou mudando o meu país / Através da minha voz / Falo por todos nós / Sonhos e sonhos se destroem que **por dentro me corroem** / Deitado em berço esplêndido / O povo acordou do coma / Nosso grito em silêncio força com força dá bomba / É porque **cansamos de acreditar em alguns salafários** / Aumenta a lei de condução cadê o aumento dos nossos salários / **Violência é a tarifa** / Eu sou protestante coração valente / Na selva de pedra eu grito o que só vai depender da gente / Salve ó pátria amada [...] **É por direitos e não por centavos** / Vem, vem pra rua / Quem*

inglês – para divertidos recitativos que hoje achariam que é “rap”. (Segundo Ary Vasconcelos (1), o breque seria a “interpolação de uma frase ou outra”). Mas três anos antes, Heitor dos Prazeres já havia criado, em “Eu Choro”, aquela pausa para “breque: eu vou chorar”. O historiador José Ramos Tinhorão (3) lembra que “Sinhô”, em 1929, já havia encaixado três redondilhas menores em “Cansei”, assim como a dupla Ismael Silva e Nilton Bastos: “Se Você Jurar”, ou “O que Será de Mim” (“breque: eu não sei o que será”). Mas a fama de criador do breque quem levou mesmo foi Morengueira, que fazia longos recitativos nas pausas. Nos anos 1950, o gênero foi também assimilado por Miguel Gustavo e Billy Blanco. Maleável que é, o ritmo logo adentrou outras searas, a exemplo do samba de gafieira, surgido nos anos 1940 – corpos colados em gingados sensuais, à maneira da salsa cubana -, e o samba de partido alto, intimista e de harmonias simples, bom para os pagodes de quintal. (O nome pagode vem da tenda, geralmente um encerado de carroceria de caminhão, que cobria os quintais onde era cantado e dançado. Erguido por uma corda pelo meio, a cobertura lembra mesmo um pagode chinês). Mesclado também era o samba-jazz, que, com Elza Soares e seu “scat-singing”, arrastou Ed Lincoln, Dóris Monteiro e Leny Andrade, estrela de “Estamos Aí”, do gaitista Maurício Einhorn, com Durval Ferreira e Werneck (1968). Toda sorte de ritmos, como o samba caipira paulista, cantado em terças por duplas, como os caipiras, surgiram para enriquecer. O samba hoje é como o jazz: engloba uma infinidade de gêneros e continua evoluindo, conquistando novos espaços. Não há limite: enquanto a criação persistir o samba estará aí, para todos os sujeitos bons da cabeça e sem doença no pé”. Os livros são: (1) ARY, Vasconcelos. *Panorama da Música Popular Brasileira*. SP: Martins, 1964. (2) DOURADO, Henrique Autran. *Dicionário de termos e expressões da música*. SP: Editora 34, 2004. (3) DOURADO, Henrique Autran. *Pequena história da música popular*. SP: Círculo do Livro, s/ data. <https://oprogredodetatu.com.br/quem-nao-gosta-de-samba-bom-sujeito-nao-e/> consultado em 17/11/2022 12:22 horas.

*sou eu? / Eu sou aquele que cansou / De tanta impunidade / De juros abusivos / De todas corrupções / E de tantas falcatruas [...] Solo és mãe gentil verás que um filho teu não foge a luta / O gigante Brasil acordou / **Sem violência eu quero mudança** / Pros nossos jovens, idosos e crianças [...] Valeu DJ Bruninho, FZR e funk TV que tavam junto comigo nessa batalha / E com vocês também brasileiros e brasileiras / Vamo pra rua, vamo protestar / Porque só depende de nós pro o Brasil mudar, então vamo que vamo. (MC Daleste O gigante acordou 17 de junho de 2013)⁷⁹*

Tal música, ou registro de micro des-acontecimento, não seria o registro da causalidade de nada de importância, a não ser da recusa da velha e mais que conhecida violência sistêmica do capital (aumentos em geral sem real aumento de salários), não tivesse o golpe de 2016 seguido da eleição de Bolsonaro PSL 17 em 2018 terem se tornado um des-acontecimento que trazia de volta certas coordenadas do campo social brasileiro anteriores a 1988 (como bem percebeu nosso especulador financeiro Paulo Guedes [1949]) e que, é o que defendemos aqui, foi principalmente gestado a partir de direcionamento do descontentamento (aqui registrado no cansaço e desejo de mudança) ou um coordenado incitamento de ódio

⁷⁹ Podemos lembrar também a música de Mv Bill, de 2014, *Brado retumbante*: “Vitória pra quem acordou agora / E vida longa pra quem nunca dormiu / Viu tamo junto no foco / Ganhando as ruas como se fosse um bloco gigante / Mas sem batucada / Gente revoltada se sentido mal representada / Puxaram o pino da granada / E agora o bagulho ficou sério / Vozes gritam contra o retrocesso / O grito é coletivo, vem da rua e se reflete no congresso / Mais que vinte centavos é o preço da indignação / Manipulação, corrupção, falta de decoro / O braço armado faz cordão de isolamento / E baixa o coro, olhos lacrimeja / E alguém segura o choro, fudeu / Vai ser assim a cada escândalo / Quem quer que a farra chegue ao fim não é vândalo / O monstro que acorda e sai do posto de otário / Quando percebe que tamo longe / De ter um país igualitário / O povo unido sem sigla de partido / Independente, coração valente e o orgulho ferido / Com a representação que não representa / Sem representatividade que não se apresenta / A gente enfrenta / Só fica na pista quem aguenta / O corrupto se esconde e da resposta e se ausenta / Nosso partido são corações partidos / A raiva tá inclinada pros verdadeiros bandidos / Esquerda não contemplou, direita ignorou / Acorda, lava a cara que o gigante acordou / E que não durma! / E forme muito mais do que um turma / Uma corrente, Brasil pra frente, tá no cartaz / Tolerância zero pra quem / Faz a guerra e fala de paz / Descobrimos a trama muita grana nessa lama / Formando o negro drama / Pique Osama / Que tem gana / Pra detonar quem engana / A rua clama e o povo chama / Se não muda de postura não muda o país / O brado retumbante é nossa raiz / Ninguém dorme, se tá vivo se informe / Vem pra rua reivindicando os seus direitos civis / Os de fé, tamo aqui / Preparar pra invadir / Balançou se não tá firme vai cair / Siga-me / Pra frente / Junte-me / Mais gente / Desafia o nosso / Peito a própria morte / Gigante pela própria natureza / Combate a pobreza não / Combate a concentração de riqueza / Que sufoca o cidadão comum / Quando o ódio dominar / Não vai sobrar nenhum / Ignoraram a nossa opinião / Agora vão ter que aturar a nossa união / Cada um carrega em si sua missão / A pressão continua / Posição de povo que se descobre / O armamento e não recua / Só quando chega os “home” e largando gás / Dispersa a manifestação que era de paz / Distribuindo o cardápio de porrada / Gás lacrimogênio, querosene cacetada / Bala de borracha parte da imprensa esculacha / Desqualificando quem participava da marcha / Gente baixa que se encaixa no / Perfil de quem paga taxa / Tá todo mundo olhando e a rua escracha / Poder público pressionado / Pelo poder popular / O avanço da massa assusta e faz recuar / Questionando e encurralando na parede / Mídia alternativa que compartilha na rede / A falta do progresso / Policia com excesso / Quem responde a processo / Corrupção é regresso / Eh uma cusparada na cara do brasileiro / Que discorda da orgia feita com nosso dinheiro / E a resposta política: Gás de pimenta / Não aceita critica: Não representa / Quem mentiu: Não representa / Se omitiu: Não representa / Não cumpriu o que prometeu: / Não me representa / Ação truculenta revela o estado crítico / Um pouco de sujeira dentro do jogo político / Muito barulhento como um solo de guitarra / O som da multidão anunciando o fim da farra / Se não muda de postura não muda o país / O brado retumbante é nossa raiz / Ninguém dorme, se tá vivo se informe / Vem pra rua reivindicando os seus direitos civis / Os de fé / Tamo aqui / Preparar / Pra invadir / Balançou se não tá firme vai cair / Siga-me / Pra frente / Junte-me / Mais gente / Desafia o nosso / Peito a própria morte”.

(aqui aos supostos salafários), daí do CONTROLE DE CERTO PLANO DA AFETIVIDADE que poderia gerar explosões de ressentimento, seja contra o governo de Dilma ou do ex-presidente Lula seja contra o Partido dos Trabalhadores ou esquerda em geral: os sempre maus e velhos comunistas-socialistas. Como nós sabemos, dentre muitas outras manifestações, a tal movimento se somou o dos descontentes que vaiaram Dilma em evento relacionado ao início da Copa ou fizeram passeata (buzinaço) na Paulista, aqueles que podiam pagar por ingressos caríssimos ou tinham seus filhos carregados por babás negras e pobres e que nada tinham a ver, portanto, com reagir à violência sistêmica do capital, contra a qual sempre devemos lutar, registrada no aumento das tarifas de ônibus, dentre outros, mas sim com a reação a muitas das mudanças proporcionadas pela política geral do Partido dos Trabalhadores e da esquerda como um todo: dos muitas vezes bons e velhos quase comunistas-socialistas.

De todo modo, tais manifestações estavam longe de registrar ou apontar para a suposta piora econômica e mesmo geral seja com relação aos governos anteriores ao do PT e mesmo os posteriores a 2016, especialmente ao que aconteceria por conta dela o de Michel Temer e o recém terminado governo catastrófico nazi-fascista de Jair Messias Bolsonaro (onde estavam esses grupos quando aconteceram os aumentos da gasolina, diesel etc., corte de gastos na educação, na saúde, a Covid-19, a perda real de salários, a Embraer, a Petrobrás etc. etc. etc.?), pior ainda quando consideramos a suposta piora moral, dados os vários crimes que sempre cometeu o ex-presidente (racismo contra negros, índios, nordestinos etc., apologia ao fascismo e ao nazismo, homofobia, contra a imprensa etc. etc. etc.) em nome de um falso amor a pátria, à família e a Deus, a uma liberdade desde que sob governo ditatorial e mesmo Temer em nome da “segurança” pública (suas palavras quanto ao massacre do Carandiru, por exemplo).

Portanto, a fala confusamente “engajada” de Mc Daleste carecia de Real (estava plena de afeto pré-científico, pré-sociológico), carecia de boa Sociologia e boa História do Brasil mais recente, Real com o qual nos chocamos depois é verdade; mas apontava para uma realidade associada ao plano da afetividade que iria se agravar mais e mais (ia fazer acontecer ou des-acontecer, revolucionar ou reacionar), passando pelas falsas, porém, mais que imorais, as demoníacas mamadeira de piroca e quite gay que tanto apavoraram as famílias neopentecostais supostas defensoras da causa de Deus desde os idos de 2015, até atingir seu máximo nas eleições de 2018 e voltar ainda mais fortes nas insistentes e delirantes

missas/cultos/trabalhos contra o anticristo comuna-socialista que precederam o segundo turno e as patrióticas nazi-facistas manifestações violentas contra o resultado final das eleições de 2022, como os culminantes e terroristas de 8 de janeiro de 2023. Ou seja, sua fala também carecia de uma boa Filosofia (repleta que estava de afeto pré-crítico, pré-filosófico, pré-científico etc. etc. etc.); eis, pois, o registro de explosões explícitas de ressentimento sem adequado direcionamento que mencionamos há pouco.

Com efeito, se um gigante acordou foi nosso velho conhecido da anterior a 1988 era da ditadura militar, gestado no solo da pátria amada onde o filho teu, supostamente cristão, agora em grande medida neopentecostal, não foge a luta: à luta reacionária, nazi-fascista, e religiosa, teocrática, do ódio ao diferente ainda que seja a maioria.

Para o que temos perguntado: como atingir o bom senso e não errar tanto em nossas ações, em nossas letras de músicas ou em nossos textos a ponto de defender um bizarro real ou incitar a disseminação de uma cruel realidade que nos levaria, faria acontecer, a partir do des-acontecimento 2016, algo muito próximo do nazismo ou do fascismo ou mesmo da guerra religiosa que costumam anteceder os estados totalitários ou teocráticos? Claro que vocês sabem o que quero dizer com nazismo e fascismo, mas vocês conhecem a história recente da Republica Islâmica do Irã, o que significa o Irã ser uma teocracia e por quais massacres eles tiveram que passar?⁸⁰ Assim, o que ler, o que ouvir, o que falar, o que escrever, O QUE SENTIR DIANTE DE SUPOSTAS REALIDADES OU SUPOSTO REAL (Literatura, Filosofia e Ciência, mas qual)? Qual engajamento alimentar e para qual devir olhar? Vejam que não estamos aqui falando de verdade, embora acreditemos nela, evidentemente. De todo modo, defendemos que, primeiramente, é preciso (como aconselhava Aristóteles) contar até três e tomar muito cuidado em falar sobre estas supostas novidades e necessidade de agir (falsa ação), pensar muito nas afetividades envolvidas e o quanto elas têm de real e de realidade e só depois (mas com um muito antes) “filosofar” segundo certo engajamento e certa abertura pro devir! Mas quais?

⁸⁰ Valeria a pena buscar informações sobre a revolução de 1979 ou, como depois ficou conhecida, “Revolução Islâmica”, que começou em janeiro de 1978 com as primeiras grandes manifestações contra o xá, seguidas de um referendo que tornou o Irã uma república islâmica em abril de 1979 e para a qual uma constituição teocrática foi promulgada em dezembro do mesmo ano. No ano seguinte teve início a revolução cultural iraniana quando foram fechadas as universidades, que assim ficaram por cerca de três anos, como resultado da campanha do governo para “limpar” ou livrar o sistema de ensino e formação daqueles que ainda resistiam às mudanças que deveriam ser implementadas especialmente com relação à educação de um ponto de vista geral.

Em termos de música era muito melhor ter ficado com a lembrança com fundo real e assentada em realidade cantada pelo acontecimento Racionais Mcs que afirmavam:

60% dos jovens de periferia sem antecedentes criminais / Já sofreram violência policial / A cada 4 pessoas mortas pela polícia, 3 são negras / Nas universidades brasileiras, apenas 2% dos alunos são negros / A cada 4 horas, um jovem negro morre violentamente em São Paulo / Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente. (Racionais Mcs, [*Capítulo 4, versículo 3*, “Sobrevivendo no inferno”], 1997, p. 49)⁸¹

Escolher o engajamento preto pobre, negro drama dos Racionais Mcs e a abertura para um devir capaz de mudar tal realidade: passado Fleury. Ou seja, imunização mesmo pode ser Racionais Mcs! Música que registra o quão pior estávamos inclusive em termos de afetividade em São Paulo, da ponte pra cá uma sobrevivência no inferno para muitos, mesmo depois da constituição de 1988 e do massacre do Carandiru de 1992, o que só veio a mudar um pouco com as políticas de ações afirmativas, das quais as cotas para aluno/as negro/as e da escola pública é um excelente exemplo, e que só foram implantadas de fato a partir do governo Lula (2003-2011)⁸², do governo dos supostos salafários, portanto; mudanças associadas, para falar pouco, a uma complexa e ampla mudança geral na educação⁸³, das quais a ampliação geral das vagas em universidades e institutos federais que foram aos interiores e créditos educativos mesmo para instituições particulares são bons exemplos; de todo modo, os governos Lula e Dilma estavam assentados também em uma complexa mudança no plano da afetividade que atingia até mesmo o tratamento que órgãos de “controle da violência”, como as nossas várias polícias, dispensavam aos pobres em geral e a negros e índios em particular; quanto ao tratamento de crianças e adolescentes, por exemplo, basta ler o conteúdo do ECA, já quanto ao tratamento das mulheres, o conteúdo da Lei Maria da Penha, para perceber que estávamos diante de coordenadas totalmente diferentes, estávamos diante da efetivação real da constituição de 1988 e de outra afetividade. Não era suficiente, evidentemente, e muita mudança ainda era necessária, mas daí alimentar o des-acontecimento impeachment do governo Dilma, se deixar capturar por um devir reacionário, ou se engajar na defesa de uma

⁸¹ Livro de Racionais Mcs. *Sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Cia das Letras, 1918. Também vale a pena assistir ao documentário de 2022 “Racionais: das ruas de São Paulo pro mundo”, com direção de Juliana Vicente.

⁸² Que já havia concorrido à presidência da república em 1990 (primeira eleição de fato direta depois do Golpe Militar), 1994 e 1998.

⁸³ Apenas 53% das crianças estavam na escola no final do governo FHC contra 94% do final do governo Lula, e muitos outros percentuais positivos como esse atestariam que vivemos com o PT, de fato, uma tentativa de instaurar a era da Pátria Educadora.

história semelhante ao que contava o Brasil Paralelo, era sustentar o fechamento, impedir outros devires; em outras palavras, fazer acordar o gigante golpista dos idos anteriores a 1988 e assumir uma nova cruzada religiosa que podia nos levar a uma teocracia, era colocar o Brasil em trilhos que em grande medida já conhecíamos muito bem, era fazer retroceder e em alta velocidade as políticas de inclusão, respeito e tolerância que atingiam especialmente jovens como Mc Daleste e ir até o des-acontecimento golpe militar de 1964 ou, ainda pior, se deixar capturar pelo fechamento semelhante ao Irã de 1979; justamente nossas maiores ameaças atualmente ainda, não se enganem! Para lembrar Jovelina Pérola Negra, Mc Daleste não pensou depressa, não soube protestar e “nivelar a vida em alto astral”, foi tomado pelo “ruim a beça”, chorou sua própria desilusão.

Mas como saber que a realidade e o real que tínhamos antes eram muito pior? Para além das músicas que mencionamos na introdução e muitas outras que poderíamos citar basta ouvir cuidadosamente, e podemos até saber de qual situação registro se trata, o seguinte samba de Martinho da Vila:

Felicidade!/ Passei no vestibular / Mas a faculdade / É particular / Particular! / Ela é particular / Particular! / Ela é particular... / Livros tão caros / Tanta taxa prá pagar / Meu dinheiro muito raro / Alguém teve que emprestar / O meu dinheiro / Alguém teve que emprestar / O meu dinheiro / Alguém teve que emprestar... / Morei no subúrbio / Andei de trem atrasado / Do trabalho ia prá aula / Sem jantar e bem cansado / Mas lá em casa / À meia-noite / Tinha sempre a me esperar / Um punhado de problemas / E criança prá criar... / Para criar! / Só criança prá criar / Para criar! / Só criança prá criar... / Mas felizmente / Eu consegui me formar / Mas da minha formatura / Não cheguei participar / Faltou dinheiro prá beca / E também pro meu anel / Nem o diretor careca / Entregou o meu papel... / O meu papel! / Meu canudo de papel / O meu papel! Meu canudo de papel... / E depois de tantos anos / Só decepções, desenganos / Dizem que sou um burguês / Muito privilegiado / Mas burgueses são vocês / Eu não passo / De um pobre coitado / E quem quiser ser como eu / Vai ter é que penar um bocado / Um bom bocado! / Vai penar um bom bocado / Um bom bocado! / Vai penar um bom bocado. (Martinho da vila *Pequeno burguês* 1975)

Eis como podemos escolher o que pode ser um engajamento para abertura semelhante à caracterização do preto pobre, negro drama dos Racionais Mcs, a abertura para um devir capaz de mudar tal realidade. Se para os negros trabalhadores (trabalhadores vale repetir) dos idos de 1975, em plena ditadura militar lembremos, felicidade é poder estudar e conseguir um diploma universitário foi somente com Lula e Dilma, nossos verdadeiros acontecimentos na história política do Brasil mais recente, que ao menos essa tristeza deixou de ser senhora e, para não falarmos de todas as mudanças da educação, as universidades e institutos federais cresceram mais de 300% e, ainda que com bolsa e merenda escolar, passamos de cerca de 53% para 94% de crianças na escola. Vcs sabem como “devem” ser tratados pela polícia

negros universitários, filhos de trabalhadores negros, que se tornam juízes, advogados, médicos etc. (caso de Joaquim Barbosa no Supremo Tribunal Federal do Brasil, Gilberto Gil no Ministério da Educação e Silvio Almeida no Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania do Brasil)? Ou seja, a partir de então começou a não ser preciso mais penar tanto para ter um diploma universitário, já que nas universidades brasileiras, não são mais apenas 2% dos alunos e alunas que são negro/as e que alcançam o canudo de papel e realmente passamos a poder questionar os motivos de 60% dos jovens de periferia sem antecedentes criminais terem sofrido violência policial e que a cada 4 pessoas mortas pela polícia, 3 sejam negras ainda que em São Paulo.

É claro que, assim como nós, muitos de vocês têm muitas queixas a fazer, como os amplíssimos e complexos cortes anteriores na educação, mas é preciso saber um pouco da nossa história e sociologia recente, o quanto e quando, para não acordar o gigante errado, nem toda suposta urgência urgentíssima corresponde ao que devemos defender ainda que nosso maior interesse se volte para os reais problemas brasileiros. Eis sinais de mudança da realidade e do real, queda das coordenadas de todo o campo social anterior à Constituição de 1988 mas que só se efetivam com políticas capazes de manter a mudança do Real e fazer assumir certa Realidade, políticas que fazem o novo acontecer, que fazem outra realidade social e econômica ganhar sentido e explicitam a dogmática e falaciosa separação entre política e economia, tão querida dos nosso americanoides. Mas como saber que estamos diante de um acontecimento político (você gosta de samba)? Primeiro, diríamos que é preciso caracterizar o nosso engajamento e qual a novidade que gostaríamos de ver efetivada e que nos seduz, qual abertura, qual devir gostaríamos de fazer acontecer! Com que visão de mundo deveríamos nos engajar, que lugar em perspectiva deveríamos procurar assumir? Mas insistamos um pouco!

Outra música, também dentre muitas outras, que podemos lembrar é a seguinte de Paulinho da Viola:

Você sabe que a maré / Não está moleza não / E quem não fica dormindo de touca / Já sabe da situação / Eu sei que dói no coração / Falar do jeito que falei / **Dizer que o pior aconteceu [acontecimento consumado, pois] / Pode guardar as panelas / Que hoje o dinheiro não deu / Dei pinote adoidado / Pedindo emprestado e ninguém emprestou / Fui no seu Malaquias / Querendo fiado mas ele negou / Meu ordenado apertado, coitado, engraçado / Desapareceu / Fui apelar pro cavalo, joguei na cabeça / Mas ele não deu / Você sabe que a maré / Não está moleza não / E quem não fica dormindo de touca / Já sabe da situação / Eu sei que dói no coração / Falar do jeito que falei / Dizer que o pior aconteceu / Pode guardar as panelas / Que hoje o dinheiro não deu / Para encher a nossa panela, comadre / Eu não sei como vai ser / Já corri pra todo lado / Fiz aquilo que deu pra fazer / Esperar por um milagre /**

Pra ver se resolve essa situação / Minha fé já balançou / Eu não quero sofrer outra decepção. (Paulino da Viola *Pode guardar as panelas*, 1979)

Na época da Ditadura Militar era melhor? Eis a perspectiva, engajamento ou fechamento que devemos recusar: NÃO ERA! Trata-se de outro registro desesperado, já que somente um milagre mudaria tal situação, tal acontecido, devir sido, referente à fome das famílias pobres e trabalhadoras (ele tem ordenado) em meados de 1979, novamente em plena ditadura militar; tal registro coincide plenamente com o fato, estado de coisa, registrado no plano dos corpos, de 60% dos brasileiros estarem na linha da miséria na década de 70; por que então alguns dizem que estava bom, que era melhor? Por conta de engajamento cego, fechamento, horror à novidade, perspectiva que carece de Real mas pode criar realidade ao menos afetiva! Outro bom registro é o seguinte:

O enxadão da obra bateu onze hora / Vam s'embora, João! / Vam s'embora, João! /
O enxadão da obra bateu onze hora / Vam s'embora, / João! / Vam s'embora, João! /
Que é que você troxe na marmita, Dito? / Troxe ovo frito, troxe ovo frito / E você
beleza, o que é que você troxe? / Arroz com feijão e um torresmo à milanesa, / Da
minha Tereza! / Vamos armoçar / Sentados na calçada / Conversar sobre isso e
aquilo / Coisas que nós não entende nada / Depois, puxá uma páia / Andar um
pouco / Pra fazer o quilo / É dureza João! / É dureza João! / É dureza João! / É
dureza João! / O mestre falou / Que hoje não tem vale não / Ele se esqueceu / Que lá
em casa não sou só eu. (Adoniran Barbosa *Torresmo à milanesa* 1980)

Vocês sabem o que é marmita e vale? Imaginam a miséria e constrangimento do trabalhador que só tem como mistura um ovo ou torresmo na marmita ou tem que adiantar parte do salário mensal para poder sobreviver? Quase Germinal! Eis outro registro de como os profissionais da construção civil, trabalhadores mais uma vez, viam aquela fome e mesmo desnutrição à qual já fizemos referência; diante da dureza dos tristíssimos 60% da população na linha da miséria só restava mesmo o “canta, canta minha gente, ‘deixa a tristeza pra lá’, canta forte canta alto que a vida vai melhorar”, de Martinho, ou “não foi mole não fui ao violão”, “fiz alguns acordes”, “quase que chorei’ desilusão”, de Jovelina. Estamos no início da década de 80 faltando oito anos para o fim do governo resultado do golpe militar que seguiu sendo ditatorial (DITATORIAL, não esqueçamos) e nosso marco da democracia recente a Constituição de 1988. Claro que poderíamos lembrar da música *Barracão* de Luiz Antonio e Oldemar Magalhães (1953), *Saudosa maloca* do mesmo Adoniran Barbosa (1951) e tantas outras, tantos outros apartheids, mas seria ir longe demais e ter que caracterizar não mais o golpe mas o golpismo, para o que não temos tempo ou espaço agora; de todo modo tínhamos uma bem mais recente que faz lembrar a saúde pública e que dizia “Aquela boca sem dente que eu beijava, hoje está com dentadura, aquela roupa velha que você usava, hoje é

pano de chão”⁸⁴. De fato, durante a ditadura militar, dado que praticamente não tínhamos saúde pública, poucos eram os pobres que, não fossem desnutridos, podiam exibir um sorriso, mostrarem felicidade real, com dentes fortes e de verdade; no plano dos corpos: fome, desnutrição, paralisia infantil, cegueira, muleta, marmitta, dentadura, roupa velha, lata d’água na cabeça, etc. etc. etc. eram as mercadorias produzidas, distribuídas e consumidas nos bairros periféricos, nas Cidades de Deus, durante a ditadura militar brasileira. Estávamos melhor? De todo modo, o que alimentou o bolsonarismo foi a produção, distribuição e consumo de ódio à esquerda, ao PT, ao diferente, de descontentamento extremo, portanto, fechamento; de afeto mal equacionado, afeto reacionário (de uma injustiça sentida por outra classe, que não a dos pobres ou trabalhadores) que virou ódio.

Dito tudo isso podemos tematizar como podemos escolher o que pode ser um engajamento para abertura semelhante à caracterização do preto pobre, negro drama dos Racionais Mcs, a abertura para um devir capaz de mudar tal realidade, certa empatia ou antipatia, e para poder valorar como feliz ou triste nossa existência, quando caminhamos em direção à tristeza como senhora, e não sair acordando gigante errado ou se oferecendo para lutar cruzada intolerante? É simples, em parte deveríamos colocar a lente de trabalhador e trabalhadora para olhar para o mundo que nos cerca, a lente de pobre de periferia, é exatamente essa a experiência que podemos vivenciar ouvindo os sambas das épocas que precederam a constituição de 1988 e não os verdadeiramente falsos índices econômicos (pense nos índices econômicos da África do Sul durante o regime de apartheid), são justamente tais experiências que devem preceder nossa escolha de qual filosofia estudar e como intensificar sua mensagem⁸⁵; nada melhor, pois, que o bom e velho Marx, para mim o grande acontecimento da filosofia e política contemporâneas, grande influência da filosofia – da grande política – de Deleuze inclusive; especialmente quando se está sendo massacrado pela uberização do trabalho ou quando a direita, mesmo a neoliberal, se torna mais forte em praticamente todo o mundo e mesmo a nova religiosidade brasileira dá provas de uma grande

⁸⁴ “Aquele boca sem dente que eu beijava, / Já está de dentadura / Aquele roupa velha que você usava / Hoje é pano de chão / Mandei reformar o barraco / Comprei geladeira e televisão / E você me paga com ingratidão / Mas o que mais me revolta / É que não reconhece o que eu fiz por você / Obra da fatalidade eu ser desprezado / Sem saber porquê / Você zombou de mim / Só fez me aborrecer / Sinceramente eu hei de te ver sofrer”. *Boca sem dente*, 1983, de Almir Guineto e Gelcy Vieira ou do Cavaco.

⁸⁵ Daí nossos dois artigos sobre experiências sensoriais... “Samba: experiência sensorial de desaculturação” (2018) e “Samba-Rapar: experiência sensorial-literária de cultura” (2021) http://estudoshumanos.com/2018/03/20/samba-experiencia-sensorial/?fbclid=IwAR1L71x0EnnmYdfMFw5F46qc9CtEO_luU0QrIU03BB21Ubo7m8ftKWHsZ0k e <https://drive.google.com/file/d/169WlMeOqRZ8nSt1lmBXC9og3GOr-SSRI/view>.

cruzada. Ainda é com Marx que podemos nos apropriar da revolução que trazia o Samba e certos movimentos estéticos bastante recentes no Brasil, ou seja, também como a música dos filhos de santo que admiram os crentes Racionais Mcs de Mano Brown, Ice Blue, Edi Rock e KL Jay e mesmo o Mangue Beach de Chico Science e Nação Zumbi, para citar apenas dois; afinal de contas é certo modo de ver ou se engajar com relação ao trabalho e a pobreza que faz com que “o homem/mulher roubado[/as]”, o trabalhador e trabalhadora certamente simpáticos ao personagem de Jesus e que veem o avanço galopante do necro-capitalismo “nunca se engana(rem)”, o homem/mulher roubado/a não devem se deixar capturar por ele, não podem nem devem confundir uberização do trabalho com empreendedorismo e sucesso ou demonização da política com moral de Jesus Cristo e vida ética.

Considerações finais

*E quanto mais remo mais rezo / Pra nunca mais se acabar / Essa viagem que faz / O mar em torno do mar / Meu velho um dia falou / Com seu jeito de avisar: / Olha, o mar não tem cabelos / Que a gente possa agarrar (Paulinho da Viola e Hermínio Bello de Carvalho *Timoneiro*, 1993)*

*Mora na filosofia / Pra que rimar amor e dor? / Mora na filosofia / Pra que rimar amor e dor? (Monsueto Menezes e Arnaldo Passos, 1955, Caetano Veloso *Transa*, 1972)*

Pra cantar samba, não preciso de razão, pois a razão está sempre com dois lados [...] Mora na filosofia, morou Maria, morou Maria, morou Maria... (Paulinho da Viola)

E agora creio que já estamos em condições de dar significado e sentido àquelas expressões que deixamos lá atrás: o que queremos dizer com “acontecimento”, “dissipar”, com “superfície”, “pele de tambor”, “grande política”, “circular a casa vazia”, “fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais” e, o que mais nos chamou a atenção no nosso panfleto imaginário, “produzir o sentido” ser a tarefa agora dos nossos posteriores a 2016? Ora, acontecimento é o que a eleição do filho de estivador/lavrador e da lavradora/domestica, o nordestino, metalúrgico e sindicalista Luiz Inácio Lula da Silva trouxe à tona em 2002, ou seja, algo não previsível a partir da causalidade anterior e que só pode ser explicado em retrospectiva e cuja confirmação inegável podemos atestar com a reeleição agora mesmo em 2022; o que, inclusive, nos permite falar em des-acontecimento Golpismo-Temer de 2016, cuja confirmação inegável se deu em 2018 e cuja única novidade foi o surgimento de uma massa de neopentecostais enganados e revoltados; corremos o risco real de nos tornarmos

uma teocracia. Superfície é o que permite a topologia que deve guiar uma nova Sociologia e mesmo História onde o que importa não são propriamente as essências dos indivíduos, dos sujeitos, suas profundidades ou alturas, seu mau caráter, o fácil “os brasileiros seguem sendo isso ou aquilo”, mas um estudo das coordenadas de certo campo social que permitem identificar certas séries, aqui vale mais o: “se quiser saber meu nome, eu sou o tal que não come a mais de uma semana” de Paulinho da Viola.

Fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais é o que esperamos ter feito quando tematizamos a afetividade descrita nas músicas que mencionamos, a felicidade e tristeza associadas à posição dos trabalhadores e trabalhadoras pobres sobre certo campo social, de certas coordenadas que os/as determinam, ou seja, o velho e bom “não são as consciências que determinavam a matéria, antes é a matéria”, o campo social, a vida mangue, a vida loka, o campo social que faz integrar tais coordenadas, séries e posições que determinam as perspectivas, as inconsciências, ou seja, é preciso dividir as culpas com as sociedades que criam tais lugares vagos, tais casas vazias, que impedem certas subjetivações nos capturando em outras: país das calças beges! É preciso fazer dissipar aquelas antigas e reacionárias essências, repetições de lugares e devires, deixar de sair à busca de profundidades ou alturas reacionárias, de Sociologia e História baseada nas costumeiras e reacionárias psicologias morais: “Forest Gump é mato”, já dizia Racionais Mcs. Esperamos ter feito falar certas singularidades pré-individuais e não pessoais. Mas vejamos se podemos tornar ainda mais explícito o que já dissemos. Poderíamos tematizar como podemos escolher o que pode ser um engajamento para abertura semelhante à caracterização do preto pobre, negro drama dos Racionais Mcs, a abertura para um devir capaz de mudar tal realidade se a questão fosse a defesa de um devir mulher? Começaríamos por responder com a música *Coisa da antiga*:

Na tina, vovó lavou, vovó lavou / A roupa que mamãe vestiu quando foi batizada / E mamãe quando era menina teve que passar, teve que passar / Muita fumaça e calor no ferro de engomar / Hoje mamãe me falou de vovó só de vovó / **Disse que no tempo dela era bem melhor / Mesmo agachada na tina e soprando no ferro de carvão / Tinha-se mais amizade e mais consideração** / Disse que naquele tempo a palavra de um mero cidadão / Valia mais que hoje em dia uma nota de milhão / **Disse afinal que o que é liberdade / Ninguém mais hoje liga. Isso é coisa da antiga, ai na tina** / Hoje o olhar de mamãe marejou só marejou / Quando se lembrou do velho, o meu bisavô / Disse que ele foi escravo mas não se entregou à escravidão / Sempre vivia fugindo e arrumando confusão / Disse pra mim que essa história do meu bisavô, negro fujão / Devia servir de exemplo a “esses nego pai João” / **Disse afinal que o que é de verdade / Ninguém mais hoje liga / Isso é**

coisa da antiga / Oi na tina. (Wilson Moreira e Ney Lopes *Coisa da antiga* 1977? Lançamento)⁸⁶

Só pra contrariar: filme italiano o carai, Cidade de Deus, Bope etc.; Bob Dilan o carai, Zeca Pagodinho, Martinho da Vila etc.; Lady Gaga o carai, Clementina de Jesus, Jovelina Pérola Negra etc; piano de calda o carai, cavaco, pandeiro e tamborim. Pra contrariar as coisas de falso/a nego/a trabalhador/a, de Pai João, de coxinha, de Zé povinho, de Zé do fuscão, afrobege ou macaxeira que quer proteger o patrimônio filosófico do playboy. E sempre tomar cuidado com o moralismo “era melhor”, mesmo de trabalhador Zé Povinho Pai João.

Por fim, com “como pele de tambor”, surdo político, queremos dizer a afetividade movimentada já há muito por Lula e o PT, e queríamos lembrar nossa mais querida Erundina também. Eis pra onde olhar, viva Erundina! Certa musicalidade política, certa ética que deve fundar a grande política, a flexibilidade ética, as tantas inclusões, os tantos esquecimentos de conflitos anteriores, das prisões, condenações, perseguições, o dissipar de tantos enfrentamentos, o amor fati, o amar o infinito, o mundo, o diferente, a vida complexa, o aquilo que é a matéria à qual daremos sentido, o tudo; o aceitar inclusive parte da velha direita para criar uma frente ampla capaz de enfrentar nossos maiores inimigos do momento que são o demoníaco-nazi-facismo de Bolsonaro e a cruzada teocrática-imoral-anticristã de Damares. É preciso lembrar que a violência difere, que a vida é complexa e estamos sempre a um passo do reacionário teocrático. Afetividade e ética que gostaríamos de fazer compreender com duas músicas, uma de Zeca e outra de Paulinho, que dedico à figura mais importante e interessante da política mundial atual, meu mais que amado Lula:

Eu já passei por quase tudo nessa vida / Em matéria de guarida / Espero ainda a minha vez / Confesso que sou de origem pobre / Mas meu coração é nobre / Foi assim que Deus me fez / E deixa a vida me levar (vida leva eu!) / Deixa a vida me levar (vida leva eu!) / Deixa a vida me levar (vida leva eu!) / Sou feliz e agradeço / Por tudo que Deus me deu / Só posso levantar as mãos pro céu / Agradecer e ser fiel / Ao destino que Deus me deu / Se não tenho tudo que preciso / Com o que tenho, vivo / De mansinho lá vou eu / Se a coisa não sai do jeito que eu quero / Também não me desespero / O negócio é deixar rolar / E aos trancos e barrancos, lá vou eu! / E sou feliz e agradeço / Por tudo que Deus me deu / Deixa a vida me levar (vida leva eu!) / Deixa a vida me levar (vida leva eu!). (Eri Do Cais e Serginho Meriti *Deixa a vida me levar*, 2002)

⁸⁶ Cf. <https://immub.org/compositor/nei-lobes>. Imortalizada na voz e presença mais que maravilhosa de Clara Francisca Gonçalves Pinheiro, a nossa mineira e umbandista Clara Nunes (1942-1983), que também gravou a mais que incrível “Não vadeia Clementina”, 1977, com a própria encarnação e história do samba Clementina de Jesus Silva (1901-1987), nossa “Quelê”, que tanto ainda têm a nos ensinar sobre os supostos bons progressos. Muitas saudades aqui que “Sonho meu” sempre vai chamar, de Elizeth Cardoso (1920-1990) a Elza Soares (1930-1922), passando por aquela que segurava o pagode Jovelina Perola Negra (1944-1998), por Beth Carvalho (1946-2019) e tantas outras magníficas sambistas, a todas nossa benção.

Não sou eu quem me navega/ Quem me navega é o mar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / E quanto mais remo mais rezo / Pra nunca mais se acabar / Essa viagem que faz / O mar em torno do mar / Meu velho um dia falou / Com seu jeito de avisar: / Olha, o mar não tem cabelos / Que a gente possa agarrar / [...] / Timoneiro nunca fui / Que eu não sou de velejar / O leme da minha vida / Deus é quem faz governar / E quando alguém me pergunta / Como se faz pra nadar / Explico que eu não navego / Quem me navega é o mar / [...] / A rede do meu destino / Parece a de um pescador / Quando retorna vazia / Vem carregada de dor / Vivo num redemoinho / Deus bem sabe o que ele faz / A onda que me carrega / Ela mesma é quem me traz / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar. (Paulinho da Viola e Hermínio Bello de Carvalho *Timoneiro*, 1993)

Ou seja, o que Mc Daleste e muitos de nós, que jamais nos admitiríamos de direita, não soubemos aprender foi “Se a coisa não sai do jeito que eu quero / Também não me desespero”. Afetividade da qual quem deu mais provas de não ter entendido sua necessidade foi certamente Ciro Gomes do PDT 12, nesse sentido e para não repetir um discurso especial como o de Dona Santinha, cegado pela ignorância afetiva, pelo ódio ao PT, *hybris* semelhante à que cegou Ajax na tragédia de Sófocles, ódio a favor do qual ele tantas vezes falou desde 2018 e quase se tornou um dos grandes responsáveis pela reeleição das forças mais reacionárias contra as quais nos resta lutar muito ainda. Alguém que não soube abraçar o infinito, que não soube deixar a vida levar, o mar, o mundo, o infinito, que não abraçou o destino, não escolheu bem o que devir, não esteve no engajamento correto; mas Sófocles e Ajax estão muito longe de nós, por isso, é para ele que gostaríamos de dedicar a música d’Os originais do samba *Falador passa mal rapaz*⁸⁷

⁸⁷ “Falador passa mal rapaz! / Falador passa mal! / Falador passa mal rapaz! / Falador passa mal rapaz! / Falador passa mal! / Falador passa mal rapaz! / Quem mandou você mentir? / Você vai se machucar / Novamente aqui estou / Você vai ter de me aturar / Falador passa mal rapaz! / Falador passa mal! / Falador passa mal rapaz! / Quem mandou você mentir? / Você vai se machucar / Novamente aqui estou / Você vai ter de me aturar / Que malandro é você? / Que não sabe o que diz / Cuidado que muita mentira / Você pode perder o nariz! Olha, eu vou te dar um alô / Que é pra você se mancar / Olha, eu vou te dar um alô / Que é pra você se mancar / Se você saiu por aí / E não conseguiu / Arranjar alguém / Deixe que alguém / Saia por aí / E consiga arranjar você! / Porque / Falador! Falador! / Falador! Falador!” O samba-rock *Falador passa mal rapaz* foi imortalizada na percussão e voz do grupo que a compôs “Os originais do samba”, no LP “É preciso cantar”, que também contava com a incrível regravação de “Saudosa maloca”, álbum de 1973 quando ainda contava com Antônio Carlos Bernardes Gomes (1941-1994), nosso querido “Carlinhos da mangueira” e ainda mais “Mussum”.

Por fim, se de fato devemos ceder às novidades e às urgências urgentíssimas de produção de uma filosofia brasileira, doar sentido a uma filosofia de fato brasileira, que seja para doar sentido a uma realidade que inclua ao menos a literatura produzida pela maioria pobre dos brasileiros e brasileiras, mas para isso é preciso tomar a decisão anterior de conhecer a cultura brasileira dos pobres, tomar o lugar dos trabalhadores e trabalhadoras mais pobres e só então, experimentando ao menos em parte o mundo que eles veem, suas tristezas e felicidades, inclusive procurar maneiras de fazer acontecer uma política onde eles possam ter uma vida melhor, realmente mais feliz, mais digna, mais filosófica, mais tolerante, mais humana, para o que também é preciso tomar a decisão de a partir desse ponto de vista estudar, estudar, estudar e que possa ser estudar inclusive filosofia europeia, mas principalmente cultura brasileira, fazer confusão, mas sem ser Zé Povinho Pai João; eis para mim, como professor, a ética que guia minha ação, minha pequena grande política. É a Lula, portanto, que eu quase comuna-socialista agradeço ser feliz por tudo que Deus me deu especialmente no dia 30 de outubro de 2022! E é assim que esse texto doa sentido, querendo dizer e dizendo!

Em homenagem ao esquizofrênico Genivaldo de Jesus Santos, que nem se soube mais um Dimas, assassinado aos 38 anos, pelos três Policiais Rodoviários Federais, William de Barros Noia, Kleber Nascimento Freitas e Paulo Rodolpho Lima Nascimento, no dia 25 de maio no município de Umbaúba, no Estado de Sergipe, Polícia que estava sob a direção de Silvinei Vasques.

São Cristóvão, SE, 17 de novembro de 2022

William de Siqueira Piauí

MOBILISTA VERSUS ELEATA

Alípio José Viana Pereira Neto⁸⁸

Alexandre Cabeceiras⁸⁹

Resumo: Eleata, um fictício seguidor de Parmênides, tenta provar que o movimento não existe, com base no célebre argumento de Zenão de Eleia conhecido como “Aquiles” ou “Aquiles e a tartaruga”, mas depara com a tenaz resistência de Mobilista, um fictício defensor da existência do movimento, que enfrenta filosoficamente o argumento, isto é, não se contentando apenas em rejeitá-lo, mas contra-argumentando de modo apropriado.

Palavras-chave: Ontologia. Mobilismo. Eleatismo. Movimento.

Abstract: Eleata, a fictional follower of Parmenides, intends to prove that the movement does not exist, based on the famous argument by Zeno of Elea known as “Achilles” or “Achilles and the turtle”, but encounters the tenacious resistance of Mobilista, a fictional defender of the existence of the movement, who faces the argument philosophically, that’s to say, not being content with just rejecting it, but counter-arguing in an appropriate way.

Keywords: Ontology. Mobilism. Eleatism. Movement.

1. INTRODUÇÃO

O diálogo que segue tem como público-alvo principal o graduando de filosofia, especialmente o iniciado recente, para o qual é um bom exercício filosófico. É retrato de uma discussão iniciada oralmente em aula remota. Seu mérito mais relevante está na participação ativa e apropriadamente filosófica do discente. Salvo ajustes com finalidade didática ou de estilo, é um retrato bastante próximo de como efetivamente a discussão ocorreu. O principal ajuste consistiu em ajustar a extensão de cada fala para reforçar o aspecto de diálogo. Assim, as falas mais extensas dos interlocutores foram divididas em partes menores, o que, supostamente, pode levar a um acompanhamento mais atento e concentrado da argumentação.

A discussão real começou durante uma aula da disciplina ‘Problemas Metafísicos’, na qual o paradoxo ‘Aquiles e a tartaruga’ de Zenão de Eleia foi usado como auxílio para que se

⁸⁸ Doutorando no PPGF-UFS. E-mail para contato: alipiovneto@gmail.com.

⁸⁹ Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (DFL-UFS). E-mail para contato: alexandre.cabeceiras@gmail.com.

entendesse por que Parmênides, de quem Zenão era discípulo, julgava que a investigação a partir de dados dos sentidos, como o movimento, é a via do erro.

O interlocutor denominado Eleata é um seguidor fictício de Parmênides e Zenão e, em sua argumentação, não se limita aos termos do referido paradoxo. Já o interlocutor denominado Mobilista, não é, como o nome e o contexto podem sugerir, um mobilista alinhado a Heráclito, mas apenas um defensor da existência do movimento.

2. MOBILISTA VERSUS ELEATA

Eleata: Admitamos que o movimento existe, assim como tudo mais que os sentidos, e particularmente a visão, nos mostram com o movimento. Enfim, admitamos que uma tartaruga e Aquiles estão em uma corrida e em movimento retilíneo constante, no mesmo sentido, e mesma direção.

Mobilista: Admitido.

Eleata: Mas a Tartaruga está na frente, em um ponto B, e Aquiles atrás, em um ponto A.

Mobilista: Admitido também.

Eleata: Para ir de A a B, Aquiles levará um tempo?

Mobilista: Sim.

Eleata: Neste mesmo lapso de tempo a tartaruga estará em movimento?

Mobilista: Sim.

Eleata: Logo, no lapso de tempo que Aquiles levará para ir de A a B, a Tartaruga não ficará parada em B, pois ela estará em movimento constante.

Mobilista: Correto.

Eleata: Onde ela estará no final desse lapso de tempo, quando Aquiles estará em B?

Mobilista: Em algum ponto à frente de B.

Eleata: Podemos rotular este ponto como C?

Mobilista: Por que não?

Eleata: E para ir de B a C, Aquiles levará um tempo?

Mobilista: Sim.

Eleata: E a tartaruga, no mesmo lapso de tempo, não estará em movimento?

Mobilista: Se estiver em movimento constante, sim.

Eleata: Ela estará em C?

Mobilista: Não.

Eleata: Por quê?

Mobilista: Porque então ela teria que estar parada enquanto Aquiles estava em movimento, mas o movimento dela é constante.

Eleata: Constante sempre adiante?

Mobilista: Claro, pois é desta situação que estamos tratando: ambos em movimento constante sempre adiante.

Eleata: Onde ela estará então?

Mobilista: Não importa, desde que esteja à frente do ponto C.

Eleata: Mas então ainda estará na frente de Aquiles. Se não cometemos algum erro no que dissemos antes, esta situação se reproduzirá ao infinito, e teremos que admitir que Aquiles jamais alcançará a tartaruga. E se alguma ultrapassagem aparecer aos nossos olhos, precisaremos julgar que é uma ilusão ou, pelo menos, que não estamos em condições de provar o contrário.

Mobilista: A segunda opção é desconfortável, mas parece melhor do que ter que responder que o que vemos o tempo todo é mera ilusão.

Eleata: Consegue pensar em uma saída possível?

Mobilista: Talvez possamos trilhar um caminho melhor, ao recorrer à simples noção de velocidade, da qual descuidamos até agora, já que não se trata da corrida de Aquiles contra outro tão veloz quanto ele, nem de uma tartaruga contra outra tão lenta quanto ela, mas de Aquiles de pés velozes contra a tartaruga, sendo ela mesma o próprio símbolo da lentidão.

Eleata: Entendo. Sempre que duas coisas estão em movimento contínuo na mesma direção e mesmo sentido, uma na frente, outra atrás, a que está atrás, se for mais veloz, ultrapassará a da frente, assim que passar o tempo suficiente. E é isso que vemos todos os dias.

Mobilista: Não só isso. Eu diria que mesmo que jamais tivéssemos visto alguma ultrapassagem, poderíamos antecipar sua possibilidade, bastando levar em conta a simples noção de velocidade.

Eleata: Parece, portanto, que basta Aquiles se mover mais velozmente que a tartaruga, não importa quanto.

Mobilista: Correto. E, no caso, à medida que o tempo passa, a distância entre a tartaruga e Aquiles diminuirá constantemente.

Eleata: Devemos, portanto, concluir que ele nunca ultrapassará a tartaruga?

Mobilista: Perdão, não entendi sua inferência.

Eleata: É que se Aquiles alcançar a tartaruga e depois ultrapassá-la, a diminuição da distância será anulada e depois constantemente aumentada.

Mobilista: Mas isto ocorrerá. Quando eu disse que a distância diminuirá constantemente não quis dizer que isto seria para sempre. Seria só mesmo até a anulação da distância.

Eleata: Certo e, depois, com o aumento constante da distância, a tartaruga já estaria ultrapassada.

Mobilista: Exatamente.

Eleata: Refaçamos, então, a corrida, desde o ponto em que a pegamos, considerando agora as diferentes velocidades, antes ignoradas, sendo a de Aquiles maior que a da tartaruga, para que a razão assista à ultrapassagem, assim como é assistida por nossa visão.

Mobilista: Vamos em frente, para ultrapassar nossa dificuldade e deixá-la atrás.

Eleata: A tartaruga ou a dificuldade?

Mobilista: A dificuldade e a tartaruga.

Eleata: Se não me engano, começamos por Aquiles no ponto A, e a tartaruga no ponto B, à frente dele, ambos em movimento constante, no mesmo sentido.

Mobilista: É isso mesmo. Só que agora, além da vantagem da tartaruga, estamos computando também a vantagem de Aquiles – a velocidade maior.

Eleata: Sim, e a vantagem da tartaruga era estar certa distância à frente de Aquiles.

Mobilista: Claro.

Eleata: Concordaremos em rotular esta distância como AB?

Mobilista: Feito.

Eleata: Mas, do mesmo modo que quando ignoramos a velocidade, Aquiles, para ir de A a B, levará certo tempo e, neste mesmo lapso de tempo, a tartaruga, ainda que em menor velocidade, desloca-se de B a C, de modo que, quando Aquiles está em B, a tartaruga já está em C.

Mobilista: Não nego, só que, se a velocidade de Aquiles é maior, a distância BC é menor que a distância AB. Creio que isso pode ser aceito sem prova, mas se quiser posso prová-lo.

Eleata: Sem necessidade. Vejo claramente que BC é necessariamente menor que AB, quando as velocidades são diferentes e que, conseqüentemente, Aquiles, quando chegou a B, aproximou-se da tartaruga.

Mobilista: É o que acontece em toda ultrapassagem: aquele que está atrás, se estiver mais veloz, aproximar-se-á cada vez mais daquele que está na frente até ultrapassá-lo.

Eleata: Sim. A isto nossa visão assiste. Mas ainda não conseguimos assistir a isto com nossa razão.

Mobilista: Como não?

Eleata: Você diria que a proposição ‘se existe ultrapassagem, então existe aproximação’ implica a proposição ‘se existe aproximação, então existe ultrapassagem’?

Mobilista: Certamente não. Mas que isto tem a ver com entender ou não a ultrapassagem pela razão?

Eleata: Quase nada. Mas no ponto em que estamos, se entendemos apenas que à medida que o tempo passa Aquiles se aproxima da tartaruga, então ainda não entendemos como ocorre a ultrapassagem que vemos com os olhos, pois, pelo simples entendimento e ignorando o que vemos, nada garante que aquilo que se aproxima ultrapassará, embora esteja garantido que aquilo que ultrapassará terá que se aproximar.

Mobilista: Acho que entendi. Se a proposição ‘se existe ultrapassagem, então existe aproximação’ implicasse a proposição ‘se existe aproximação, então existe ultrapassagem’, já teríamos entendido e explicado aquilo que vemos, pois a primeira proposição é como ‘se existe triângulo, então existe ângulo’, e proposições como tais são por si só verdadeiras, de modo que, se implicam outra proposição, então esta outra também tem que ser verdadeira e, conseqüentemente, já saberíamos que existe ultrapassagem, pois teríamos as proposições ‘existe aproximação’ (a que chegamos com base na admissão da velocidade) e ‘se existe aproximação, então existe ultrapassagem (a que teríamos chegado por implicação), e delas deduziríamos que existe ultrapassagem.

Eleata: Isso mesmo, eu não saberia expor o caso em termos melhores. E seguindo na linha de sua exposição, classifico nossas admissões em duas classes: as que são instruídas pelo entendimento e as que são instruídas pelos olhos, isto é, pela visão ou, mais genericamente, pelos sentidos. Deste tipo são proposições como ‘existe ultrapassagem’, ‘existe aproximação’, assim como, ‘se existe aproximação, existe ultrapassagem’. Do outro tipo são proposições como ‘se existe ultrapassagem, existe aproximação’.

Mobilista: Mas eu incluiria a proposição ‘se existe aproximação, então existe ultrapassagem’ nas instruções do entendimento’, mesmo que não sendo implicada por ‘se existe ultrapassagem, então existe aproximação’. Isso se o movimento é constante e não há limite de tempo e distância, claro.

Eleata: Como? Então você julga que ela não é instruída pela visão?

Mobilista: Julgo que é instruída pela visão e pelo entendimento, pois, como eu disse antes, mesmo que jamais tivéssemos visto alguma ultrapassagem, poderíamos antecipar sua possibilidade, bastando levar em conta a simples noção de velocidade, o que já se confirmou por nossa análise, afinal constatamos há pouco que, supostas velocidades diferentes, a distância entre Aquiles e a Tartaruga vai diminuindo constantemente. Ora, a conclusão é que, se prosseguir assim, eles vão, em dado momento, emparelhar, e na continuidade Aquiles já estará na frente.

Eleata: Se for como você diz, teremos que aceitar que já somos capazes de entender o que tantas vezes já vimos: o mais veloz ultrapassar o menos veloz.

Mobilista: E por que não seria como digo?

Eleata: Será como você diz, se nossa análise mostrar a tartaruga sendo ultrapassada, pois no ponto em que a deixamos estava entendida apenas a diminuição da distância.

Mobilista: É necessário demonstrar por outra via aquilo que já está demonstrado?

Eleata: É que não considero que já esteja demonstrado.

Mobilista: Seja. Mas considerando o ponto a que chegamos, ficou faltando bem pouco, e posso facilmente completar a demonstração, atribuindo valores numéricos ao tempo, ao espaço e à velocidade.

Eleata: Ao atribuir valores numéricos, o máximo que podemos provar é o tempo e o marco espacial de certa ultrapassagem, que vale tanto no caso de ultrapassagens serem ilusões quanto no caso de serem reais. Por isso, ninguém que calcula o ponto de uma ultrapassagem julga que está provando que ultrapassagens não são ilusões. E se for provado que ultrapassagens são ilusões, ou seja, que não existem, o ponto calculado da ocorrência de uma delas também não existe. Similarmente, podemos calcular a duração da vida de Homero, se existem registros datando seu nascimento e sua morte, mas se ele não existiu, então estes registros são falsos, e neste caso nosso cálculo será incapaz de provar que ele existiu. Finalmente, aquele que calcula o ponto de uma ultrapassagem e julga que tal marco é real já tem por pressuposto que ultrapassagens existem; portanto, se conclui do seu cálculo, não só

qual é o marco de uma ultrapassagem, mas também que ultrapassagens existem, então comete petição de princípio.

Mobilista: Portanto, não está provada a existência de ultrapassagens, mas a inexistência também não.

Eleata: Parece que precisamos finalizar nossa análise, retomando a corrida no ponto em que a deixamos, pois é uma chance de sair do impasse.

Mobilista: Certo, a tartaruga estava no ponto C, ainda na frente de Aquiles, que estava no ponto B, mas a distância entre eles, agora BC, já reduziu em relação à anterior AB.

Eleata: Sim, e continuando Aquiles mais veloz, temos que admitir que, se no tempo em que Aquiles foi de A para B, que é o mesmo lapso de tempo em que a tartaruga foi de B para C, a distância entre eles diminuiu, então o mesmo ocorrerá quando Aquiles for de B para C: a distância entre eles diminuirá.

Mobilista: E talvez já nesse trecho diminua até ocorrer a ultrapassagem.

Eleata: Vejamos se podemos estar certos da possibilidade que você adicionou.

Mobilista: Prossegue.

Eleata: Estando Aquiles em B, no mesmo momento em que a tartaruga está em C, e estando ambos em movimento, por mais rápido que Aquiles vá, não importa que valores queiramos atribuir a sua velocidade e a da tartaruga, onde estará a tartaruga quando Aquiles estiver em C?

Mobilista: Pergunta como esta, só que mais geral, já foi feita antes, quando analisamos a corrida sem considerar as velocidades diferentes.

Eleata: Qual foi sua resposta?

Mobilista: Respondi que o réptil estará em algum ponto à frente de C.

Eleata: E você a mantém?

Mobilista: Precisamos analisar se o fator velocidade altera algo, caso não altere terei que responder o mesmo que antes.

Eleata: Por que alteraria? Não é verdade que tudo que devemos afirmar sobre triângulos também deve ser afirmado sobre triângulos escalenos e triângulos isósceles?

Mobilista: Sim, é verdade.

Eleata: Por que então não seria verdade que tudo que devemos afirmar sobre o movimento deve também ser afirmado sobre o movimento mais veloz? Afinal, se

percebêssemos algo no movimento que não fosse perceptível no movimento mais veloz, então o movimento mais veloz não seria movimento.

Mobilista: Entendo. E para concluir restaria apenas admitir que o padrão de perguntas e respostas a seguir é o mesmo da corrida antes analisada quando foi desconsiderada a velocidade.

Eleata: Do que se seguiria que velocidades diferentes não removem a impossibilidade das ultrapassagens, porque, quando as velocidades forem diferentes, o mais veloz que estava atrás do menos veloz, ainda que se aproxime continuamente dele, nunca chegará a ultrapassá-lo.

Mobilista: Entendo o argumento, mas se tenho que ser honesto, não posso dizer que estou convencido.

Eleata: O resultado espanta-me também. E quanto mais penso, mais espantoso fica.

Mobilista: Em que está pensando?

Eleata: Entre as respostas que você deu, uma dizia que, com relação a um dos momentos da corrida que estávamos analisando, seria preciso que a tartaruga estivesse parada para ser alcançada por Aquiles. Considerei e ainda considero boa a resposta naquele passo da investigação.

Mobilista: Então, qual é a causa de mais espanto?

Eleata: É que está parecendo que mesmo que a tartaruga parasse e Aquiles prosseguisse em movimento, jamais haveria emparelhamento e, claro, muito menos ultrapassagem.

Mobilista: O que levaria a essa conclusão?

Eleata: Estando a tartaruga parada e Aquiles em movimento rumo a ela, é impossível que Aquiles faça o percurso completo até o final sem antes atingir a metade dele. Não é mesmo?

Mobilista: Evidentemente.

Eleata: Depois de percorrer este primeiro trecho, que corresponde à metade do percurso e que obviamente compromete um lapso de tempo, Aquiles continua em movimento e, para percorrer tudo que ainda resta até o final, é novamente impossível que o faça sem antes atingir a metade do que resta.

Mobilista: Certo. Não sou adivinho, mas deixa que eu mesmo digo o que você está para dizer: ora, é claro que, enquanto não chegar ao final, o que resta a ser percorrido sempre

poderá ser dividido em duas partes iguais, uma que supostamente será percorrida, e uma que inevitavelmente continuará restando.

Eleata: Muita boa sua antecipação que, para ser perfeita, só falta acrescentar-lhe que como cada parte percorrida compromete um lapso de tempo, e as metades que supostamente serão percorridas são infinitas, então o tempo requerido é infinito, de modo que Aquiles jamais alcançará a tartaruga, mesmo que parada. E daí penso que podemos extrair o seguinte corolário: nada consegue deslocar-se de um ponto a outro ou, em outras palavras, o movimento não existe.

Mobilista: Sabe, meu caro, talvez nossa análise prove algo, mas não aquilo que você acredita que está provado.

Eleata: O que você tem em mente?

Mobilista: Seus argumentos são análogos a este: não é possível contar de 1 a 10, afinal, que número viria depois de 1? Seria 1,1? 1,01? 1,001? Como os números são divisíveis infinitamente sequer é possível começar a contagem, pois ao selecionar o próximo número a suceder o 1 será sempre possível contestar e mostrar que há um número anterior a ele. Em nossa lúdica corrida tínhamos Aquiles inicialmente em A, e a tartaruga em B, à frente dele, mas, segundo você afirma, ele nunca a ultrapassa, porque quando Aquiles chegar a B, a tartaruga, que também estava em movimento enquanto Aquiles transitava de A para B, não poderá estar em B, pois não é possível que, no mesmo lapso de tempo do movimento de Aquiles, ela esteja em movimento e não saia de B, e se saiu de B está em outro ponto, e se está em outro ponto, diferente de B, então ainda está à frente de Aquiles. Daí você conclui que, como isto se reproduzirá em qualquer momento da corrida, enquanto ela durar, Aquiles jamais a vencerá, mesmo que ela dure para sempre. Finalmente, com base nesse argumento, você pretende ter demolido o movimento. Mas só se consegue manter a tartaruga sempre à frente de Aquiles ao preço de proceder dividindo as representações matemáticas do tempo e do espaço – que é seu procedimento, ainda que não defina valores numéricos em seu argumento – de modo que Aquiles nunca atinja o ponto de ultrapassagem. O intervalo de tempo em que Aquiles atinge o próximo ponto será cada vez menor e a distância que a tartaruga anda também ficará cada vez menor. Como os números são infinitamente divisíveis, ele nunca atinge o momento e o ponto de ultrapassagem, e é possível mantê-lo atrás eternamente, porquanto conseguimos dividir as representações numéricas em intervalos cada vez menores. Por isso, penso que o problema da infinitude seja interessante, mas tal como

você o conduz fica restrito à matemática, e a presença dele em seu argumento apenas maquia os fatos, posto que a análise de nossa corrida, enquanto um evento físico, deve ser no plano da física, e só na medida em que isto esteja garantido podemos adequadamente recorrer ao auxílio da matemática. Note que a questão envolve a existência do tempo, e é claro que Aquiles não alcançará a tartaruga, se a passagem natural do tempo for desconsiderada, e é isto que acontece se desviarmos nossa atenção para responder a perguntas sobre questões meramente matemáticas. Portanto, não vejo como possa estar provada a inexistência da ultrapassagem e do movimento.

Eleata: Seja este o desfecho de nossa conversa e fique a cada um dos demais seus veredictos, se tiverem.

Mobilista: Perfeitamente. Até um próximo embate, se ele nos alcançar.

3. CONCLUSÃO

Lido e entendido o diálogo, a questão certamente não está fechada, mas agora o iniciante em filosofia e qualquer outro que deparou pela primeira vez com o paradoxo “Aquiles e a tartaruga”, que é um dos famosos paradoxos de Zenão de Eleia, estão aptos a acompanhar apropriadamente a evolução das discussões pertinentes desde Aristóteles até nossos dias. Na medida em que o tema é interessante também para físicos e matemáticos, outras exigências para que se entenda algumas propostas de solução ou interpretação podem ser impostas. Mas isto é, ao autêntico interessado, mais estímulo que obstáculo.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Kirk, G. S., Raven, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. C. A. Louro Fonseca, Beatriz Rodriguez Barbosa e Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1966.

COMENTÁRIOS CRÍTICOS DE LEIBNIZ A PARTIR DO MANUSCRITO ORIGINAL DA
BIBLIOTECA RÉGIA DE HANÔVER

LEIBNITII ANIMADVERSIONES EX AUTHOGRAPHO BIBLIOTHECAE REGIAE
HANOVERANAE

G. W. Leibniz (1646-1716)

Trad.: Húdson Canuto⁹⁰

In praefatione ait Christianos primitivos ab
Hebraeis philosophiam accepisse, sed a Platonis
potius acceperere, a quibus ipsi Iudaei, ut Philo.

Ele⁹³ diz, no prefácio, que os cristãos
primitivos receberam a filosofia por meio dos
hebreus, mas receberam principalmente por via
dos platônicos, como os próprios judeus, a
exemplo de Fílon [de Alexandria]⁹⁴.

Antiquissimam Hebraeorum philosophiam
sectatus est Benedictus de Spinoza e gente Lusitana

Na opinião de nosso autor, Benedito de
Espinosa, judeu de origem portuguesa, seguiu a

90 Húdson Canuto é professor no IFAL e mestre em filosofia pela UFS, email: hudson.canuto@ifal.edu.br. A presente tradução e série de notas foram feitas em colaboração com a pesquisa desenvolvida pelos professores Rodrigo Pinto de Brito e William de Siqueira Piauí da qual parte será publicada como conteúdo do artigo “Brevíssima apresentação da *réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* (ou: Leibniz e a Cabala)”, a ser publicado na *Revista Sképsis*, no presente ano. Para aprofundamento dos temas que aparecem neste texto, gostaríamos de indicar o livro *Leibniz e a Linguagem I línguas naturais, etimologia e história*. Curitiba Kötter Editorial, 2019.

93 Leibniz escreve estes comentários por ocasião da leitura do livro de Johann Georg Wachter, chamado: *Elucidarius Cabalisticus sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis & Succincta Recensio* (Romae, 1706). Todas as vezes que ele escreva o autor é a Wachter que se está referindo.

94 Fílon de Alexandria (em grego: Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς, Philôn Ho Alexandreus, latim: Philo Iudaeus, “Fílon, o judeu”, hebraico: פִּילוֹן הַאֵלֶכְסַנְדְּרוֹנִי, Fylôn Haleksandrôny) foi um filósofo judeu helenizado (c. 20 e.c. - c. 45 e.c.). Contemporâneo com os primórdios da era cristã, viveu em Alexandria, que era então o grande centro intelectual do Mediterrâneo. A cidade tinha uma forte comunidade judaica da qual Fílon era um dos representantes junto às autoridades romanas. Sua abundante obra é principalmente apologética, pretendendo demonstrar a combinação perfeita entre a fé judaica e a filosofia helênica.

Iudaeus nostro autoris iudicio cui si credimus, Spinosa divinitatem Christi universae religionis agnovit. Sed miror quomodo hoc dici possit, cum autor agnoscat Christi resurrectionem a Spinosa negatam.

Quidam Augustinus (I. P. Speeth. vid. Ep. Spen.) diu apud Knorrium Solisbaci egerat, sed pertaesus credo suae conditionis, Iudaeus factus, Mosem se Germanum vocabat. Contra eum scripserat autor librum dictum: *die vergotterte Welt*; cum in hominem Amstelodami incidisset, ibi Spinosa et Mosem hunc impugnat et Cabbalam Hebraeorum simul, quod ex mundo faciat Deum. Sed postea visus est sibi rem rectius agnovisse. Nunc ergo Hebraeorum Cabbalam et Spinosa tuetur, ostenditque Deum et mundum ab ipsis distingui: Sed in eo parum satisfacit. Nam Deus his est velut substantia, creatura velut accidens Dei. Budaeus in Obs. peculiari Halensi scripserat defensionem Cabbalae Hebraeorum contra autores quosdam modernos. Idem argumentum tractavit in introductione ad Historiam philosophiae Hebraeorum, ibi autoris librum. doctius impugnavit. Autor nunc et se ipsum corrigit et domino Budaeo

mais antiga filosofia dos hebreus, e, se dermos crédito ao autor, Espinosa reconheceu a divindade da religião universal de Cristo. No entanto, admiro-me de ele poder dizer isso, visto que [nosso]⁹⁵ autor reconheça que Espinosa negue a ressurreição de Cristo.

Certo Agostinho (J. P. Speeth. veja-se a Epíst. de Spener) vivera muito tempo em Sulzbach, junto de Knorr⁹⁶, mas, tendo-se desgostado, segundo creio, de sua condição, tornou-se judeu, chamando-se Moisés Germano⁹⁷. [Nosso] autor, que se encontrou com ele em Amsterdã, escreveu contra ele um livro chamado: **die vergotterte Welt** [o mundo deificado]; ali ataca Espinosa, e Moisés Germano, e a Cabala dos hebreus conjuntamente, porquanto façam do mundo um Deus. Mas, depois, parece que considerou o assunto com mais cuidado. Agora, contudo, defende seja a Cabala dos hebreus que Espinosa, e demonstrou que Deus e o mundo distinguem-se entre si. Mas nisso foi pouco convincente. Pois se Deus é como [se fosse] uma substância, a criatura é como [se fosse] um acidente de Deus. Budé⁹⁸, na Observ. especial de Halle, escrevera uma defesa

95 No curso do texto, usamos colchetes [] para indicar: 1.º palavras latinas do texto quando se julgou necessário; 2.º traduzir nomes de textos citados; 3.º acrescentar palavras necessárias à melhor compreensão do texto.

96 Christian Knorr, barão de Rosenroth, autor de um livro intitulado: *Kabbala denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis* [A cabala revelada ou doutrina transcendental dos hebreus], etc. em Sulzbach, 1677, in-4.º. Leibniz conheceu-o, ele o visitou quando de sua passagem por Sulzbach, com quem se entreteve a respeito de diversos testemunhos dos hebreus e dos cabalistas a favor de Cristo, principalmente a respeito de um livro inédito, intitulado: *Messias puer* [O Messias menino] (Epíst. de Leibniz a Job Ludolf.).

97 Iohannis Petrus Speeth [João Pedro Speeth], foi membro da ordem agostiniana que abraçou o judaísmo, assumindo o nome de Moisés Germano ou Alemão, manteve um comércio epistolar com Watcher cujo objeto principal eram os assuntos de religião.

98 **Guilherme Budé** [1467-1540 - *Gullielmus Budaeus*] foi um estudioso e humanista francês, que esteve envolvido na fundação do *Collegium Trilingue*, que mais tarde se tornou o *Collège de France*.

respondet. Consensum Cabbalae cum Spinosa da Cabala dos hebreus contra alguns autores impugnatum tuetur, sed Spinosam nunc excusat modernos⁹⁹. Tratou do mesmo argumento na quem tunc impugnaverat.

Historia philosophiae Hebraeorum [História da filosofia dos hebreus], em que ele atacou de maneira muito douta o livro do autor. O autor, agora, corrigiu-se e responde a Budé. Sustenta o acordo [*consensum*] da Cabala com Espinosa, mas excusa a Espinosa, a quem antes atacava.

Cabbala duplex, realis et literalis, hacc est Gematria (haec transponit literas et syllabas facitque ex dictione aliam dictionem aut alterius A Cabala é de duas modalidades: real e literal. Esta é a *Gemátria*¹⁰⁰ (que transpõe letras e sílabas e transforma uma palavra [*dictionem*]

⁹⁹ Obviamente Leibniz refere-se ao tempo de Budé.

¹⁰⁰ Gemátria (em hebraico: גמטריא) é um sistema numerológico pelo qual as letras hebraicas correspondem a números. Esse sistema, desenvolvido por praticantes da cabala (misticismo judaico), derivou da influência grega e se tornou uma ferramenta para interpretar textos bíblicos.

Na gemátria, cada letra hebraica é representada por um número (por exemplo, א álef = 1, ב beit = 2 etc.). Pode-se então calcular o valor numérico de uma palavra somando os valores de cada letra dela. No reino da interpretação cabalista da Torá, os comentaristas baseiam um argumento na equivalência numerológica das palavras. Se o valor numérico de uma palavra for igual ao de outra palavra, um comentarista pode fazer uma conexão entre essas duas palavras e os versos em que aparecem e usar isso para provar conclusões conceituais maiores.

Um exemplo bem conhecido de gemátria hebraica é a palavra חַי *hai* (“vida”), que é composta de duas letras que somam 18 (ח = 8 e י = 10). Isso tornou o 18 um “número de bom agouro” entre o povo judeu. Presentes de dinheiro em múltiplos de 18 são muito populares. (N. do T.)

dictiones computum) Notariaca quae ex singulis literis praesertim initialibus novas dictiones condit Themura quae est quaedam stenographia et totius alphabeti commutatio.

noutra palavra ou [pelo] cômputo dessas duas palavras). Notarikon¹⁰¹, que a partir de cada sílaba, mormente as iniciais constrói novas palavras [*dictiones*]. Temurá que é uma espécie de estenografia e mudança de todo o alfabeto¹⁰².

Multi prius decernunt quam cognoscunt: Knorrium ait autor non tam Cabbalam seu philosophiam occultam Hebraeorum quam inania assumpta denudasse: Sed Knorrius dedit utrumque ut invenit, bonum et malum.

Muitos fazem deliberações antes de terem conhecimento. O autor diz que Knorr não desvelou a Cabala nem a filosofia oculta dos hebreus, mas só algumas fórmulas¹⁰³ vazias. Mas Knorr apresentou ambos [assim] como encontrou: o bem e o mal.

Vetus traditio: Transgressio Adae fuit truncatio Malculth a caeteris plantis: Malcuth

[Diz] uma antiga tradição¹⁰⁴: A transgressão de Adão foi um corte [*truncatio*] da

¹⁰¹ Notarikon (נוטריקון ou Notarikon) é um método de derivação de uma palavra, usando cada uma das suas letras inicial (ראשי תיבות) ou letras finais (סופי תיבות) para dar suporte a outra, para formarem uma frase ou ideia ausente na sentença. Outra variação usa as primeiras e últimas letras, ou as duas letras do meio de uma palavra, para formar outra palavra. A palavra “notarikon” é emprestada da língua grega (νοταρικόν), que é derivada da palavra latina “notarius” que significa “taquígrafo”.

¹⁰² E um exemplo de Temurá a alternância das letras a primeira pela última, a segunda pela penúltima etc. Assim, por exemplo, a palavra Baphometh (בפומת) dá Sophia (שופיא), aplicando a *cifra Atbash*.

¹⁰³ Aqui Leibniz usa a palavra latina *assumta*, que significa *remendos*; mas como essa palavra parece vir do verbo *assumo*, que tem com um de seus significados *aplicar*, daí, por dedução, poderia ser entendido os *assumta* como *aplicações*, donde optamos por *fórmulas*. (N. do T.)

¹⁰⁴ Aqui aparece uma referência à **Teodiceia**, referindo a pág. 612, mas não sabemos ainda de qual edição para buscar a equivalência.

nempe seu regnum est ultima Sefhirarum significatque omnia Dei imperio irresistibiliter regi, sic ut homines putent se suam sequi voluntatem, dum exequuntur divinam, Adamum autem sibi libertatem independentem tribuisse et lapsu didicisse sese non per se stare, sed a Deo per Messiam rursus erigendum esse: Ita ramificationem Sefhirarum Adamus fastigio truncavit. Cabala a Kebel, id est, accipiendo, traditione.

Malkuth a partir de outras plantas¹⁰⁵. *Malkhut*, de fato, ou *reino* é a última das *Sefirot*¹⁰⁶ e significa que tudo está regido irresistivelmente pelo domínio de Deus, de tal modo que os homens julgam seguir sua própria vontade, enquanto, na verdade, executam a vontade divina. [Diz-se que] a Adão fora atribuída uma liberdade independente, mas que, por sua queda, ele aprendeu que não poderia subsistir por si mesmo, mas deveria ser novamente levantado por Deus através do Messias. Assim, Adão cortou a ramificação das *Sefirot* [de sua conexão] com o topo. Cabala vem de *Kebel*, quer dizer, recebendo pela tradição.

Apud Claudium Berigardum in Circulo Pisano, XX, p. 130-431. Origenes et alii ex gnosticis patribus, imo etiam Hieronymus videntur asserere deceptionem legislatoribus non minus quam medicis esse licitam. Disciplina Arcani apud Aegyptios quam severa Pythagoras probavit, qui

De acordo com Cláudio Berigardo¹⁰⁷, no Círculo Pisano, XX, p. 130-131, Orígenes¹⁰⁸ e outros padres gnósticos, até inclusive Jerônimo, pareciam afirmar que um engano para os legisladores não é menos lícito do que para os médicos. A severa disciplina do Arcano junto

¹⁰⁵ No Éden, Adão podia comer do fruto de todas as plantas, menos daquela que dava o fruto do conhecimento do bem e do mal (veja-se *Gênesis* II,15-17; III,1-7).

¹⁰⁶ **Sefirot** (em hebraico: סְפִירוֹת - *sephîrôt*; no singular: **Sefirá**) são potências ou agentes pelos quais *Ein Sof*, isto é, o Ilimitado - Deus, manifestou *Sua vontade* (רצון; *Ratzon*) na produção do Universo. O termo *Sephirot*, em hebraico, significa, originalmente: número, contagem ou estatística. Foi usado pela primeira vez num sentido metafísico pelo autor do *Sefer Yeẓirah*. Na linguagem do *Zohar* ganhou o significado de *Esfera* (σφαῖρα), mas, a verdadeira doutrina dos *Sefirot* como *Atributos* que se tornou a pedra angular da Cabalá se categorizou a partir do século XII. *Sefirot* baseia-se na concepção neoplatônica de Deus e na teoria da emanação; onde os neoplatônicos, a fim de superar as dificuldades envolvidas na ideia de *creatio ex nihilo*, que é incompatível com seu princípio de que Deus não pode ter intenção, pensamento, palavra ou ação; recorreram à doutrina da emanação. De acordo com essa doutrina, tudo o que existe foi produzido não por qualquer poder criativo, mas como emanações sucessivas da Divindade. De modo que todas as criaturas finitas são parte integrante do Ser Divino, essas emanações, ou inteligências, como são chamadas, são os agentes intermediários entre os mundos intelectual e material. Essa sequência de emanações formam a alegórica Árvore da Vida da Cabalá.

¹⁰⁷ **Cláudio Guilherme de Bérigard** (ou Beaugard ou Berigardo - 1578-1663) foi um filósofo francês, matemático e físico, que se tornou professor em Pisa e Pádua. Foi oponente das teorias de Galileu.

¹⁰⁸ **Orígenes de Alexandria** (c. 185 – c. 253), também conhecido como Orígenes Adamâncio, foi um estudioso cristão primitivo, asceta, e teólogo que nasceu e passou a primeira metade de sua carreira em Alexandria. Foi um escritor prolífico, que escreveu cerca de 2.000 tratados em vários ramos da teologia, incluindo crítica textual, exegese bíblica e hermenêutica, homilética e espiritualidade. Ele foi uma das figuras mais influentes e controversas na teologia cristã primitiva, apologética e ascetismo. Foi ainda descrito como “o maior gênio que a igreja primitiva já produziu”.

vix Amasis regis autoritate cui a Polycrate commendatus fuerat a Diospolitis admissus est: Ipse non minus silentii severus exactor. Et Plato dixit autorem universi in vulgus praedicare nefas. Et alibi: de Deo aenigmatice loquendum ut literae periclitantes ab aliis legantur quidem, sed non intelligantur. (Vide Gassendium, Contra Aristoteleos.) De Academiis, Aug. (lib. 3, contra Academ.) sententias tantum aperuisse eis qui secum usque ad senectutem vixissent. Quin apud Clementem, Strom. 5, ipsi Epicurei dicebant quaedam apud se esse non omnibus legenda. Itaque Cartesius ad Reg., part. 1, Ep. 89, Iniuriam facis nostrae philosophiae si eam nolentibus ostendas, imo si communicates aliis quam enixe rogantibus.

aos egípcios que Pitágoras experimentou, que em detrimento da autoridade do rei Amásis, a quem fora recomendado por Polícrates, foi admitido pelo diospolitas¹⁰⁹. Ele não foi o menos severo executor do silêncio. E Platão diz que não é lícito deprecar diante do vulgo ao Autor do universo. E alhures, [que] falando sobre Deus de forma enigmática a fim de que as letras, apesar de correrem risco de se perderem, possam ser lidas pelos outros, mas não compreendidas. (Veja-se Gassendi, **Contra Aristoteleos** [Contra os aristotélicos].) A respeito dos acadêmicos, Agostinho (livro 3, **Contra academicos** [Contra os acadêmicos]) diz que eles só expunham seus pensamentos àqueles que tivessem vivido junto deles até à velhice. Em verdade, de acordo com Clemente [de Alexandria] (**Strom**, 5), os próprios Epicuristas diziam que havia algo que eles não transmitiam a todos. Por isso, Descartes

¹⁰⁹ Dióspolis era a designação grega de Tebas. Aqui, provavelmente, refere-se aos sacerdotes tebanos.

(Ad Reg., parte 1, Epist. 89), [dizia]: “Tu fazes uma injúria a nossa filosofia se a apresentas aos que não a querem, até mesmo se a comunicas a outros que instantemente a imploram”.

Burnetus in Archeologia de Cabalisticorum philosophiam huc redire quod primum ens seu Aensoph in se contineat omnia eademque sit semper entitatis quantitas in universo, mundum esse emanationem ex Deo, hinc verba fieri de vacuis, vasis, vasculis, canalibus per quos radii decurrunt, radiis retractis res perire et resorberi in Deum.

Burnet¹¹⁰, em sua **Archaeologia** [Arqueologia], a respeito dos cabalistas [faz] sua filosofia reduzir-se a isto: que o primeiro Ente ou *Ein Sof*¹¹¹ contenha em si todas as coisas e seja sempre a mesma quantidade de ente no universo [e que] o mundo é uma emanção de Deus; daqui [se deduz que] estas palavras podem ser [tanto] sobre as coisas vazias¹¹², [como] sobre vasos, vasilhas, canais pelos quais decorrem os raios;

¹¹⁰ **Thomas Burnet**, (1635 [?]-1715) foi um escritor inglês conhecido por seus escritos sobre teologia e cosmogonia. Nascido em Croft perto de Darlington, estudou na Northallerton Grammar School, e depois foi a Clare Hall, Cambridge em 1651. Foi discípulo de John Tillotson. Posteriormente foi aluno do *Christ's College* da Universidade de Cambridge, onde obteve sua graduação. Empregado com Lord Wiltshire, e como tutor de Lord Ossory, neto de James Butler, primeiro Duque de Ormonde, conseguiu uma importante nomeação na *Charterhouse School*. Contrário a William II, depois da Revolução Gloriosa, foi capelão ordinário de William III. Morreu em 1715, depois de ter mantido seu trabalho e residência na *Charterhouse School*. Ali foi sepultado.

¹¹¹ **Ein Sof, En Sof** ou **Ayn Sof**, (אין סוף), na Cabala hebraica está concebido como Deus, antes de Sua automanifestação, na produção qualquer território (*Seder hishtalshelus*, “Ordim Evolutiva”); provavelmente derivado do termo “o Um Infinito” (*she-en lo ticklá*), assim traduzido por Avicbron. *Ein Sof* pode ser traduzido como *Sem fim*, *Interminável* ou simplesmente *Infinito*. *Ein Sof* é “definição” ou “expressão” per Deus, sobretudo conexa à origem divina de toda a existência criada, em contraste com o *Ein* (ou *Ayn*), que é infinito nada. Usado também pelo místico Azriel ben Menahem di Gerona que, confrontando-se com o neoplatonismo, segundo o qual Deu não pode ter desejos, pensamentos, palavras ou ações, enfatizava com isso a negação de qualquer atributo pela impossibilidade de definir uma “existência” de Deus, posto que, enquanto perfeito, não suscetível a mudanças, além de eterno e santo - de fato, segundo uma análise da Criação, parece que a *existência* deva ter um início por uma continuação para exprimir a própria função ou natureza - Deus, Causa Primeira, não tem início nem fim. Do *Ein Sof*, nada (*Ein*) pode ser compreendido (*Sof*). É a origem do *Ohr Ein Sof*, a *Luz infinita* (ou *luz do infinito Deus*) do paradoxal divino autoconhecimento, anulado dentro do *Ein Sof* antes da Criação. Na Cabala luriânica o ato primeiro da Criação, a “autocontração” (*Tsimtsum*) de Deus para criar um “espaço vazio”, aconteceu desde aquele momento. Já no chassidismo o *Tsimtsum* é somente um ocultamento ilusório da *Ohr Ein Sof*, que dá origem ao panteísmo monístico. Consequentemente, o chassidismo concentra-se na essência divina, *Atsmut* (עצמות - de *Etsem* עצם, que significa “essência”), radicada mais no alto do *Ein Sof* no âmbito do Divino Ser: *Ein Sof*, de fato, “limita-se” à infinidade e “reflete-se” na essência (*etsem*) da Torá e da alma.

¹¹² Talvez aqui pudesse ser traduzido como *vazio* ou *vácuo*.

[de modo que,] se os raios forem retirados, as coisas morrem e são novamente absorvidas em Deus.

Pseudo-Cabalam putant quidam nudius tertius a R. Loriensi aut Irira inventam. Tatianus Dominum mundi esse universorum substantiam, Deum esse ὑπόστασιν τοῦ παντός. Henrici Mori Theses Cabalisticæ: Ex nihilo nihil fieri: nullam esse in rerum universitate materiam, Cabalistarum proprium dogma est. Omnem substantiam esse spiritum, hoc illi intelligunt de spiritu divino secundum nostrum autorem secus quam Morus. At noster statuit Mundum vel Mundos esse naturæ divinæ necessarium et immanentem effectum, huic iam autem rei immanentem et emanantem, cum illa singularissime unum esse quomodo omnes concipiunt rem et modum rei a parte rei non distingui. Haec male.

Alguns supõem que a pseudo-cabala tenha sido inventada antontem por um rabino de Luria ou Irira¹¹³. Taciano [acreditava que] o Senhor do mundo seria a substância de todas as coisas, que Deus seria a ὑπόστασιν τοῦ παντός [o fundamento de tudo]. [Eis] as teses cabalistas de Henrique Morus: “O dogma próprio dos cabalistas é que do nada nada pode surgir, que nenhuma matéria há na universalidade das coisas”. Que toda substância é um espírito, eis o que eles entendem sobre o Espírito divino conforme nosso autor, diversamente de Morus. Mas nosso [autor] postulou que o mundo ou os mundos são um efeito necessário e imanente da natureza divina, de fato imanente e emanente¹¹⁴ a esta realidade [huic rei], [e] que o mundo, com ela, é uma só [coisa] singularíssima, da forma como todos concebem que a realidade [rem] e o modo¹¹⁵ da realidade [rei] não são distintos de uma parte da realidade. Estas coisas são um mal.

Universum posse dici Deum, utpote

O universo pode ser chamado de Deus,

¹¹³ **Isaac Luria**, ou **Yitshak Luria** (יצחק לוריא, *Yiṣḥāq Lùria*; 1534 – 1572), foi um rabino, místico e teólogo otomano, cabalista, com atividade em meados do séc. XVI, na cidade de Safed, na então Palestina otomana. Conhecido também pelo epítetos reverenciais de **Ari** («o Leão», acrônimo de **Ashkenazi Rabi Yitshaq**, «O Mestre Alemão Yitshaq»), **Arizal**, em que *ZaL* é o acrônimo de *Zikhronô Livrakhá* («de bendita memória» ou literalmente «a sua lembrança seja uma bênção», um tratamento de honra reservado aos defuntos), e ainda como **Ari haQadosh** («o Santo Ari»), Isaac Luria foi um dos pensadores mais importantes na história da mística hebraica. Através a síntese das ideias contidas nos textos cabalísticos, que gozaram de grande fortuna durante sua época (principalmente o *Zohar*) e a tratção sistemática da doutrina por mérito de seu mais próximo discípulo, Hayim Vital, no círculo de Safed, Luria foi capaz de revolucionar completamente a tradição da cabala hebraica, abrindo um divisor de águas que separou a cabala clássica medieval da que recebe seu nome, e da qual foi o fundador: a **Cabala luriânica**.

¹¹⁴ *Emanente* significa que se difunde.

¹¹⁵ Optamos por traduzir por *modo* a palavra latina *modum*, usada por Leibniz aqui, porquanto haja várias possibilidades de vertê-la, seja como *medida*, *extensão*, *quantidade*, *grandeza*; *limite*, *confins*, *termo* ou *meta*.

manifestum. In iis quae de mundo divino, unde mundus hic emanando profluxit, philosophantur Cabalistsae, adeo aperta est Trinitatis confessio ut facile subscribam verbis viri docti. Obs. Hall, tom 2, ob. 5-16, n.3. Christianos ab Hebraeis Trinitatem accepisse. Sed autoris iudicio, Picus Mirandulanus erravit, cum in tribus Sephiris supremis arboris Cabalisticae Triadem collocavit, quem alli secuti, et audacissime ille qui, Tom. 1, obs. sel. 1, n.11, quod per illa nomina Kether, Binah, Chochmah, Coronae Sapientiae et Prudentiae tres personae indiscriminatim adhibentur ex ipsa Cabalistarum explicatione esse manifestum. Sed sciendum est numerationes seu Sephiras longe esse infra Ensoph in quo Trias. Infra Ensoph est Adam Cadmon, id est tola Sephirarum, luminum, numerationum et Aeonum complexio, non est unigenitus sed primogenitus.

na medida que [Ele] está manifestado [no universo]. Os cabalistas filosofam que quanto às coisas que dizem respeito ao mundo divino, a partir do qual este mundo surge como emanção [emanando profluxit], está de tal forma aberta ao reconhecimento da Trindade que facilmente subscreveria as palavras dum homem douto (Obs. de Halle, tomo 2, obs. 5-16, n. 3) quanto aos cristãos terem recebido a [noção de] Trindade dos hebreus. Mas segundo a opinião do autor, errou Pico della Mirândola¹¹⁶, e quem o seguiu, quando colocou a Trindade [Triadem] nas três *Sefirot* supremas da árvore cabalística, e mais audaciosamente aquele que [sustentou] (Tom. 1, obs. selecionada 1, n. 11) que daqueles nomes *Kéther*, *Biná*, *Khokhmá*, evidentemente foram retiradas de forma indiscriminada as três pessoas [da Trindade] *Coroa*, *Sabedoria e Prudência* a partir da própria explicação dos cabalistas. Mas deve-se saber que as numerações ou *Sefirot* são, de longe, inferiores ao *Ein Sof* no qual está a Trindade [Trias]. Abaixo do *Ein Sof* está o Adão Cadmon, quer dizer, todo o sumário das *Sefirot*, das luzes, das numerações e dos Eons, não há unigênito, mas primogênito.

Tatianus in oratione ad Graecos se professus Barbaricae (id est Hebraicae) philosophiae sectatorem: In ipso universorum domino per

Taciano, no **Discurso aos Gregos**, professou-se seguidor da filosofia bárbara (isto é, a hebraica). No próprio Senhor dos universos por

¹¹⁶ **Giovanni Pico della Mirandola** (*Iohannes Picus de Mirandula*; 1463–1494) foi um nobre e filósofo italiano renascentista. Ficou famoso por conta dos eventos de 1486, quando, com 23 anos de idade, se propôs a defender 900 teses sobre religião, filosofia, filosofia natural e magia contra todos os interessados, para os quais escreveu o **De hominis dignitate** (Discurso sobre a dignidade do homem), o qual foi chamado de o *Manifesto da Renascença*, e um texto chave do Humanismo Renascentista e daquilo que se chamou de *Reforma Hermética*. Ele foi o fundador da tradição da Cabala Cristã, um princípio fundamental do moderno esoterismo ocidental. As *900 Teses* foi o primeiro livro impresso universalmente banido pela Igreja Católica no seu *Index librorum prohibitorum*. Pico às vezes é visto como um proto-protestante, porque suas 900 teses anteciparam muitas visões protestantes.

potentiam verbi tum ipse, tum verbum quod in eo erat (verbum internum) extitit. Cum autem voluit iste, verbum ex eius simplicitate prosiliit, non inaniter prolatum, sed primogenitum opus spiritus eius (en verbum externum). Hoc scimus esse principium huius mundi (Adam Cadmon, primogenitus) natum autem est per divisionem non per avulsionem; quod enim avellitur a primo separatur, quod vero dividitur id funcione donatum propria nihil imminuit illum a quo vim suam sumpsit. Haec Tatianus ubi verba tantum Ebraea Ensoph et Adam Cadmon desunt neque ideo Tatianus Arrii praelusor. Arrius factus est haereticus primogenitum negando, vel primogenitum cum unigenito confundendo. Bullus in defensionem Synodi Nicaenae ostendit (sect.. 3, cap. 5) scriptores catholicos synodo Nicaena antiquiores, filio Dei nativatem dare quamdam quae aliquando coeperit, et mundi creationem antecesserit. Citat Athenagoram, Tatianum, Theophilum Antiochenum, Hippolytum et Novatianum, de quibus ordine agit et tandem, cap. 9, ostendit etiam recentiores aliquos τοῦ λόγου ex

potência da palavra subsiste tanto ele mesmo, quanto o verbo que estava nele (verbo interno). Quando, porém, ele quis, o verbo transbordou de sua simplicidade, pronunciado não de forma vã, mas a obra primigênia de seu espírito (eis o verbo externo). Sabemos, contudo, que o princípio deste mundo (Adão Cadmon, primogênito) nasceu para divisão [*divisionem*] não para uma separação violenta [*avulsionem*]; aquilo, com efeito, que é arrancado [*avellitur*] foi distinguido [*separatur*] do primeiro; pois, no entanto, o que foi dividido, doado por uma função própria, em nada diminui aquilo do qual tomou sua força. Essas coisas [afirma] Taciano; onde faltam só as palavras hebreias *Ein Sof* e Adão Cadmon, nem por isso Taciano tornou-se precursor¹¹⁷ de Ário¹¹⁸. Ário tornou-se herege quando negou o primogênito ou confundiu o primogênito com o unigênito. Bullus¹¹⁹, na defesa do Sínodo de Niceia, demonstra (seção 3, cap. 5) que os mais escritores católicos, anteriores ao sínodo de Niceia, dão ao Filho de Deus uma espécie de nascimento que, a um

¹¹⁷ A palavra aqui traduzida por *precursor* foi deduzida do contexto, porquanto o termo no texto usado não está muito claro. (N. do T.)

¹¹⁸ Arius (gr. koiné: Ἀρειος, Ários; 250/256–336) foi um presbítero cirenaico, asceta e sacerdote mais conhecido pela doutrina do arianismo. Seus ensinamentos sobre a natureza da Divindade no cristianismo, que enfatizavam a singularidade de Deus Pai e a subordinação de Cristo sob o Pai, e sua oposição ao que se tornaria a cristologia dominante, a cristologia *homoousiana*, isto é, *consustancial*, fizeram dele o tópico principal do Primeiro Concílio de Niceia convocado pelo imperador Constantino, o Grande, em 325.

¹¹⁹ Desse Bullus muito pouco pudemos saber a não ser que escreveu um tratado chamado *Defesa da fé de Niceia*.

patre ad condendum mundum processionem seu συγκατάβασιν agnovisse idque ex sermonibus Zenoni Veronensi tributis, sed post Synodum Nicaenam scriptis, ex Epistola Alexandri Alexandrini ad Alexandro Episcopum Constantinopolitanum, ex Epistola Constantini ad Nicomedienses, ex Eusebii (livro) Pamphili de laudibus Constantini, ex ipso denique Athanasio probat.

tempo, começou e antecedeu a criação do mundo. Cita Atenágoras, Taciano, Teófilo de Antioquia, Hipólito e Novaciano, sobre os quais trata ordenadamente e, por fim, no cap. 9, apresenta ainda alguns seus contemporâneos¹²⁰ que reconheceram a processão ou συγκατάβασιν¹²¹ τού λόγου [*synkatábasin tu lógu* descida do Verbo] a partir do Pai para formar o mundo, prova o mesmo assunto [citando alguns] dos sermões atribuídos a Zenão de Verona¹²², mas escritos depois do Sínodo de Niceia; [cita ainda algo] da Epístola de Alexandre de Alexandria a Alexandro, bispo de Constantinopla, da Epístola de Constantino aos Nicomedianos, do (livro) de Eusébio Panfilio sobre as loas¹²³ de Constantino, e, finalmente, [citando algo] do próprio Atanásio.

Et addit, p. 394 seq., Ego non ausim hoc arcanum scrutari, etsi mihi videar quae de ipso non inepte dici possunt. Itaque ad Athanasium revertor qui triplicem filio nativatem manifeste tribuit. Prima est qua ó λόγος ab aeterno ex patre et apud petrem extitit. Ob hanc nativatem τοῦ μονογενῆ in Scripturis dici ipsum censuit Athanasius. Vid. Athan. Or. 3, conta Arrianos. Altera nativitas consistit in illa συγκαταβάει qua ó λόγος a patre

E acrescenta, nas páginas 394 e seguintes: Eu não ousaria perscrutar este arcano [mistério], apesar de me parecer ver coisas que podem, não ineptamente, ser ditas sobre isso. Portanto, retorno a Atanásio que atribuiu ao Filho manifestamente um tríplice nascimento. O primeiro é aquele pelo qual ó λόγος [o Verbo] desde toda a eternidade existe desde o Pai e [está] junto do Pai. Por conta deste nascimento,

¹²⁰ No original lemos: alguns mais recentes, obviamente refere-se a alguns posteriores ao Concílio de Niceia.

¹²¹ A palavra grega reportada por Leibniz aqui, συγκατάβασις é ambígua, pois, por um lado indica a descida em favor de algo, por outro, indica uma submissão do Verbo ao Pai.

¹²² **Zenão de Verona** (*Zeno Veronensis*; c. 300-371/380) foi ou um dos primeiros bispos de Verona ou um mártir, dependendo da tradição. É considerado santo pela Igreja Católica e pela Igreja Ortodoxa. Cento e vinte e sete textos chamados sermões ou tratados foram transmitidos sob o nome de Zenão de Verona. Posteriormente, surgiram dúvidas sobre a atribuição desses textos. Os irmãos Pietro e Girolamo Ballerini, em sua edição (*Sancti Zenonis episcopi Veronensis sermones*, Verona, 1739), conservam noventa e três, dos quais dezesseis são longos, colocando os apócrifos em apêndice. É esta edição que está reproduzida na *Patrologie Latine* (vol. 11, col. 11-600). Houve outro em Augsburgo em 1788, que contém textos adicionais.

¹²³ Pode também ser traduzido como *louvores* ou *panegírico*.

Deo exivit ad creationem Mundi. Hoc respectu dici illum in Scriptura omnis creaturae primogenitum statuit Athanasius. Tertia demum nativitas eius fuit cum eadem divina persona e sinu et gloria paterna exivit, seque intulit in uterum Sacratissimae Virginis. Et Verbum caro factum est. Cave autem hanc magni Athanasii interpretationem contempnas, quippe quae aptissimam tibi clavem porrigat ad aperiendam veterum quorundam mentem et sententiam quorum dicta Arriani in haereseos patrocinium traxere, et neoterici quidam Theologi haud minus implicate Arrianismi accusarant.

Hae Bullus.

Autor ait, cap. 3, fin., «Notandum quod Messias est ipse ὁ λόγος aeternus, non ille Deo internus sed prolatitius et hic dicimus stylo Cabalístico Messias, quod Spiritu santo natus est qui proinde etiam Spiritus mundi Cabalisticus dicitur, quia Spiritus eius est qui mundum animavit. Cabalisticus etiam coguntur ut concedant quod corpus Christi sit omnipotens, eo quod corpus Christi secundum illud est corpus primum, unde reliqua corpora per varias Sefiras creativas speciem et ornatum acceperunt».

ele [o Filho] pode ser considerado τον μονογενῆ [unigênito], segundo Atanásio. O segundo nascimento consiste naquela συγκαταβάσει [descida] pela qual ὁ λόγος [o Verbo] saiu de Deus para a criação do mundo. A este respeito, estabelece Atanásio que ele [o Verbo] pode ser chamado, na Escritura, [como] o primogênito de toda criatura¹²⁴. Por fim, o terceiro nascimento dele foi quando a própria Pessoa divina saiu do seio e da glória paternos, e [que] introduziu a si mesmo no útero da Sacratíssima Virgem. E o Verbo fez-se carne¹²⁵. Guarda-te, porém, de desprezar esta interpretação do grande Atanásio, pois ele te pôs na mão a chave mais apta para desnudar as sentenças e as mentes de qualquer um dos antigos, cujos ditos os arianos interpretam em benefício da heresia, e alguns teólogos neotéricos muito implicitamente acusaram de arianismo.

Estas coisas [a seguir, di-las] Bullus.

O autor diz, pelo fim do cap. 3: «Deve-se perceber que o próprio Messias é ὁ λόγος [o Verbo] eterno, não mais aquele [verbo] interno para Deus, mas proferido, aqui dizemos Messias em estilo cabalístico, pois nasceu pelo Espírito Santo, que, de igual modo, é chamado de Espírito do mundo pelos cabalistas, pois o seu Espírito é aquele que animou o mundo. Os cabalistas, ainda, são coagidos a concordar que o corpo de Cristo seja onipotente, e tanto que o corpo de Cristo, segundo isso, é o corpo

¹²⁴ Faz referência ao que aparece no texto paulino de Colossenses I,15.

¹²⁵ Referência ao texto do Evangelho de João I,14.

primeiro, donde os mais corpos, através das *Sefirot* criadoras, receberam [sua] figura [*speciem*] e ornamento [*ornatum*]].».

Autor deinde, cap. 4, *Spinosam cum Cabala comparat*, is ait: *Ethi.*, p. , *Schol. Pro.* 40. *Omnes concedere debent nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est quod Deus omnium rerum tam earum essentiae, quam earum existentiae unica est causa; hoc est Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Hoc Spinoza cui non esse de rebus creatis aliter pronuntiandum quam permittuntur a natura Dei. Sed hoc non puto assecutum Spinosam meo iudicio. Essentiae quodam modo sine Deo concipi possunt, sed existentiae Deum involvunt. Ipsaque realitas essentiarum qua scilicet in existentias influunt a Deo est. Essentiae rerum sunt Deo coaeternae. Et Dei ipsa essentia complectitur omnes alias essentias adeo ut Deus sine ipsis concipi non possit perfecte. Sed existentia sine Deo concipi non potest qui est ultima ratio rerum.*

Finalmente, o autor, no cap. 4, compara Espinosa com a cabala. Espinosa diz, na *Ética*¹²⁶: “Todos devem concordar que sem a existência de Deus nada pode ser compreendido. Pois, de acordo com todos manifestamente, Deus é a única causa de todas as coisas, tanto da essência delas, quanto da existência delas; isto é, Deus não é só a causa das coisas segundo o devir [*fieri*], mas também segundo o ser [*esse*]”. Isso [que diz] Espinosa, a que é evidente que o autor aplaude. E é verdade que não há outra coisa a ser dita a respeito das coisas criadas senão aquilo que está permitido pela [mesma] natureza de Deus. Mas isso eu não acredito que Espinosa tenha conseguido. As essências, de alguma maneira, podem ser concebidas sem Deus, mas as existências envolvem Deus. A própria realidade [*realitas*] das essências, pela qual, naturalmente, influi¹²⁷ nas existências, é de Deus. As essências das coisas são coeternas com Deus. E a mesma essência de Deus compreende todas as outras essências, de tal maneira que Deus não pode ser concebido perfeitamente sem elas; mas a existência sem Deus não pode ser concebida, [pois] Ele é a última razão das coisas.

Hoc axioma: ad essentiam rei pertinere sine

Este axioma diz respeito à essência de

¹²⁶ *Ética*. Parte 2, Escólio da proposição 40.

¹²⁷ No texto de Leibniz, o verbo está no plural *influunt*, mas não há nenhum sujeito plural que o justifique, a não ser que Leibniz tivesse querido fazer concordar com *essentiarum*, que está no plural, mas não fica claro por que ele teria posto o verbo da oração principal *est* no singular.

quo nec esse nec concipi potest, adhibendum est in necessariis seu speciebus, non in individuis seu contingentibus. Nam individua concipi distincte non possunt. Hinc dum Deo conexione necessariam non habent sed libere sunt producta. Inclinator ad ea fuit Deus determinata ratione, sed non necessitatus.

Ex nihilo aliquid fieri ad fictiones refert Spinoza, de Emend. intell. p. 374. Sed reverá modi qui fiunt ex nihilo fiunt. Cum nulla sit modorum materia certe nec modus nec eius pars praeexistit, sed alius qui evanuit et cui hic successit.

Cabalistae videntur dicere materiam nec creari ob vilitatem essentiae nec existere posse, proinde vel nullam esse in universo materiam, vel spiritum et materiam unum idemque esse, ut habet Henricus Morus in thesibus Cabalisticis. Spinoza quoque negat ullam massam corpoream et materialem quae sit subiectum huius mundi a Deo creari potuisse, quia inquit ex qua divina potentia

uma coisa sem o qual [ela] não pode ser nem [mesmo] ser concebida; [o axioma] deve ser empregado em coisas necessárias ou em espécies, jamais em indivíduos ou em coisas contingentes. Pois os indivíduos não podem ser concebidos de maneira distinta. Disso decorre que não podem ter uma conexão necessária com Deus, mas [os indivíduos] são produzidos de maneira livre. Deus ficou inclinado a eles [aos indivíduos] por uma razão determinada, mas [Ele] não ficou necessitado.

Espinosa refere, no **Tratado da reforma do entendimento** (p. 374)¹²⁸, como ficção que algo possa ser feito a partir do nada. Mas, na verdade, os modos que se fazem são feitos a partir do nada. Como não seja nada a matéria dos modos, certamente nem um modo nem [qualquer] parte dele existia anteriormente, mas outro [modo] que desapareceu e ao qual este [novo modo] sucedeu.

Os cabalistas parecem dizer que a matéria nem pode ser criada por causa da vileza da essência, nem pode [sequer] existir; portanto, ou nenhuma matéria há no universo, ou espírito e matéria são uma só e mesma coisa, como sustenta Henrique Moro nas teses cabalistas. Espinosa nega que qualquer massa corpórea e material, que seja sujeito deste mundo, possa ter

¹²⁸ No **Tractatus de intellectus emendatione**, lemos no § 58: “*Sed, uti diximus, quo minus homines norunt Naturam, eo facilius multa possunt fingere; veluti, arbores loqui, homines in momento mutari in lapides, in fontes, apparere in speculis spectra, nihil fieri aliquid, etiam deos in bestias et homines mutari, ac infinita ejus generis alia.*” - Mas, como já dissemos, quanto menos os homens conhecem a natureza, tanto mais facilmente podem forjar numerosas ficções, tais como árvores falantes, homens transformados subitamente em pedras, em fontes, espectros que aparecem nos espelhos, o nada que se torna algo, deuses que se transformam em animais, em homens, e uma infinidade de outras coisas desse gênero.

creari potuerit dissentientes ignorant. Est aliquid in vis veri, sed credo non satis intellectum. Matéria reverá est, sed non substantia, cum sit aggregatum seu resultans ex substantiis: de matéria in quantum secunda seu massa loquor extensa quae minime homogoneum est corpus. Sed id quod homogoneum concipimus et materiam primam vocamus, id est aliquid incompletum cum sit mere potentiale. Substantia autem plenum est aliquid atque activum.

Spinosa putavit materiam vulgi non existere. Hinc saepe monet a Cartesio materiam male definiri per extensionem, Ep. 73, et extensionem male explicari per rem vilissimam quae debeat esse in loco divisibilis, de Emend. intell. p. 385, eo quod matéria debeat explicari per attributum quod aeternam et infinitam essentiam exprimit. Respondeo extensionem aut si mavis primam materiam nihil aliud esse indefinitam quamdam repetitionem rerum quatenus símiles sunt inter se, seu indiscernibiles; sed ut numerus supponit res numeratas, ita extensio res quae repetuntur, quibus praeter communia insunt propria. Haec propria accidentia faciunt limites magnitudinis figuraeque actuales, prius ante possibiles. Materia mere passiva est aliquid vilissimum, nempe carens omni virtute, sed tale consistit tantum vel in incompleto, vel in

sido criada por Deus, pois que, ele diz, os que discordam ignoram de que forma a divina potência poderia ter criado. Há nisto qualquer coisa de verdadeiro, mas acredito que não seja suficiente para o intelecto. Há, na verdade, matéria, mas não substância, visto que é um agregado ou um resultante a partir de [outras] substâncias; refiro-me à matéria enquanto [matéria] segunda ou massa extensa que de forma mínima é um corpo homogêneo. Mas aquilo que concebemos [como] homogêneo, a isso chamamos matéria prima, isto é, algo incompleto que seja meramente potencial. A substância, porém, é algo pleno e ainda ativo.

Espinosa supunha que a matéria do vulgo não existia. Por essa razão [*hinc*] frequentemente advertia que Descartes definira mal a matéria por extensão (Epíst. 73) e explicara mal a extensão por uma coisa muito indigna de consideração, que devia ser localmente [*in loco*] divisível¹²⁹, tanto que a matéria deva ser explicada pelo atributo que exprime a essência eterna e infinita. Respondo que a extensão ou, se preferir, a matéria prima nada mais é do que certa repetição indefinida de coisas, porquanto sejam semelhantes entre si, ou [mesmo] indiscerníveis; mas assim como o número supõe coisas numeradas¹³⁰, assim como a extensão [são] coisas que se repetem, entre os quais, além dos [acidentes] comuns, há [aqueles que são] próprios. Estes acidentes próprios tornam atuais

¹²⁹ *Tractatus de Intellectus emendatione*, § 87.

¹³⁰ Também poderia ser traduzido com *numeráveis*.

abstractione.

Spinoza (Eth. p. 1, coroll. prop. 13, et e schol. prop. 150, Nulla substantia ne corporea quidem divisibilis est. Hoc apud eum non mirum, quia ipsi non nisi unica est substantia: sed mihi id verum est, etsi infinitas substantias admittam, omnes enim apud me sunt indivisibiles seu *monades*.

Ait idem (Eth. p. 3, schol. prop. 2) quod mens et corpus eadem res sit duobus tantum modis expressa, et quod (Eth. p. 2, schol. prop. 7) et quod substantia cogitans et substanti extensa una eademque substantia sint quae iam sub cogitationis iam sub extensionis attributo cognoscitur. Et ibidem ait: haec quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur qui scilicet putarunt Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum et idem esse. Hoc male mea sententia. Mens et corpus non est idem, non magis quam principium actionis et

os limites da grandeza e da figura, antes mesmo de [os tornar] possíveis. A matéria meramente passiva é algo muito indigna de consideração, exatamente porque carente de toda virtude, mas tal [coisa] consiste somente ou no incompleto ou na abstração.

Espinoza [afirma¹³¹] que nenhuma substância nem mesmo corpórea é divisível. Isso, segundo ele, não é causa de admiração, pois que ele não [admite] mais que uma única substância; mas, para mim, isso é verdadeiro, ainda que eu admita [a existência de] infinitas substâncias, todas, com efeito, segundo meu sistema, são indivisíveis ou *mônadas*.

O mesmo [Espinoza] diz¹³² que a mente e o corpo são a mesma coisa só que expressa em dois modos [diversos]; e que¹³³ a substância pensante [*substantia cogitans*] e a substância extensa [*substantia extensa*] são uma só e mesma substância que são conhecidas seja pelo atributo do pensamento, seja da extensão. E no mesmo lugar [ainda] diz: parece que alguns hebreus viram essas coisas como que através de uma nuvem¹³⁴, os quais supuseram, naturalmente, que Deus, o intelecto de Deus, e as coisas por Ele

¹³¹ **Ética**, 1.^a parte, corolário da prop. 13 e escólio da prop. 15. No texto, Leibniz acrescenta esta nota: “Escólio, na verdade de grande importância, mas mais prolixo para que pudesse ser completado aqui na série [*in extenso*]. Isso só se dá quanto mais toca à realidade. ‘Não é menos absurdo propor que a substância corpórea seja composta de corpos ou de partes; do que [propor] que um corpo seja composto de superfícies, as superfícies de linhas, as linhas, finalmente, de pontos. Também todos os que sabem que há uma razão clara e infalível devem confessar isso, e, primeiramente, aqueles que negam que o nada possa manifestar-se.’”

¹³² **Ética**, 3.^a parte, escólio da prop. 2.

¹³³ **Ética**, 2.^a parte, escólio da prop. 7.

¹³⁴ Parece que Leibniz se está referindo aqui ao episódio da coluna de nuvem que manifestava a presença de Deus durante os eventos narrados no livro do Êxodo (vejam-se Êxodo XIII,21-22; Números XIV,14).

principium passionis. Substantia corporea habet animam et corpus organicum hoc est massa composita ex aliis substantiis; id verum est eandem substantiam cogitare et habere massam extensam sibi adunctam, sed minime ex ea consistere, cum nihil eorum non adimi possit, salva substantia. Praeterea omnis substantia percipit, sed non omnis substantia cogitat. Cogitatio revera set monadum, immo omnis perceptio, sed extensio est compositorum. Deum et res a Deo intellectas unum idemque non magis dici potest, quam mentem et res a mente perceptas idem esse. Autor putat Spinosam naturam communem assumisse, cui attributa cogitatio et extensio et eam esse *Spiritum*, sed nulla est spirituum extensio nisi sumas latius pro quodam animali subtili ut angeli a veteribus accipiebantur. Addit autor modos horum attributorum esse mentem et corpus. Sed qui quaeso, mens potest esse modus cogitationis cum sit cogitationis principium? Itaque potius mens esset attributu et cogitatio esset modificatio huius attributi. Mirum etiam quod Spinoza supra, de Emendatione intellectus, p. 385, negasse videtur extensionem esse divisibilem in partes et ex partibus compositam, quod nullum sensum recipit nisi forte velut spatium non esse rem divisibilem. Sed spatium et tempus sunt ordines rerum non res.

entendidas eram uma só e mesma coisa. Isto [tudo está] mal, a meu juízo¹³⁵. A mente e o corpo não são a mesma coisa, não mais que o princípio de ação e o princípio de paixão. A substância corpórea possui a alma e o corpo orgânico é uma massa composta de outras substâncias e é verdadeiro que a mesma substância pense e tenha uma massa extensa a si unida, mas de modo algum que ela [a substância] seja composta por ela [isto é, pela massa extensa], pois não se pode retirar nada deles, exceto a substância. Ademais, toda substância percebe, mas nem toda substância pensa. O pensamento [*cogitatio*], na verdade, é próprio das mônadas, ou melhor, toda percepção; mas a extensão é própria dos compostos. Não se pode dizer que Deus e as coisas entendidas por Deus [são] uma só e mesma coisa, [da mesma forma] que [se diz] que a mente e as coisas percebidas pela mente sejam a mesma coisa. O autor reputa que Espinosa tenha assumido uma natureza comum, a que estejam inerentes [*insint*] os atributos do pensamento [*cogitatio*] e da extensão [*extensio*] e que ela [a natureza] seja um *Espírito*, mas nenhuma extensão é própria dos espíritos, a não ser que assumas [a extensão] num sentido mais amplo, [como] por algum animal sutil que fora entendido pelos mais antigos como sendo um anjo. Acrescenta o autor que os modos destes atributos são a mente e o corpo. Mas, eu pergunto, que mente pode ser um modo do pensamento [*cogitatio*], sendo [ela mesma] o princípio do pensamento [*cogitatio*]?

¹³⁵ Lit.: Por minha sentença, isto [está] mal.

Assim, a mente seria principalmente um atributo e o pensamento seria a modificação desse atributo. É admirável que Espinosa [como já se viu] acima¹³⁶, pareça negar que a extensão seja divisível em partes e composta por partes, o que não tem nenhum sentido, a não ser, talvez, como o espaço [que] não é uma coisa divisível. Mas o espaço e o tempo são as ordens¹³⁷ das coisas, não coisas.

Recte ait autor Deum rerum omnium origines ex ipso invenisse, quemadmodum olim memini Jul. Scaligerum dicere res produci non ex potentia passiva materiae sed ex potentia activa Dei. Et hoc ergo de formis affirmo seu activis vel entelechiis.

De modo correto o autor diz que Deus encontrou as origens de todas as coisas por Ele mesmo, como por exemplo uma vez recordei que Júlio Escalígero¹³⁸ disse que as coisas se produzem não pela potência passiva, mas pela potência ativa de Deus. E isto eu o afirmo a partir das formas ativas ou [das] enteléquias¹³⁹.

Quod ait Spinoza (Eth. p. 1, prop. 34) Deum

Quando Espinosa diz¹⁴⁰ que Deus pela

¹³⁶ *In Tratado da reforma do Entendimento*, “*Quoad secundam fictionem, quam diximus esse simul attentionem sine assensu ad diversas ideas confusas, quae sunt diversarum rerum atque actionum in Natura existentium; vidimus etiam rem simplicissimam non posse fingi, sed intelligi, et etiam rem compositam, modo ad partes simplicissimas, ex quibus componitur, attendamus; imo nec ex ipsis ullas actiones, quae verae non sunt, nos posse fingere: Nam simul cogemur contemplari, quomodo et cur tale quid fiat*” - Quanto à segunda forma de ficção, que dissemos que provinha de uma atenção, sem assentimento, aplicada simultaneamente a diversas ideias confusas de coisas mais simples não pode ser objeto de ficção, mas somente entendida, assim como, aliás, uma coisa composta, contanto que estejamos atentos às partes mais simples de que é composta; mais ainda, não podemos, a partir delas, criar ficções de ações que não sejam verdadeiras; pois somos obrigados ao mesmo tempo a considerar como e por que tal coisa se produz.

¹³⁷ Sobre isto lemos no livro *A vida intelectual*, do P.e A.-D. Sertillanges (trad.: Roberto Mallet. Campinas, SP: Kírion, 2019): “A ordem do espírito deve corresponder à ordem das coisas, e já que o espírito não se instrui verdadeiramente senão investigando as causalidades, a ordem do espírito deve corresponder à ordem das causas” (p. 104).

¹³⁸ **Júlio César Escalígero** (*Giulio Cesare Scaligero* ou della Scala), cujo nome verdadeiro era Giulio Bordone (1484-1558) foi um escritor, filósofo e médico italiano. Era pai do humanista francês de origem italiana Joseph Justus Scaliger, também conhecido como Giuseppe Giusto Scaligero.

¹³⁹ **Enteléquia** (do grego ἐντελέχεια, de *en*, 'dentro' + *telos*, 'finalidade': *entelos*, 'finalidade interior' + *echein*, 'ter'), na filosofia aristotélica, é a realização plena e completa de uma tendência, potencialidade ou finalidade natural, concluindo um processo transformativo de todo e qualquer ser animado ou inanimado do universo. É o ser **em ato**, isto é, plenamente realizado, em oposição ao ser **em potência**.

¹⁴⁰ **Ética**, 1.^a parte, prop. 34.

eadem necessitate esse causam sui et omnium rerum (et Tractat. politic., p. 270, c. 2, n. 2), rerum potentiam esse potentiam Dei, non admitto. Deus necessario existit, sed res libere producit, et rerum potentia a Deo producta est, sed a divina protentia diversa est, et res operantur ipse, etsi vires agendi acceperint.

Ait Spinosam, Ep. 21: Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus reliquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere cum omnibus antiquis Hebraeis quantum ex quibusdam traditionibus tametsi omnibus modis adulteratis, concipere licet. Ego putem omnis esse in Deo non ut partem in toto, nec ut accidens in subiecto, sed ut locum in locato, sed locum spiritualemente seu sustentantem, non ut locum commensuratum seu condivisum, nempe ita ut Deus est immensus seu ubique; adestque orbis: itaque omnis in ipso; est enim ubi sunt res et ubi non sunt, et manet cum discedunt et iam fuit ubi accedunt.

própria necessidade é a causa de Si mesmo¹⁴¹ e de todas as coisas¹⁴² (e o **Tratado político** cap. 2, n.º 2¹⁴³), que a potência das coisas é a potência de Deus, isso eu não admito. Deus existe necessariamente, mas produz as coisas livremente, e a potência das coisas é produzida por Deus, mas a divina potência é diversa, e as coisas atuam elas mesmas, ainda que tenham recebido forças de ação [*vires agendi*].

Diz Espinosa, na Epístola 21, que todas as coisas estão em Deus e em Deus se movem; afirmo com Paulo e talvez ainda com todos os demais¹⁴⁴ filósofos, é possível de outro modo, ousaria dizer ainda com todos os antigos hebreus que é possível conceber certas tradições, conquanto [estejam] adulteradas de todos os modos [possíveis]. Eu pensaria que todas as coisas estariam em Deus não como a parte no todo, nem como o acidente no sujeito; mas como o lugar no localizado¹⁴⁵ ou como um lugar espiritual ou sustentador, e não como um lugar mensurável ou divisível, mas, justamente, assim como Deus é imenso ou ubíquo; e o mundo está presente: portanto, tudo está n'Ele; Ele está, com efeito, onde estão as coisas e onde elas não estão,

¹⁴¹ Pela proposição 11.

¹⁴² Pela proposição 16 e seu corolário.

¹⁴³ Ver SPINOZA, Benedictus. **Tratado político**. Trad.: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 11-12.

¹⁴⁴ Leibniz ao citar Espinosa usa o termo *reliquis philosophis*, que traduzimos por *demais filósofos*; Espinosa, contudo, usa *antiquis philosophis*, isto é, *os antigos filósofos*.

¹⁴⁵ Uma outra alternativa para traduzir a frase *sed ut locum in locato* seria associá-la aos desenvolvimentos alcançados por Leibniz em sua *analisi situs*, mantendo que a situação está no situado e não existe fora dele, como o evidencia o §47 da *Quinta carta* que Leibniz enviou ao discípulo de Newton, Samuel Clarke. Trata-se também de uma reafirmação da célebre tese leibniziana segundo a qual os acidentes não passeiam fora da substância, tal como está estabelecido no §7 da *Monadologia*. Gostaríamos de indicar aqui o seguinte capítulo de *Mônada e ainda uma vez substância individual*, no qual este tema foi tratado, *Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke*.

e permanece quando estas fenecem e Ele já esteve aonde elas ainda chegarão.

Autor: Quod Deus alia mediate, alia immediate produxerit Cabalistarum concursus sententia est. Hinc subinde eloquitor de principiatio quodam primo quod Deus immediate ex se effluere fecerit, et quo mediante caetera in seriem et ordeimem sunt producta idque variis nominibus salutare solent gratia ex: Adam Cadmon, Messias, Christus, Λόγος, verbum, primogenitus, homo primus, homo caelestis, dux, pastor, mediator, etc. Rationem asserti alias reddam. Rem ipsam agnovit Spinosa ut praeter nomen nil desiderare possis. Sequitur inquit, Eth. p. 1, schol. prop. 28: Secundo quod Deus non potest proprie dici causa remota rerum singularium, nisi forte ea de causa ut scilicet eas ab iis quas immediate produxi vel potius quae ex absoluta eius natura sequuntur, distinguamus. Qualia autem sint illa quae ex absoluta Dei natura sequi dicuntur sic explicavit: prop. 21. Omnia quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt. Haec autor ex Spinosa quae omni fundamento carent. Deus nullam creaturam infinitam producit neque ab ulla argumento ostendi potest nec assignari potest in quo ea differat ab ipso.

O autor [diz] que esta sentença: Deus produziu algumas coisas mediatamente e outras imediatamente, está concorde com os cabalistas. Daqui se trata sucessivamente sobre algum primeiro exórdio [*de principiatio quodam primo*] que Deus fizera emanar [*effluere*] de Si mesmo, e mediante isso, as outras coisas foram produzidas em série e em ordem; e isto soem [os cabalistas?] proclamar através de vários nomes: Adão Cadmon, Messias, Cristo, Λόγος [*Lógos - Verbo*], Verbo, primogênito, primeiro homem, homem celeste, condutor, pastor, mediador etc. Darei [noutro lugar] a razão desta asserção. Espinosa conheceu a coisa mesma para que não possas desejar nada para além do nome [somente]. Segue dizendo¹⁴⁶, em segundo lugar, que Deus não pode propriamente ser dito a causa primeira das coisas singulares, a não ser talvez para que distingamos, por essa razão, aquelas coisas das que produziu imediatamente ou, antes, que decorrem [*sequuntur*] de Sua absoluta natureza. Quais sejam, contudo, as que se dizem ter decorrido [*sequi*] da natureza absoluta de Deus, assim explicou¹⁴⁷: Todas as coisas que decorrem [*sequuntur*] da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deveriam existir para sempre e infinitamente, ou, por causa desse mesmo atributo, serem elas mesmas eternas e infinitas. Estas [proposições recolhidas] de

¹⁴⁶ *Ética*, 1.^a parte, escólio da prop. 28.

¹⁴⁷ *Id. ibid.*, prop. 24.

Espinosa que o autor [apresenta] carecem de qualquer fundamento. Deus não produziu nenhuma criatura infinita, nem se pode demonstrar [isso] por nenhum argumento, nem se pode apontar em que ela seja diferente disso.

Nam quod sibi imaginatur Spinoza ex quovis attributo peculiarem prodire infinitam rem, ex extensione infinitum quoddam [extensum], ex cogitatione infinitum quemdam intellectum, oritur ex varia imaginatione de divinis quibusdam attributis heterogeneis velot cogitatione et extensione, et innumeris aliis fortasse. Nam revera extensio non est attributum per se cum non sit nisi repetitio percipientium.

De fato, Espinosa imagina para si mesmo que uma coisa peculiar infinita procede de algum atributo [qualquer]: da extensão [procede] algum infinito [extenso¹⁴⁸]; do pensamento [cogitatio] [procede] algum intelecto infinito, [estes atributos] nascem a partir da variada imaginação sobre alguns atributos divinos heterogêneos como o pensamento e a extensão, e talvez inúmeros outros. Assim, na verdade, a extensão não é um atributo per se, uma vez que não é senão a repetição das percepções [percipientium].

Extensum infinitum non nisi imaginarium est. Cogitans infinitum est ipse Deus. Necessaria et quae ex infinita Dei natura sequuntur, sunt aeternae veritates. Creatura particularis ab alia producitur, at haec rursus ab alia. Sic ergo non concipiendo veniretur ad Deum si progressus in infinitum fingeretur, et tamen revera non ultima minus quam alia anterior a Deo pendet

O infinito extenso não é senão [algo] imaginário. O pensador infinito [cogitans infinitum] é o próprio Deus. As coisas necessárias e que decorrem [sequuntur] da natureza infinita de Deus são as verdades eternas. Uma criatura particular é produzida por alguma outra, e esta, por sua vez, [é produzida] por outra. Pensando dessa forma, portanto, não se chegará a Deus se se produzir um progresso

¹⁴⁸ O texto reportado por Foucher de Careil nesta parte é confuso, nele lemos *ex extensione infinitum quoddam extensione*, esta derradeira palavra não tem qualquer razão de ser, parece que alguém transcreveu alguma coisa errada aí. Resolvemos usar a forma que Leibniz anota no parágrafo seguinte: *Extensum infinitum non nisi imaginarium est*, que parece estar relacionada a esta parte corrompida no texto de Careil. Nossa opção está respaldada pela sentença seguinte *ex cogitatione infinitum quemdam intellectum*, pois vê-se que o ponto de partida e o ponto de chegada estão semanticamente relacionados: *pensamento > intelecto*, assim *extensão > extenso*. No texto latino optamos por fazer a substituição entre colchetes, até que possamos ter acesso ao texto que será disponibilizado pelo *Leibniz archiv*.

ao infinito [*in infinitum*]; e, todavia, de fato, a última [criatura] não é menos dependente de Deus do que aquela que lhe é anterior.

Ait Tatianus in oratione ad Graecos spiritum inesse stellis angelis stirpibus aquis hominibus et quamvis unus et idem sit, differentias in se habet. Sed hanc ego doctrinam minus probo. Est error de anima mundi per idem diffusa et quae instar aeris in organis pneumaticis pro diversis fistulis diversos sonos facit: ita fracta fistula cessabit illic anima redibitque in animam mundi. Des sciendum est tot esse substantias incorporeas, vel si mavis animas, quot sunt machinae organicae naturales. Sed quod ait Spinosa, Eth. p. 2, schol. prop. 13: Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt, alia mirabili sententia nititur, nam, inquit, cuiusque rei datur necessario idea in Deo cuius Deus est causa eodem modo ac humani corporis idea. Sed plane ab omni specie rationis alienum est animam esse ideam. Ideae sunt aliquid mere abstractum ut numeri et figurae nec agere possunt. Ideae sunt abstractae et universales: idea animalis est possibilitas, et illusio est animas immortales dicere, quia ideae sunt aeternae, quasi globi anima aeterna diceretur quia idea sphaerici corporis aeterna est. Anima non est idea, sed fons innumerabilium idearum. Habet enim praeter ideam praesentem activum aliquid seu productionem novarum idearum. At secundum Spinsam quovis momento

Taciano diz no seu **Discurso aos gregos** que há algum espírito¹⁴⁹ para as estrelas, os anjos, as plantas, as águas, os homens e ainda que seja um só e mesmo [espírito], possui em si diferenças. Mas eu não aprovo de maneira alguma esta doutrina. Existe o erro a respeito de que a alma do mundo estaria difundida por igual e que, à semelhança do ar nos órgãos respiratórios produz sons diversos de acordo com a diversidade de flautas. De modo que, se a flauta se quebrar ali cessará a alma¹⁵⁰ [que] voltará para a alma do mundo. No entanto, deve-se saber que há tantas substâncias incorpóreas (ou se preferir *almas*), quantas forem as máquinas orgânicas naturais. Mas aquilo que diz Espinosa¹⁵¹: Todas as coisas, se bem que em diversos graus, são animadas; outras coisas baseiam-se em uma razão miraculosa, pois, [como] afirma: surge uma ideia de alguma coisa em Deus necessariamente, [e] cuja causa seja Deus do mesmo modo que a ideia do corpo humano. Mas, sem nenhuma dúvida, distante de qualquer aparência de razão é estranho [afirmar] que a alma é uma ideia. As ideias são algo meramente abstrato tal como o número e as figuras e tampouco podem agir. As ideias são

¹⁴⁹ No texto latino reportado por Foucher de Careil, lemos *spiritus*, mas a construção *Ait Tatianus* exige acusativo com infinitivo, por isso corrigimos o temos para *spiritum*.

¹⁵⁰ A palavra latina *alma* possui mais sentido que em português, um deles é o de *sopro, vento, ar*. Leibniz aqui faz um jogo de palavras para relacionar a *anima mundi* com a *anima* que produz o som na flauta, que optamos por manter na tradução.

¹⁵¹ **Ética**, 2.^a parte, escólio da prop. 13.

alia erit anima quia mutato corpore alia est corporis idea. Hinc non mirum si creaturas pro modificationibus evanidis habet. Anima ergo est aliquid vitale seu continens vim activam.

abstratas e universais: a ideia de um animal qualquer é uma possibilidade, e é uma ilusão dizer que as almas são imortais, porquanto as ideias sejam eternas, é quase como se dissesse que a alma de um globo é eterna, porquanto a ideia de um corpo esférico seja eterna. A alma não é uma ideia, mas sim a fonte de inumeráveis ideias. De fato, ela tem, além da ideia presente, algo ativo ou produtor de novas ideias. Mas, segundo Espinosa, em algum momento a alma será outra, pois que, quando o corpo mudar, haverá outra ideia de corpo. Daqui não é de admirar-se se ele dispuser as criaturas, segundo modificações efêmeras. A alma, portanto, é algo vital ou que contém uma força ativa.

Ait Spinoza, Eth., p. 1, prop. 16: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent. Sententia falsissima et idem est hic error cum eo quem Cartesius insinuavit, materiam successive omnes formas suscipere. Spinoza incipit ubi Cartesius desinit: *in naturalismo*. Idem male, Ep. 58, mundum divinae naturae effectum esse, etsi pene addat non esse factum fortuita. Datur medium inter necessaria et fortuita, nempe liberum. Mundus est effectus Dei voluntarius sed ob rationes inclinantes seu praevalentes. Et licet fingeretur mundus perpetuus, tamen necessarius non foret. Potuisset Deus aut non aut aliter creare, sed non erat facturus. Putat, Ep. 49, Deum ea necessitate mundum producere qua se intelligit. Sed respondendum est multis modis res

Espinosa afirma¹⁵² que, por uma necessidade da divina natureza, os infinitos devem derivar de infinitos modos (isto é, tudo aquilo que pode ficar debaixo [do juízo] de um intelecto infinito). [Esta é] uma opinião de todo falsa e o mesmo vale para este erro que Descartes insinuou, [a saber,] que a matéria, sucessivamente, recebera todas as formas. Espinosa começa onde Descartes parou: *no naturalismo*. Isto também está mau (**Epist.** 58): o mundo é um efeito da natureza divina, mesmo que quase acrescente que isso não é um fato devido ao acaso [*fortuita*]. Há um meio entre as coisas necessárias e fortuitas, justamente aquilo que é livre. O mundo é um efeito voluntário de Deus, mas por causa de razões inclinantes e prevalentes. E à medida que se imagine que o

¹⁵² **Ética**, 1.^a parte, prop. 16.

esse possibile, at ut se non intelligeret, impossibile erat. Spinoza porro ait, Eth. p.1, schol. prop. 17, Scio plures esse qui putant se demonstrare posse ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere nihil enim perfectius agnoscere se aiunt quod Deo tribuere possunt quam id quod in nobis summa perfectio est... [Porro tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere ut existant; nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquit, quae in eius intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare.] Ideo maluerunt deum ad omnia indifferenter statuere nec aliud creantem praeter id quod absoluta quadam voluntate statuit creare. Verum ego me satis clare ostendisse puto [vide pro. 16] a summa Dei potentia [sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi (ut supra)] omnia eadem necessitate sequi, eodem modo ut ex natura trianguli [ab aeterno et in aeternum] sequitur eius tres angulos aequari duobus rectis. Ex initio horum verborum patet Spinosam Deo non tribuere intellectum et voluntatem. Recte negat Deum esse indifferenter et absoluta voluntate aliquid statuentem: statuit voluntate rationibus innixa. Res ex Deo sequi, ut proprietates ex triangulo, nullo argumento comprobatur neque analogia est inter essentias et res existentes.

mundo seja perpétuo, ele já não seria mais necessário. Deus poderia criar de alguma outra forma, ou mesmo não criar, mas Ele não haveria de fazer. Ele supõe (Epíst, 49) que Deus produziu o mundo com a mesma necessidade com a qual Ele mesmo Se entende. Mas deve-se responder que há coisas possíveis de muitas maneiras diferentes, mas que Ele não Se entendesse é algo impossível. Espinosa diz a seguir¹⁵³: “Sei que há muitos que se supõem capazes de demonstrar que o intelecto sumo e a vontade livre pertencem à natureza de Deus, pois dizem que não conhecem nada de mais perfeito que possa atribuir-se a Deus a não ser o que é em nós a suprema perfeição. [Além disso, embora concebam Deus sendo em ato sumamente inteligente, nem por isso supõem que Ele possa tornar existente tudo o que o Seu intelecto abrange, por julgarem que desta maneira se destruiria o poder de Deus. Se, dizem, tivesse criado tudo o que existe no seu intelecto, nesse caso não teria podido criar nada mais, o que creem repugnar à onipotência de Deus.] E, por isso, preferiram admitir um Deus indiferente a tudo e não criando senão o que decretou criar por uma espécie de vontade absoluta. Tenho, porém, para mim que demonstrei assaz claramente [vide propos. 16 que do sumo poder de Deus, [ou, por outras palavras, da Sua natureza infinita, dimanada necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma infinidade (como acima: [de coisas numa infinidade de modos]]]

¹⁵³ *Ética*, 1.^a parte, Escólio da prop. 17. As partes que aparecem entre colchetes são do texto de Espinosa, mas foram omitidas por Leibniz em sua transcrição.

tudo dimanar com a mesma necessidade; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta [de toda a eternidade e para a eternidade] que os seus três ângulos são iguais a dois retos.” Desde o início destas palavras fica evidente que Espinosa não atribui a Deus intelecto e vontade. Corretamente ele nega que Deus seja indiferente e que decreta alguma coisa por uma vontade absoluta; estabeleceu [tudo isso] por uma vontade apoiada sobre coisas razoáveis. As coisas dimanam de Deus, como as propriedades dimanam do triângulo, não se pode comprovar por nenhum argumento nem é uma analogia entre as essências e as coisas existentes.

Idem schol. ad prop. 17 vult intellectum et voluntatem Dei cum nostro solum nomine convenire, nam nostrum esse posteriorem rebus, Dei priorem, sed hinc non sequitur solo nomine convenire. Alibi tamen dicit cogitationem esse attributum Dei et ad illam referendos particulares cogitandi modos. Eth. p. 2, prop. 1. Sed tunc putat autor eum loqui de verbo Dei externo quod, Eth. p. 5, mens nostra pars intellectus infiniti.

A mesma coisa no escólio da proposição 17: ele quer que o intelecto e a vontade de Deus só concordem com o nosso no nome, pois o nosso seria posterior às coisas, [ao passo que o] de Deus [é] anterior, mas daqui não decorre que só concordem no nome. Noutra lugar, contudo, ele diz que o pensamento [*cogitatio*] é um atributo de Deus e que a esse pensamento devem se referir os modos particulares do ato de pensar [*cogitandi*]¹⁵⁴. Mas, então, o autor pensa que ele esteja falando da palavra externa de Deus, pois [Espinosa diz]¹⁵⁵ que nossa mente é uma parte do intelecto infinito.

Mentem humanam ait Spinoza (Eth. p. 5, prop. 23, demonstr.), non posse cum corpore

Espinosa diz¹⁵⁶ que a mente [alma] humana não poderia ser absolutamente destruída

¹⁵⁴ *Ética*, 2.^a parte, prop. 1.

¹⁵⁵ *Ética*, 5.^a parte, escólio da prop. 40

¹⁵⁶ *Ética*, 5.^a parte, prop. 23, demonstração.

absolute destrui, sed eius aliquid remanere quod aeternum est: id autem ad tempus non referri adeoque durationem inquit menti nisi durante corpore non tribuimus. Et in schol. subseq. ait, Est haec idea, quae corpus essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est, etc. Haec illusoria esse oportet. Haec idea est qualis figura sphaerae cuius aeternitas nihil praeiudicat existentiam, cum sit ipsa possibilitas idealis sphaerae. Itaque nihil est quod dicitur mentem nostram quatenus corpus sub aeternitatis specie involvit aeternam esse, pariterque aeterna erit quia aeternas veritates de triangulo intelligit. Mens nostra non durat nec tempus refertur ultra actualement existentiam. Ita Spinoza d. l. qui eam cum corpore perire putat quia iudicavit ipsum corpus unicum semper manere etsi transformetur.

Addit autor: quod mentes in alia et alia corpora migrent varias domos et habitacula aeternitatis nusquam a Spinoza diserte proditum lego, inferri tamen ex eius sententia posset. Sed errat noster. Eadem anima Spinosae non potest esse idea corporis alterius ut figura sphaerae non est figura cylindri. Spinosae anima adeo fugax est, ut

com o corpo, mas que algo dela permanece, pois é eterno. Isso, no entanto, não se refere ao tempo como ele diz: “Não atribuímos à mente [alma] duração senão enquanto dura no corpo”. E diz no escólio seguinte: “Essa ideia que exprime a essência do corpo, do ponto de vista da eternidade, é um certo modo de pensar, que pertence à essência da mente [alma] e que é necessariamente eterno etc”. Essas coisas devem ser ilusórias. Essa ideia é como a figura da esfera cuja eternidade em nada prejudica a existência, pois ela mesma [a esfera real] é a possibilidade da esfera ideal. Assim, não há com dizer que nossa mente [alma], à medida que envolva o corpo do ponto de vista da eternidade, seja eterna; em igual medida, seria eterna por entender as verdades eternas sobre o triângulo. Nossa mente [alma] não dura nem se refere ao tempo para além da existência atual do corpo¹⁵⁷. Assim, Espinoza diz: quem pensa que ela pereça juntamente com o corpo¹⁵⁸, pois ele mesmo julgou que um único corpo permanece ainda que seja transformado.

Acrescenta [ainda] o autor: que as mentes [almas] migrem para outros e outros corpos [por] várias mansões e habitações da eternidade não li que Espinoza tivesse jamais claramente proferido [isso]; no entanto, pode ser deduzido a partir de sua sentença. Mas nosso autor está errado. A mesma alma para Espinoza não pode ser a ideia

¹⁵⁷ Espinoza no fim do escólio da prop. 23 da 5.^a parte diz: “Logo, pode dizer-se que a nossa alma dura e que a sua existência é definida por um determinado tempo só na medida em que envolve a existência atual do corpo”.

¹⁵⁸ **Ética**, 5.^a parte, escólio da prop. 39. Aqui Espinoza afirma que na alma há alguma coisa que perece junto com o corpo, mas que algo há que permanece.

nec ad momentum existat, nam et corpus idea manet. Spinoza, Eth. p. 5, prop. 21, ait memoriam et imaginationem cum corpore evanescere. Sed ego censeo semper aliquam imaginationem et memoriam manere et sine illis animam nullam fore. Neque putandum est mentem existere sine sensu seu anima. Ratio sine imaginatione et memoria est consequentia sine praemissis. Aristoteles etiam putavit durare *νοῦν*, mentem, seu intellectum agentem, non anima. Sed ipsa etiam anima agit et mens patitur.

Ait Spinoza (Tr. de Emendat. intell. 384), veteres numquam quod sciam conceperunt uti nos hic animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod *automa* (voluit dicere automaton) spirituale. Hoc autor de sola anima non de mente interpretatur, et animam agere secundum leges motus et causas externas. Deerrarunt ambo, animam dico sponte agere et tamen ut automaton spirituale, idque et de mente esse verum. Non animam minus quam mentem ab exteriorum impulsibus immunem esse et non animam magis quam mentem determinate agere, ut in corporibus omnia fiunt per motus secundum leges potentiae, ita in anima omnia fiunt per conatus, seu desideria secundum leges boni. Consentiant duo regna. Interim verum est quaedam

de um outro corpo assim como a figura de uma esfera não é a figura de um cilindro. A alma para Espinosa é especialmente fugaz, que não existe sequer por um breve momento, pois o corpo também é uma ideia. Espinosa¹⁵⁹ diz que a memória e a imaginação desaparecem com o corpo. Mas eu considero que sempre permanece alguma imaginação e memória e sem elas nenhuma alma teria existido. Nem se deve pensar que a mente exista sem a sensação ou sem a alma. Uma razão sem imaginação e memória é como uma consequência sem premissas. Aristóteles também pensava que era o *νοῦν*, [*nun*, isto é] a mente ou o intelecto agente, que permanecia, não a alma. Mas a própria alma atua e a mente padece.

Diz Espinosa¹⁶⁰ que os antigos nunca, que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas e como algum *automa* [ele queria dizer autômato] espiritual. Isso o autor interpreta somente da alma, não da mente e ainda [afirma] que a alma age segundo leis de movimento e causas externas. Ambos erraram, eu sustento que a alma age espontaneamente e, apesar disso, [age] como um autômato espiritual, e que isso é a verdade a respeito da mente. [Sustento ainda] que a alma não é menos imune aos impulsos externos do que a mente e [ainda] que a alma age mais determinadamente do que a mente, como nos corpos todas as coisas se fazem por movimento segundo as leis da potência,

¹⁵⁹ *Ética*, 5.^a parte, prop. 21.

¹⁶⁰ *Tratado da Reforma do entendimento*, § 85.

in anima sic esse ut non nisi per externa adaequate explicari possint et eatenus anima obnoxia est externis, non influxu physico sed, ut sic dicam, morali, quatenus nempe Deus in condenda mente magis ad alia quam ipsam respexit. Nam ipse in unoquoque condendo et conservando respicit ad alia omnia.

Voluntatem autem male appellat conatum cuiusque rei persistendi in esse suo. Voluntas enim ad specialiora, modumque existendi perfectiorem tendit. Conatum male ait ipsam esse essentiam, cum essentia sit semper eadem, conatus vero variant. Affirmationem esse conatum mentis perseverandi in esse suo, et est conservandi ideas suas, non admitto. Habemus hunc conatum etiam cum nil affirmamus. Praeterea apud Spinosam mens est idea, non habet ideas. Male etiam putat affirmationem et negationem esse volitionem, cum tamen haec praeterea rationem boni involvat.

assim na alma todas as coisas se fazem através do esforço, ou por desejos segundo as leis do bem. Dois reinos estão de acordo. No entanto, é verdade que há algo na alma que não pode ser tão adequadamente explicado a não ser por coisas externas e até onde a alma está submetida a coisas externas, não por impulso físico, mas, por assim dizer, moral, porquanto Deus, de fato, quando criou a mente, olhou mais para as outras coisas do que para ela mesma. De fato, Ele ao criar e conservar cada coisa olhou para todas as outras coisas.

[Nosso] autor chama erradamente de vontade ao esforço [*conatum*] de qualquer coisa em persistir em seu [próprio] ser. A vontade tende, com efeito, a coisas mais especiais e a um modo perfeito de existir. Ele disse erradamente que o esforço é a própria essência, visto que a essência é sempre a mesma, ao passo que o esforço varie. Não admito a afirmação de que é o esforço da mente em perseverar em seu [próprio] ser, quer dizer, de conservar suas ideias. Temos esse mesmo esforço ainda quando nada afirmamos. Ademais, segundo Espinosa, a mente é uma ideia, não tem ideias. Ainda aqui pensa erradamente que a afirmação e a negação são uma volição, e esta envolva, ademais, uma razão do bem.

Spinoza (Ep. 2, Oldenb.) voluntatem ait differre ab hac vel illa volitione, ut albedinem ab hoc vel illo albo: itaque voluntatem non esse causam volitionis ut humanitas non est causa Petri et Pauli. Causa igitur alia egent volitiones particulares. Voluntas est tantum ens rationis. Haec Spinoza. - Sed voluntatem nos accipimus pro potentia volendi, cuius exercitium est volitio. Ergo utique per voluntatem volumus, sed verum est aliis causis specialibus opus esse ad determinandam voluntatem, nempe ut certam producat volitionem. Certo modo modificanda est. Voluntas ergo ad volitiones non se habet ut species vel speciei abstractum ad individua. Errores non sunt liberi nec actus voluntatis, etsi saepe per liberas actiones ad errores nostros concurramus.

Dein Spinoza (Tract. polit., c. 2 n.º 6) «Homines inquit in natura velut imperium in imperio (*Malcuth in Malcuth* addit autor) concipiunt. Nam mentem humanam a nullis causis naturalibus statuunt produci sed a Deo immediate creari a reliquis rebus adeo independentem ut absolutam potestatem habeat se determinandi et ratione recte utendi. Sed experientia satis superque

Espinoza¹⁶¹ diz que a vontade difere desta ou daquela volição, tal como a brancura [defere] deste ou daquele branco; de modo que a vontade não é a causa da volição, assim como a humanidade não pode ser a causa de Pedro ou Paulo. As volições particulares, pois, carecem dalguma outra causa. A vontade é tão só um ente de razão. Estas coisas são de Espinoza. Mas nós tomamos a vontade pela potência do querer¹⁶², cujo exercício é a volição. De toda forma, portanto, nós queremos através da vontade, mas é verdade que são necessárias outras causas especiais para determinar a vontade, para que, evidentemente, produza uma certa volição. Deve ser modificada de um modo preciso. A vontade, portanto, não está para as volições assim como a espécie ou a abstração da espécie para as coisas individuais. Nem os erros nem o ato de vontade são livres, ainda que concorramos para nossos erros através de ações livres.

Finalmente, Espinoza diz que «concebem os homens na natureza como um império dentro de um império (*Malcuth in Malcuth*, acrescenta o autor). Julgam, com efeito, que a alma humana, longe de ser produzida por causas naturais, é imediatamente criada por Deus, e independente das demais coisas, a tal ponto que tem poder absoluto para se determinar a si

¹⁶¹ Na carta 2 a Oldenburg, escrita provavelmente em setembro de 1661, Espinoza abre a carta explicando sua visão sobre Deus e Seus atributos que devem ser infinitos; demonstra os erros que ele vê em Descartes e Bacon sobre a percepção da alma humana; por fim, aduz o argumento que Leibniz nos apresenta a seguir. Cf. SPINOZA. **Obras completas**, vol. II. Trad.: J. Guinsburg & Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 29-32. (V. também: Coleção Os Pensadores: SPINOSA. **Correspondência**. Trad.: Marilena Chauí. 3.ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.367-8.)

¹⁶² Aqui poderia ser também *potência volitiva*, mas optamos por *potência do querer* por parecer-nos mais fiel ao texto leibniziano.

ostendit, quod in nostra potestate non magis sit mentem sanam quam corpus sanum habere.» Haec ille. - Mea sententia quaelibet substantia est imperium in imperio, sed exacte rebus caeteris conspirans: nullum ab alio quocumque praeter Deum influxum accipit, sed tamen ab aliis omnibus sed per Deum autorem dependet: immediate a Deo prodit, et tamen aliis rebus consentanea producitur: caeterum non omnia sunt aequae in nostra potestate. Nam magis huc vel illuc inclinamur. Malcuth seu regnum Dei nec divinam nec humanam libertatem tollit, sed indifferentiam aequilibrum quam statuunt, qui rationes actionum suarum, quas non intelligunt, nullas esse putant.

Spinosa putat mentem valde firmari si quae fiunt necessario fieri intelligat: sed hoc coactu patientis animum contentum non reddit, neque ideo minus malum suum sentit. Felix est si intelligat bonum ex malo sequi et quae fiunt nobis optima esse, si sapimus.

Ex his etiam intelligitur quae Spinosa de amore Dei intellectuali habeat (Eth. p. 5⁹¹, prop. 28), nonnisi ad populum phaleras esse cum in Deo

mesma e para usar retamente a razão. Mas a experiência ensina mais que suficientemente que não está em nosso poder ter uma alma sã mais que um corpo são». Diz ele estas coisas. Na minha opinião, qualquer substância é um império dentro de um império, mas concordando exatamente com as outras coisas; nada recebe algum influxo de algum outro que não Deus, mas, todavia, depende de todas as outras coisas, no entanto, através de Deus [seu] autor; sai imediatamente de Deus, e contudo é produzida conforme a outras coisas; ademais, nem todas as coisas estão igualmente sob nosso poder. Pois nós somos mais inclinados para aqui ou para ali. A Malchuth ou o Reino de Deus não tira a liberdade nem divina nem humana, mas a indiferença do equilíbrio que estabelecem, aqueles que, não entendendo as razões de suas ações, supõem que elas nada sejam.

Espinosa pensa que a mente muito se firma se entenda as coisas, que acontecem, aconteçam necessariamente; mas isto, por coação, não torna o espírito do paciente mais contente, nem, por isso, sente menos o seu próprio mal. Será feliz se entender que o bem decorre do mal e se compreendermos que as coisas que acontecem são as melhores para nós.

Destas coisas também se entendem as coisas que Espinosa entende sobre o amor intelectual de Deus, exceto se for para engano

⁹¹ Aqui, no texto latino de Leibniz, indicou-se a parte 4.^a da *Ética*, mas, é na parte 5.^a onde se trata do amor intelectual. [N. do T.]

omnia bona malaque indiscriminatim necessario producente nihil est amabile, verus Dei amor fundatur non in necessitate sed bonitate.

Spinoza (De Emend. intell., p. 388) ait rerum particularium id est talium quarum existentia nullam habet connexionem cum earum essentia quaeque proinde aeternae veritates non sunt, nullam dari scientiam, sed tantum experientiam. Haec pugnat cum iis quae alibi dixerat, omnia necessaria esse, omnia necessario fluere ex divina essentia. Idem (p. 2 Eth. schol. prop. 10), oppugnat eos, qui naturam Dei ad essentiam rerum creaturarum, spectare aiunt et tamen alibi statuerat res sine Deo nec esse nec concipi et ex ipso necessario oriri. (Part. 1, Eth. prop. 21.) Contendit causa ea finita et temporalia a causa infinita immediate non produci, sed (pro. 28) produci ab aliis singularibus et finitis, sed quomodo ergo tandem a Deo oriuntur? Nam nec mediate ab eo oriuntur hoc modo quia numquam ad ea pervenietur, quae non similiter ab alio finito. Non igitur dici potest Deum mediantibus causis secundis agere, nisi producit causas secundas. Dicendum ergo potius Deum producere substantias non earum actiones ad quas solum concurrunt.

quando nada seja amável em Deus, produzindo por necessidade todas as coisas boas e más indiscriminadamente, o verdadeiro amor de Deus está fundado não na necessidade, mas na bondade.

Espinosa¹⁶³ diz que não se dá o conhecimento, mas tão só a experiência das coisas particulares, quer dizer, semelhantes cuja existência não tenha nenhuma conexão com qualquer essência delas, pois que não são verdades eternas. Isso vai de encontro ao que dissera alhures: todas as coisas são necessárias, tudo flui necessariamente a partir da divina essência. O mesmo confuta¹⁶⁴ aqueles que dizem que a natureza de Deus diz respeito à essência das coisas criadas e ainda alhures disse que as coisas sem Deus nem poderiam existir nem serem concebidas e que necessariamente nascem a partir d'Ele¹⁶⁵. Sustenta que aquelas coisas finitas e temporais não podem ser produzidas imediatamente por uma causa infinita, mas¹⁶⁶ são produzidas por outras [coisas] singulares e finitas, no entanto, como, portanto, originam-se de Deus? Porquanto nem mediatamente nascem d'Ele, deste modo; porque nunca se chegará a elas, que [são produzidas] não da mesma forma [senão] por outro finito. Portanto, não se poderá dizer que Deus aja através de causas segundas, senão que produz as causas segundas. Digo, pois, melhor: Deus produz as substâncias, [mas]

¹⁶³ **Tratado da Reforma do Entendimento**, § 100.

¹⁶⁴ **Ética**, 2.^a parte, escólio da proposição 10.

¹⁶⁵ **Ética**, 1.^a parte, proposição 21.

¹⁶⁶ **Ética**, 1.^a parte, proposição 28.

não as ações delas, para as quais somente concorre.

Autor incommoda Cabalae non aliter excusat § 5, quam quod sint omni philosophiae communia, etiam Aristotelicae et Cartesianae, et ideo etiam Cabalisticis doceri posse. Allegat deinde quod Aristoteles creationem et providentiam neget, unam intelligentiam in tota specie humana statuatur, Cartesius causas finales tollat. Putat autor (Scholium) in Academiis Aristotelem doceri iussisse.

Putat autor veteres voluisse ut philosophia in scholiis doceretur quae possit a Theologis corrigi et impugnari, ne quis per omnimodam Theologiae cum philosophia conpirationem seductione diaboli (si displicet, autor irridens loquitur) per omnimodam Theologiae cum philosophia conpirationem in hanc cogitationem incidat, Religionem Christianam esse opus rationis. Haec noster quae irrisoria mihi videntur. Quanto magis ratio conspirat Religioni, tanto melius omnia habentur. Supererunt tamen sempre quaedam revelata, quae sunt facti et Historiae et Rationi aliquid superaddunt. Et hoc praetextu hostem admitti, ne nimis amico consentire videamur, insulsum fuerit.

Theologiam nec a philosophia opem petere nec detrimentum pati autor putat p. 77. Male. Philosophia et Theologia sunt duae veritates inter se

O autor, diversamente, não excusa as coisas incômodas da Cabala (§5), que são comuns a toda filosofia, inclusive aristotélica e cartesiana, e por isso também pode-se ensinar aos cabalistas. Ademais, alega que Aristóteles negue a criação e a providência e que [ele] estabeleça uma só inteligência em toda a espécie humana; [diz ainda] que Descartes elimina as causas finais. Pensa o Autor (escólio) que Aristóteles deveria ser ensinado nas academias.

Pensa o autor que os antigos queriam que fosse ensinada nas escolas uma filosofia que pudesse ser corrigida e atacada pelos teólogos, para que quem caia neste pensamento através de qualquer conspiração da teologia com a filosofia (se desagrada, o autor fala sorrindo), através de qualquer conspiração da teologia com a filosofia, por sedução do Diabo, não pense que a religião cristã seja uma obra da razão. Estas coisas [fala] o nosso [autor] que me parecem irrisórias. Quanto mais a razão se enrosca com a religião tanto melhor se acham todas as coisas. Fica ainda sempre algumas coisas reveladas, que são de fato algo acrescentado à história e à razão. E, com este preceito, parecemos admitir o inimigo, e não consentir com o amigo, seria estupidez.

Nosso autor pensa que a teologia não precisa pedir nada à filosofia, sem sofrer nenhum dano. Isso está errado. A filosofia e a teologia

consentientes nec verum pugnare potest, et ideo si Theologia vera philosophiae pugnet, falsa foret. Philosophiam ait niti fundamento sceptico, ratione nempe respectiva qua homines res ex hypothesi concipiunt: quasi vero philosophia vera hypothesibus niteretur. Ait quo magis Theologia gravi suspicione poterit contaminari: imo contra, cum verum vero consentiat, suspecta erit Theologia quae cum ratione pugnat. Dudum explosi Averroistae philosophi saeculi quinti et sexti decimi qui duplicem veritatem statuebant. Contra invecti philosophi Christiani ut conspiracyonem philosophiae et Theologiae ostenderent. Male Cartesius libertatem hominis non posse conciliari cum natura Dei.

são duas verdades concordes entre si nem pode opor-se, e, por isso, se a verdadeira teologia se opusesse à filosofia, seria falsa. Diz que a filosofia se apoia num fundamento cético, exatamente na razão respectiva pela qual os homens concebem as coisas por hipótese: como se a verdadeira filosofia se apoiasse em hipóteses. Diz por que mais a teologia e a filosofia discordam, por isso, a teologia poderia ser menos contaminada de uma grave suspeição, ao contrário, quando o verdadeiro esteja de acordo com o verdadeiro, será suspeita a teologia que se oponha à razão. Há tempos, uns filósofos averroístas dos séculos quinze e dezesseis tinham estabelecido uma dupla verdade. Contra eles investiram os filósofos cristãos para mostrarem a concórdia entre filosofia e teologia. Errou Descartes [quando disse] que a liberdade do homem não poderia conciliar-se com a natureza de Deus.

Notat autor doctrinam de Animarum Revivivatu⁹² in corpora a Christo in discipulis, et a Christianis in origine esse toleratam. Sed sciendum est revera nullum esse transitum animae de corpore in corpus, nisi quatenus corpus ipsum insensibiliter mutatur. Metempsychosis foret contra regulam, quod nihil per saltum. Animam de corpore transire in corpus perinde est ac corpus saltu ire de loco in locum nec tamen per intermedia transire.

O autor nota que a doutrina da revivescência das almas para os corpos¹⁶⁷ originalmente foi tolerada por Cristo nos discípulos e pelos cristãos¹⁶⁸. Mas deve-se saber que, de fato, não há trânsito da alma de corpo para corpo, senão até que o corpo mesmo esteja insensivelmente mudado. [Entendo que] a metempsicose seria contra a lei [da natureza], que nada [faz] por saltos. [Para o autor] a alma sai de um corpo para [outro] corpo do mesmo

⁹² Parece que esta palavra foi cunhada por Leibniz, visto que não há ocorrência dela em textos latinos.

¹⁶⁷ Talvez Leibniz se refira à teoria da reencarnação ou da metempsicose.

¹⁶⁸ De fato, na religião judaica admite-se a possibilidade de reencarnação, isso deveria estar ainda presente no espírito dos discípulos de Jesus, o que ele teria tolerado, e que essa mesma teoria reencarnatória teria animado os cristãos primitivos.

modo que um corpo salta de um lugar para [outro] lugar sem, contudo, passar pelos intervalos.

In omnibus his rationis egestas.

Em tudo isso, [há só] carência de razão.