

O Manguetal

Revista de Filosofia



Dossiê

XI COLÓQUIO NACIONAL DE FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Julho-Dezembro de 2025 v. 2, n. 24

Expediente

Editores

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

Dr. Lauro Iane de Moraes (IFBA)

Dr. Saulo Henrique Souza Silva (PPGF-CODAP-UFS)

Dr. Caio Graco Queiroz Maia

Editores associados

Me. José Alcides Hora Neto (PPGF-UFS)

Ma. Rayane Ribeiro Dos Santos (PPGF-UFS)

Revisores

Dr. William de Siqueira Piauí

Dr. Lauro Iane de Moraes

Me. José Alcides Hora Neto

Dr. Caio Graco Queiroz Maia

Imagem da capa

Rua com Igreja de J. Inácio (1911-2007)

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO 5

Saulo Henrique Souza Silva

William de Siqueira Piauí

Lauro Iane de Moraes

ENTRE O TRAUMA, A ARTE DO ESQUECIMENTO E O PERIGO DA HISTÓRIA ANTIQUADA EM NIETZSCHE 7

David Angelo Oliveira Rocha

A RAZÃO, A LIBERDADE E O MAL: NOTAS INTRODUTÓRIAS À FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL 21

Daniel Souza da Mota

Emerson da Silva Santos

A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT À CONCEPÇÃO MODERNA DE DIREITOS HUMANOS 37

Victor Fernando Alves Carvalho

Saulo Henrique Souza Silva

DO RACISMO MODERNO AO PAN-AFRICANISMO: ORIGENS, DISPUTAS E ENFRENTAMENTO 49

Nazito Pereira da Costa Júnior

LEITURA CRÍTICA SOBRE A CONCEPÇÃO DE CAUSALIDADE HISTÓRICA EM MONTESQUIEU E KARL MARX 67

Juan Anderson Ruiz Pena

O PRINCÍPIO DA LIBERDADE DOS MARES NA POLÍTICA INTERNACIONAL: O PASSADO E O PRESENTE..... 83

João Eduardo Colognesi Serpa

Evaldo Becker

ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO 100

PLOTINO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A MATÉRIA E A NATUREZA DO MAL 101

Vinícius Lima Santos Coimbra.

EMBRIAGUEZ E INSURGÊNCIA: NIETZSCHE, BOAL E A ESTÉTICA DA RESISTÊNCIA 123

Valéria Ceranto Ribeiro.

O MÍSTICO APOLÔNIO DE TIANA: O MISTICISMO DE APOLÔNIO BASEADO EM BERTRAND RUSSELL 139

Sigelman Silva de Araujo.

CIÊNCIA DAS QUATRO CAUSAS EM ARISTÓTELES..... 150

Rosana Costa dos Santos.

O TEMPO COMO EXPERIÊNCIA: O LEGADO DE PAULO E AGOSTINHO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER..... 170

Dilson Brito da Rocha.

A NOÇÃO DE BEATITUDE EM TOMÁS DE AQUINO 182

André Lucas Santos Cruz.

A INFLUÊNCIA MAQUIAVELIANA NOS ESCRITOS POLÍTICOS DE DAVID HUME..... 195

Alcides Borges Neto.

A RECUSA DE SARTRE DO EU PENSO DE KANT 209

Marcos Rodrigo Rabelo Amado.

PROGRESSO E HISTÓRIA: ANÁLISE CRÍTICA DA CONCEPÇÃO OTIMISTA 222

Brena Santos Lima.

TRADUÇÕES 234

PESQUISA FILOSÓFICA NO BRASIL: UMA ABORDAGEM POR *STRUCTURAL TOPIC MODELING* COM UM FOCO EM TENDÊNCIAS TEMPORAIS E DE GÊNERO. 235

Marcos Fanton.

Hugo Ribeiro Mota.

Carolina Araújo.

Mitieli Seixas da Silva.

Raquel Canuto.

SOBRE A CARACTERÍSTICA VERBAL, ... 298

G. W. Leibniz

DISSERTAÇÃO SOBRE A ARTE COMBINATÓRIA [TRECHOS], ... 304

G. W. Leibniz

SOBRE O MÉTODO BOTÂNICO, ... 316

G. W. Leibniz

PRINCÍPIOS DE UM CÁLCULO RACIONAL, ... 328

G. W. Leibniz

SOBRE A CARACTERÍSTICA LÓGICA, ... 331

G. W. Leibniz

SOBRE OS CARACTERES E SOBRE A ARTE CARACTERÍSTICA, ... 333

G. W. Leibniz

SOBRE A CARACTERÍSTICA OU O CÁLCULO, ... 334

G. W. Leibniz

APRESENTAÇÃO

Saulo Henrique Souza Silva¹

William de Siqueira Piauí²

Lauro Iane de Moraes³

A presente edição da *Revista O Manguetzal* reúne parte dos trabalhos apresentados no XI Colóquio Nacional de Filosofia da História, evento sediado pela Universidade Federal de Sergipe, que celebrou os 25 anos do GT Filosofia da História e Modernidade da ANPOF. Esta publicação constitui também ocasião para registrar nosso agradecimento a todos que contribuíram para a realização do Colóquio: aos pesquisadores que submeteram e apresentaram seus trabalhos; à coordenação do evento e à comissão científica; à Universidade Federal de Sergipe; ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF-UFS); ao Departamento de Filosofia (DFL-UFS); e aos editores de *O Manguetzal*, pela acolhida e viabilização deste conjunto de textos.

O XI Colóquio representou um momento de significativa relevância para nossa comunidade acadêmica, reafirmando o compromisso permanente com a reflexão filosófica sobre a história e a modernidade, bem como com a consolidação da filosofia da história no Brasil. Nesse percurso, cabe recordar que o GT Filosofia da História e Modernidade iniciou oficialmente suas atividades no IX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, realizado em outubro de 2000, em Poços de Caldas-MG, reunindo pesquisadores dedicados à análise da historicidade do pensamento e aos desafios contemporâneos da interpretação histórica. O I Colóquio Nacional de Filosofia da História, realizado em 2001, na Universidade Estadual de Santa Cruz (Ilhéus-BA), consolidou o GT como espaço privilegiado de debate e formação intelectual. Mais recentemente, o colóquio ocorrido em 2023, na UFMG, em Belo Horizonte, sob o tema “Os Sentidos da História”, aprofundou a reflexão acerca das múltiplas interpretações

¹ Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, possui estágio de Pós-Doutorado na Universidade de São Paulo. É Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação (CODAP), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e do Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional Para Ensino das Ciências Ambientais (PROFCIAMB), ambos da UFS. E-mail: saulohenrique@academico.ufs.br.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

³ Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é professor do Instituto Federal da Bahia (IFBA) e membro do grupo de estudos de filosofia da linguagem da Universidade Federal de Sergipe (Gefilufs). E-mail: lauiromorais@msn.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-9351-894x>.

e significados da experiência histórica, preparando o GT para a edição de celebração de seus 25 anos, realizada na Universidade Federal de Sergipe, Campus de São Cristóvão, em outubro de 2025, sob o tema “História e Emancipação”.

O dossiê do colóquio que ora se publica teve como tema *História e emancipação*, reunindo seis artigos aprovados para esta publicação, os quais enriquecem o debate por meio de abordagens teóricas diversas e perspectivas críticas plurais. Os textos aqui apresentados evidenciam a vitalidade do campo, a densidade conceitual das investigações em curso e o compromisso contínuo dos pesquisadores com a renovação da filosofia da história no Brasil.

Esperamos que esta publicação contribua para ampliar o diálogo acadêmico, fortalecer redes de pesquisa e estimular novas reflexões sobre as relações entre história, modernidade e emancipação, reafirmando o papel do GT Filosofia da História e Modernidade como espaço de excelência intelectual, rigor crítico e engajamento teórico.

ENTRE O TRAUMA, A ARTE DO ESQUECIMENTO E O PERIGO DA HISTÓRIA ANTIQUADA EM NIETZSCHE

David Angelo Oliveira Rocha⁴

RESUMO: Este artigo investiga o problema do excesso de informações sobre fatos passados, como obstáculo à vida criadora na filosofia de Nietzsche, a partir da crítica à história antiquada apresentada em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Parte-se da seguinte questão: Como a doença histórica e o excesso de informações, manifestados especialmente no ponto de vista antiquado, tornam o passado um fardo traumático que paralisa a capacidade de ação e criação do homem moderno? A hipótese defendida é que Nietzsche propõe uma terapêutica baseada no ‘não-histórico’ e na ‘arte do esquecimento ativo’, sugerindo que a saúde da vida depende da capacidade de traçar horizontes limitados e de construir uma ‘segunda natureza’ que supere os erros herdados. Nesse horizonte, como alternativa emancipatória, é preciso saber esquecer para criar, não se submetendo à história como dado imutável, mas transfigurando-a. O objetivo geral é analisar a crítica de Nietzsche ao ponto de vista antiquado na segunda *Consideração Extemporânea*, investigando como o domínio da história pela força plástica da vida permite a transfiguração do saber em ação criadora. O método adotado é estruturalista, com base na leitura filosófica da obra de Nietzsche, complementada por intérpretes. O artigo oferece uma ferramenta crítica para lidar com a saturação informacional contemporânea, propondo que o valor do conhecimento deve ser medido por sua capacidade de potencializar a vida, e não pelo acúmulo estéril de dados.

Palavras-chave: Nietzsche; trauma; história antiquada; esquecimento; criação.

RESUMEN: Este artículo investiga el problema del exceso de información sobre hechos pasados como obstáculo para la vida creadora en la filosofía de Nietzsche, partiendo de la crítica a la historia anticuaria presentada en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Se parte de la siguiente cuestión: ¿Cómo la enfermedad histórica y el exceso de información, manifestados especialmente en el punto de vista anticuario, convierten al pasado en una carga traumática que paraliza la capacidad de acción y creación del hombre moderno? La hipótesis

⁴ Psicanalista e doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFS (2024-). Contato: davidfenix2010@gmail.com.

defendida es que Nietzsche propone una terapéutica basada en lo «no histórico» y en el «arte del olvido activo», sugiriendo que la salud de la vida depende de la capacidad de trazar horizontes limitados y de construir una «segunda naturaleza» que supere los errores heredados. En este horizonte, como alternativa emancipatoria, es preciso saber olvidar para crear, no sometiéndose a la historia como un dato inmutable, sino transfigurándola. El objetivo general es analizar la crítica de Nietzsche al punto de vista anticuario en su segunda *Consideración Extemporánea*, investigando cómo el dominio de la historia por la fuerza plástica de la vida permite la transfiguración del saber en acción creadora. El método adoptado es estructuralista, basado en la lectura filosófica de la obra de Nietzsche, complementada por intérpretes de su filosofía. El artículo ofrece una herramienta crítica para lidiar con la saturación informacional contemporánea, proponiendo que el valor del conocimiento debe medirse por su capacidad para potenciar la vida y no por la acumulación estéril de datos.

Palabras clave: Nietzsche; trauma; historia anticuaria; olvido; creación.

Introdução

O que é um homem que não consegue ter lembranças? Por um lado, sob a perspectiva psicológica, seria alguém que provavelmente sofre de mal de Alzheimer ou apresenta o transtorno mental da psicopatia. Por outro lado, o excesso de lembranças que atormentam o homem no presente caracteriza o trauma, ou seja, um excesso de carga emocional ocorrido em algum momento da vida, mas que nem virou passado, nem foi digerido no presente. Servimo-nos disso para ilustrar que um homem sem lembranças, sem saber do seu próprio passado e sem habilidade para digeri-lo, adoece, seja pelo excesso de ausência, seja pelo excesso de ruminação de memórias no presente.

O voltar ao passado, através das narrativas que compõem a história, tem em vista dizer quem sou eu, o que devo fazer e o que devo me tornar. Acontece que essa exaltação ao passado pode levar a uma diluição do homem, na qual ele deixa de narrar sua própria história para reproduzir, de forma servil e obediente, o que lhe ensinaram e doutrinaram sobre o que ele deve dizer sobre si mesmo. Esta doutrinação, que leva a dizer “sou assim porque disseram que sou assim”, é uma doença instalada nas engrenagens da cultura e da civilização.

Nietzsche não perde de vista as duras críticas sobre a cultura alemã de sua época. Isso já aparece em sua obra de estreia, *O Nascimento da Tragédia*, e vai ganhando uma crítica mais

mordaz com as publicações das chamadas *Considerações Extemporâneas* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*), que ocorrem a partir de 1873: *Considerações Extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873); *Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e do inconveniente da história para a vida*⁵ (1874); *Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como educador* (1874) e *Considerações Extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth* (1876). O que Nietzsche entende por cultura nesta sua primeira fase intelectual?⁶

O termo *Kultur*, para designar cultura no sentido alemão, remete ao “conjunto dos saberes, ideais das crenças, dos hábitos e dos gostos comuns a uma sociedade. É este o sentido da palavra alemã *kultur*” (LEFRANC, 2011, p. 283). A cultura, ao ver de Nietzsche, é um conjunto de valores estabelecidos pelo homem ao longo da história; ela não se reduz apenas ao saber histórico sobre os fatos do passado, mas à intensidade dos valores que conseguiram ultrapassar as épocas e ainda moldam o homem do presente. O valor, para Nietzsche, é uma criação humana que expressa um ponto de vista, uma interpretação que cria uma crença tomada por verdadeira em relação à origem do mundo, ao surgimento do homem na terra e até mesmo sobre sua pós-morte. Este valor, pela perspectiva da verdade imutável que anula a ação do devir, algo que deveria ser inserido por aqueles que vasculham o passado, adoece o homem, tornando-o escravo de valores pela obediência ligada à tradição e aos costumes.

Se, por um lado, o homem sem passado adoece porque não tem “matéria-prima” para se criar, o homem excessivamente preso ao passado adoece porque para de “tornar-se”, transformando a si mesmo em um objeto morto. O devir é a condição de tudo o que vive. Para Nietzsche, nós não somos; nós estamos nos tornando a cada instante. Nesse sentido, a distinção entre história como ciência e história como narrativa nos leva a entender a visão ambivalente sobre a expressão “cultura histórica”:

A história, considerada como ciência pura tornada soberana, seria, para a humanidade, uma espécie de conclusão e balanço da vida. A cultura histórica, em contrapartida, só é benfazeja e cheia de promessas para o futuro quando caminha ao lado de uma poderosa e nova corrente da vida, uma civilização prestes a se formar, portanto, unicamente quando é denominada e conduzida por um poder superior e quando ela própria não domina e não conduz (HV, §2).

⁵ Doravante, será simbolizado pela sigla HV.

⁶ Conforme observa Scarlett Marton, a recepção da obra de Nietzsche é marcada por uma tensão interpretativa: enquanto comentadores como “Heidegger, Granier, Jaspers e Deleuze, Kaufmann e Schacht” (MARTON, 1990, p. 24), tendem a dispensar uma divisão cronológica, outros segmentam sua produção em fases distintas. Esta pesquisa adota a orientação de Marton, reconhecendo três etapas na trajetória intelectual do filósofo: a primeira (1870–1876), a segunda (1876–1882) e a terceira (1882–1888). Nesse sentido, o presente trabalho concentra-se na primeira fase, período ao qual pertence a *Segunda Consideração Extemporânea*, sem prejuízo de recorrer a obras posteriores para fins de cotejamento e esclarecimento conceitual.

A história, considerada como ciência pura tornada soberana, seria, para a humanidade, uma espécie de conclusão e balanço da vida. A cultura histórica, em contrapartida, só é benfazeja e cheia de promessas para o futuro quando caminha ao lado de uma poderosa e nova corrente da vida, uma civilização prestes a se formar, portanto, unicamente quando é denominada e conduzida por um poder superior e quando ela própria não domina e não conduz.

Para Nietzsche, a cultura histórica não deve ser compreendida como um conceito estático, mas como uma força ambivalente que atua diretamente sobre o vigor da existência. Ao analisar a história, o filósofo estabelece uma distinção crucial entre a sua forma científica e a sua função vital. A história considerada como ciência pura e soberana representa para Nietzsche o auge da erudição estéril, onde o conhecimento do passado se desvincula das necessidades do presente. Nessa perspectiva, o homem moderno torna-se um “enciclopedismo ambulante”, acumulando fatos e datas como relíquias em um depósito mental que, longe de impulsionar a ação, acaba por paralisar a vontade. O que o filósofo critica severamente é essa objetividade científica que trata o passado como um balanço final da vida; ao enxergar a história apenas sob o prisma da catalogação, a humanidade adoece por um excesso de ruminação teórica que não serve para transformar a realidade ou potencializar a vida no agora.

Em contrapartida, Nietzsche vislumbra uma cultura histórica benfazeja, que deixa de ser um fim em si mesma para se tornar uma ferramenta narrativa e interpretativa a serviço do devir. Diferente da erudição que mumifica o passado, essa compreensão dual exige que o conhecimento seja dominado e conduzido por um “poder superior”, que é a própria força criativa da vida. Aqui, a história não busca uma verdade fria e absoluta, mas seleciona e interpreta os eventos passados para que sirvam de alicerce a uma civilização que ainda está por vir. A cultura e civilização não são sinônimos para Nietzsche. Se, por cultura ele entende o conjunto de valores que podem potencializar ou enfraquecer o homem, civilização, era um termo francês *civilisation* que entra na linguagem alemã como oposto a cultura⁷:

a noção de civilização está, pois, ligada à de progresso, de um progresso universal [...]. A civilização aparece então como a fase final da evolução de uma cultura, quando ela se torna rígida, esclerosada, quando o mecânico prevalece sobre o vivo e dá lugar a um sistema de racionalização (LEFRANC, 2011, p. 283-284).

A definição de civilização apresentada por Lefranc, ao caracterizá-la como uma fase de esclerose onde o mecânico prevalece sobre o vivo, serve como ponto de partida preciso para compreender a crítica de Nietzsche em HV. Para Lefranc, a civilização sofria da racionalização

⁷ A distinção entre cultura e civilização encontra respaldo no fragmento póstumo 16 [10], redigido na primavera de 1888.

histórica que transformava o passado em um acúmulo de dados mortos, asfixiando a força plástica da vida. Ao situarmos esta pesquisa no recorte do ponto de vista antiquado, percebemos que a patologia da civilização reside justamente nessa conservação acrítica. A pessoa antiquada, ao mumificar o passado, contribui para essa rigidez, pois não busca no ontem um impulso para o amanhã, mas sim um abrigo contra as incertezas do devir.

Essa constatação conduz ao problema central desta investigação: Como a doença histórica e o excesso de informações, manifestados especialmente no ponto de vista antiquado, tornam o passado um fardo traumático que paralisa a capacidade de ação e criação do homem moderno? Quando o passado deixa de ser história para se tornar trauma, ou seja, uma carga emocional e intelectual não digerida que impede o florescimento do presente?

Diante desse impasse, a hipótese aqui defendida é que Nietzsche propõe uma terapêutica baseada no ‘não-histórico’ e na ‘arte do esquecimento ativo’, sugerindo que a saúde da vida depende da capacidade de traçar horizontes limitados e de construir uma ‘segunda natureza’ que supere os erros herdados. Nesse horizonte, diferente do antiquado que coleciona cinzas, o homem que aprendeu a arte de esquecer é aquele que possui a força para transfigurar a história; ele domina a arte do esquecimento ativo e da destruição criativa, não se submetendo ao passado como um dado imutável, mas utilizando-o como matéria-prima para a invenção de novos valores e novas formas de viver a vida.

Para que precisamos da história?

O prefácio começa com a seguinte frase de Goethe: “De resto, detesto tudo o que só serve para me instruir sem aumentar minha atividade ou animá-la diretamente” (HV, p. 15). Tal citação serve como uma provocação para tratar justamente sobre “o valor e o não-valor dos estudos históricos” (HV, p. 15). Se o ensino e a história não contribuem para revigorar na vida do homem, o senso crítico, reflexivo e ético no presente, tornam-se um ensinamento pesado demais, pois não potencializam nem transformam a vida de quem os recebe.

Nesse sentido, Nietzsche deixa claro, logo no início de sua consideração, que o tom intempestivo, ou fora do comum para o contexto filosófico e filológico da época, visa reavaliar o porquê de se voltar ao passado e o que se pretende fazer com ele. Nietzsche não cai em um irracionalismo ou negacionismo sobre os estudos históricos, até porque ele mesmo os realizava constantemente em sua atividade como filólogo; contudo, defende que devemos nos servir da

“história para viver e para agir e não para nos desviarmos negligentemente da vida e da ação ou ainda para embelezar a vida egoísta e a ação desleixada e má” (HV, p. 15).

A advertência de Nietzsche funciona como um manifesto ético sobre a utilidade do conhecimento, estabelecendo que a história só possui valor legítimo quando se converte em meio para a potencialização da existência. Ao afirmar que precisamos da história para viver e agir, o filósofo denuncia a tendência da modernidade de transformar o saber histórico em um refúgio para aqueles que temem o presente ou em um ópio intelectual para o enciclopedismo estéril. Existe, nessa passagem, uma distinção fundamental entre o mero ato de encarar a história e o compromisso de fazer história de forma afirmativa. Encarar a história, sob a ótica do antiquado ou do erudito, resume-se a uma contemplação passiva e nostálgica, na qual o indivíduo utiliza o passado para ornamentar uma vida egoísta, sentindo-se culto por acumular informações enquanto sua capacidade de intervenção no mundo permanece atrofiada. Trata-se de um desvio negligente da vida, no qual o excesso de memória serve apenas como desculpa para a inércia e o conformismo.

Em contrapartida, fazer história de modo a afirmar a vida exige que o passado seja digerido e submetido às urgências do agora. Para Nietzsche, o homem de ação e o artista não buscam na história um arquivo morto, mas uma ferramenta de nutrição; eles olham para trás a fim de encontrar forças, modelos de grandeza ou até mesmo o que deve ser criticamente destruído para que o novo possa emergir. Assim, o conhecimento histórico deixa de ser um peso traumático que paralisa para se tornar ‘sangue e músculos’ voltados à criação.

Esta ação requer coragem para dominar o medo que inibe a superação no presente, rompendo com uma obediência cega e servil a um saber passado que não potencializa a vida, mas apenas a adoece. É necessária coragem, pois, ao mesmo tempo que o homem cultiva suas esperanças do passado para o presente, ele cultiva também novos medos. Se esse medo estiver hipertrofiado, pode desembocar no declínio da cultura e da civilização. Nesse sentido, o que Nietzsche escreve não parte de uma erudição seca em meio à penumbra de uma biblioteca empoeirada, mas de suas vivências (*Erlebnis*); parte da forma como ele se aproximou dos textos da Grécia clássica e conseguiu extrair um conhecimento inatual que serviu para lançar luz sobre a cultura e a civilização alemã, na esperança de proporcionar uma transformação dos valores por meio de suas críticas intempestivas.

No aforismo §1 de HV, temos como protagonista um rebanho. Nesse cenário campestre, observa-se um homem, imagem da espécie que se vê em uma hierarquia acima dos animais irracionais, que contempla esse rebanho e sofre nessa contemplação. Seu sofrimento consiste

na comparação entre ele e o animal⁸, “porque não podia aprender a esquecer e porque ficava sem cessar agarrado ao passado”. O que Nietzsche pretende ressaltar é que o sofrimento do homem reside na lucidez sobre o tempo (passado, presente e futuro). O tempo, de fato, devora o homem a todo instante e, devido a essa compreensão, o indivíduo pode quedar-se resignado ou agir. O que leva a afirmar ou negar a vida é a sua forma de interpretar o passado.

Segundo Nietzsche, existem três pontos de vista que levam à interpretação do passado: o monumental, o antiquado e o crítico. O filósofo não pretende aniquilar essas interpretações, pois elas são úteis para afirmar a vida quando a inteligência reflexiva é bem utilizada. A história monumental estuda o passado com o intuito de imitar feitos grandiosos de heróis e monumentos; contudo, corre o risco de idolatrar o passado em vez de tê-lo como inspiração, baseando-se na ideia resignada de que “já existiu uma era sólida e resta-nos apenas repetir o que foi feito”.

O estudo antiquado, por sua vez, tem por objetivo conservar a tradição, fechando-se a qualquer novidade que fuja de seu controle. O passado é visto com zelo e fê, sendo sacralizado de modo que qualquer mudança nos valores é percebida como profanação. O excesso do ponto de vista antiquado torna-se puro conservadorismo: um apego doentio ao antigo simplesmente por sê-lo, congelando a vida presente em nome da preservação. Já o estudo crítico julga, de forma comparativa, o que é útil e inútil para o hoje. Contudo, por ser excessivamente rigoroso, pode cair em um pessimismo e ceticismo, resultando em um esgotamento no qual nada mais encanta o sujeito. O nosso recorte incidirá sobre o segundo tipo: o ponto de vista antiquado.

Palimpsestos e Polipestos

A pergunta fundamental que incomodava Nietzsche e reverbera em HV é: como sobreviver em uma época atolada em excesso de informações inúteis para a vida? É a partir do §3 que o filósofo dedica sua análise ao ponto de vista antiquado em relação ao passado. Servindo-se de uma narrativa para ilustrar essa postura, ele descreve o momento em que um

⁸ A pesquisa de Vanessa Lemm traz uma novidade sobre o valor dos animais dentro da filosofia de Nietzsche. Ela defende a tese de que os animais não são metáforas ou símbolos lançados sem propósito, mas surgem para trazer uma reinterpretação sobre valores dados como ‘normais’ pelo bicho-homem. Outra informação relevante é que Nietzsche, ao valorizar os animais, pretende provocar o homem moderno que se julga superior por ser racional. O homem carrega em seu interior um animal cruel e perverso que a racionalidade não torna necessariamente mais nobre, pois muitas ações humanas aproximam-se mais de atos inconscientes do que de escolhas movidas pelo livre-arbítrio. Cf. LEMM, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy: culture, politics and the animality of the human being*. New York: Fordham University Press, 2009.

homem retorna à sua terra natal e encontra tudo imutável: o pipoqueiro em frente à igreja, as festas populares, os costumes locais. Isso ocorre porque:

a história de sua cidade se torna para ele a história dele próprio. [...] Lá era bom viver, diz ele para si, pois, é bom viver; aqui vamos nos deixar viver, pois, somos tenazes e não nos vão abater numa noite. Com esses ‘nós’, ele olha para além da vida individual, perecível e singular a ele próprio se sente a alma do lar, da raça e da cidade (HV §3).

Este homem antiquado, com seu olhar voltado ao que veio antes, compara constantemente o presente ao passado, conferindo ao ontem um valor superior. Tal postura indica uma confiança quase acrítica nos valores herdados, sem questionar se ainda são relevantes ou justos para a atualidade. Sua identidade funde-se ao grupo, à raça e à tradição, manifestando-se pelo uso do ‘nós’; ele se percebe como parte de algo duradouro, uma extensão da comunidade. Ao mesmo tempo, demonstra uma resistência firme às transformações, utilizando as formas antigas como escudos contra as incertezas do devir.

O homem antiquado sente-se perdido ou confuso em seu próprio tempo pelo peso da obediência à tradição, o que o incita a olhar com desconfiança para o novo. Uma infelicidade em relação ao presente o leva a buscar refúgio e segurança na ancestralidade. Ele assemelha-se a um senhor que guarda com zelo uma casa antiga, mas não permite trocar sequer uma lâmpada queimada: preserva tudo como está, mesmo o que já não serve à vida, carregando o passado como uma relíquia sagrada sob uma devoção paralisante.

Nessa perspectiva, a interpretação do passado será sempre um ponto de vista, pois o historiador ou filólogo lida com fragmentos, vestígios e construções despedaçadas pelo tempo ou pela natureza. Trata-se de um “sentir e pressentir através das coisas; seguir pistas quase apagadas; instintivamente ler bem o passado, qualquer que seja o grau em que os caracteres são recobertos por outros caracteres, compreender os palimpsestos e até os polipsestos” (HV, §3). Enquanto o palimpsesto (do grego ‘raspado de novo’) refere-se a manuscritos reutilizados onde a escrita antiga reaparece sob a nova, simbolizando camadas históricas sobrepostas onde o passado ainda é visível sob o presente, o polipsesto (do grego *poly*, ‘muitos’) é uma variação conceitual que remete a estruturas com múltiplas camadas de informação simultâneas, editadas e reeditadas, como o genoma humano. Nietzsche sugere que o homem histórico carrega em si tantas camadas de interpretações e tradições sobrepostas que se torna um ‘texto’ quase ilegível. O risco desse excesso é a saturação: no polipsesto, a história torna-se uma confusão de camadas onde o ‘Eu’ presente desaparece sob o peso dos antepassados.

Nietzsche alerta que o sentido antiquado, embora necessário para dar raízes ao homem, torna-se perigoso quando não contribui para afirmar a vida. Se uma planta morre pela raiz, o

antiquado morre a partir das folhas: as ações cessam primeiro, para que depois morram as motivações. O indivíduo torna-se um colecionador de camadas velhas, um ‘polipsesto ambulante’ em vez de um criador: “Desse modo, a história antiquada impede a robusta decisão em favor do que é novo” (HV, §3). A citação de Nietzsche revela a face acolhedora desse sentido, onde o indivíduo encontra na história uma espécie de “âncora metafísica” que o protege do vazio da aleatoriedade:

O sentimento contrário, o prazer que liga a árvore a suas raízes, a felicidade que se prova ao não se sentir nascido do arbitrário e do acaso, mas saído de um passado – herdeiro, florescimento, fruto – o que escusaria e até justificaria a existência: é isso o que chamamos hoje, com certa predileção, sentido histórico (HV, §3).

No entanto, essa descrição serve de ponte para denunciar a inevitável miopia desse ponto de vista: ao identificar-se estritamente como o ‘fruto’ de uma raiz específica, o homem limita seu horizonte ao que é familiar, tornando-se incapaz de admitir a grandeza no novo. Esse horizonte estreito opera uma nivelção perigosa, onde o critério de importância é a mera antiguidade, sufocando a capacidade de agir no presente:

O sentido antiquado de um homem, de uma cidade, de um povo inteiro é sempre limitado a um horizonte muito restrito. Não poderia perceber as generalidades e o pouco que vê lhe apareceria muito próximo e de uma forma isolada. É incapaz de se manter dentro das medidas e por causa disso confere a tudo igual importância e a cada detalhe uma importância grande demais. Então, para as coisas do passado, as diferenças de valor e as proporções não existem mais, as quais poderiam fazer justiça às coisas, uma com relação às outras; as medidas e as avaliações das coisas que não são mais feitas senão com relação ao indivíduo ou ao povo que quiser olhar para trás, segundo o ponto de vista antiquado. [...] portanto, tudo o que é novo, tudo o que está em seu dever, é rejeitado e combatido (HV, §3).

O antiquado “só se preocupa em conservar a vida e não em gerar uma nova” (HV, §3). Na leitura de Ricoeur, existe aqui uma “memória manipulada” que move essa “reivindicação de identidade” (RICOEUR, 2007, p.94) fragilizada. Essa fragilidade manifesta-se em um tempo engessado e na violência contra o que desestabiliza certezas imutáveis. O efeito é uma saturação que, como aponta Müller “pode destruir a unidade do querer” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 90), transformando o conhecimento em um entulho que soterra a decisão. Devido a esse excesso, a autoridade da informação dissolve-se em um ceticismo crônico, criando o homem moderno ‘esperto’ e de multitarefas, mas desprovido de sabedoria: “Não acredita em mais nada, mas utiliza tudo o que se lhe oferece para a finalidade limitada do instante. Assim, torna-se esperto” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 92).

Para romper com essa insegurança e com a apatia que se disfarça de tolerância, torna-se vital resgatar o que Nietzsche denomina não-histórico: a força de poder esquecer, de traçar um horizonte delimitado e de excluir a massa de dados irrelevantes. Somente dentro desse

fechamento seletivo é que a vontade recupera sua integridade e a ação pode, enfim, tornar-se possível e autêntica.

A arte do esquecimento

O critério de que Nietzsche se servirá para avaliar e pesar os valores da civilização é a vida: tais valores servem para afirmá-la ou negá-la? Essa preocupação já se manifesta desde a sua obra de estreia, *O Nascimento da Tragédia*, e perpassa seus textos subsequentes. Na HV, ele reitera que os estudos voltados ao passado devem ter como critério a vida: “É a vida, unicamente a vida, essa potência obscura que impele e que é insaciável em se desejar a si mesma” (HV, §3). E, sendo próprio da vida o esquecimento, afirma: “essa mesma vida que tem necessidade do esquecimento” (HV, §3). Para que o homem siga em frente e encare o novo sem temores, é preciso aprender a esquecer, assemelhando-se a um general, a um artista ou a um político: “Nenhum artista poderá realizar sua obra, nenhum general poderá conquistar sua vitória, nenhum povo sua liberdade, sem tê-las desejado e aspirado a elas previamente em semelhante condição não-histórica” (HV, §1). O não-histórico compõe o que Nietzsche denomina como a terapêutica da vida.

O termo terapeuta, do grego *therapeutés*, segundo Naffah-Neto, era entendido no período clássico como aquele que “designa, ao mesmo tempo, o serviçal-escravo, o servidor ou adorador de um Deus e o médico” (NAFFAH NETO, 1994, p. 21). Se o escravo, na Grécia antiga, não era visto como um ser plenamente humano e muito menos como alguém capaz de curar enfermidades, o que isso significa no contexto da HV? O escravo seria aquele que experimentou o próprio sofrimento devido a uma vida cativa e oprimida, obtendo na própria pele a sabedoria para fortalecer-se e não sucumbir à dor dos grilhões e humilhações. Nesse sentido, “o terapeuta designa o escravo livre, aquele que, por conhecer na própria pele as cadeias do servilismo, da doença, e a transmutação libertadora, pode, melhor do que ninguém, servir como guia nessa viagem pelo devir” (NAFFAH NETO, 1994, p. 22). Ele teve de aprender a digerir bem o seu passado por meio do esquecimento.

Quando Nietzsche se coloca como o terapeuta para o mal-estar da modernidade, adoecida pelo excesso de informações inúteis, ele propõe o não-histórico, entendido como “a arte e a força de poder esquecer e se encerrar em um horizonte limitado” (HV, §10). Para o filósofo, a faculdade de esquecer não representa uma falha cognitiva, mas sim uma força ativa e regenerativa, essencial para a saúde do espírito. Ao propor o não-histórico como método

terapêutico, ele sugere que a cura para a paralisia do homem moderno, esse ser sobrecarregado por camadas de memórias, como um polipsesto saturado, reside na capacidade de traçar uma linha de fronteira em torno de si. Encerrar-se em um horizonte limitado é um ato de autodefesa vital: é a decisão deliberada de ignorar o fluxo infinito de dados para que a vontade se concentre em uma direção única. Sem esse “invólucro” de esquecimento, a vida dissolve-se no ilimitado, tornando o indivíduo incapaz de uma ação afirmativa. Assim, a saúde exige que saibamos utilizar o passado para o crescimento, mas exige, sobretudo, que saibamos esquecê-lo no momento oportuno, garantindo que o presente seja um espaço de criação autêntica.

Sem essa força não-histórica, não haveria arte, pois, o artista precisa ‘esquecer’ o mundo para criar sua obra; não haveria vitória militar, uma vez que, o general precisa agir com foco no presente; nem haveria liberdade política, visto que, o povo precisa ignorar cálculos e medos passados para se lançar à ação. Nietzsche reconhece que esse processo não anula perigos. É uma “cirurgia de risco” na qual o médico da civilização requer cautela para não extirpar o tumor de forma brutal: “Os homens e as épocas que servem a vida, julgando e destruindo o passado, sempre e ao mesmo tempo são perigosos e estão em perigo” (HV, §3). Para que o presente não seja asfixiado, não basta ignorar o passado; é preciso, por vezes, arrastá-lo ao tribunal e condená-lo. Este processo é uma autocritica visceral: ao destruir um passado que nos moldou, arriscamos perder nossas raízes em favor de uma liberdade incerta. No entanto, Nietzsche defende que esse risco é a única via para os que servem à vida, rompendo a inércia do polipsesto histórico para reafirmar a soberania do instante criativo.

Essa destruição do passado não decorre de um ódio gratuito, mas da percepção de que encarnamos fisicamente os equívocos de nossa linhagem. Ao reconhecer que a história é algo que somos, Nietzsche intensifica a aposta da história crítica:

De fato, a partir do momento que somos os rebentos de gerações anteriores, somos também os resultados dos erros dessas gerações, de suas paixões, de seus desvios e mesmo de seus crimes. Não é possível livrar-nos completamente dessa corrente. Se condenamos esses desvios, pensando que nos desembaraçamos deles, o fato de que deles auferimos nossas origens não se suprime. No melhor dos casos [...] talvez cheguemos também à uma luta de uma nova disciplina severa contra o que foi adquirido por herança e pela educação desde a mais tenra idade; implantamos em nós um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza fenece e cai. É um esforço para atribuir-se, de algum modo a posteriori, um passado, do qual gostaríamos muito de extrair nossa origem, em oposição com aquele de que realmente descendemos. Ora, essa tentativa é sempre perigosa, porque é difícil fixar um limite à negação do passado e porque a segunda natureza é, na maioria das vezes, mais fraca que a primeira. Geralmente nos contentamos em reconhecer o bem sem praticá-lo, porque sabemos também o que é melhor, sem sermos capazes de fazê-lo (HV, §3).

Este trecho revela o caráter dramático da “segunda natureza”: um projeto de reengenharia de si mesmo. Como no polipsesto, onde camadas de escrita se sobrepõem, Nietzsche propõe escrever uma nova narrativa sobre os erros herdados. O perigo reside na fragilidade dessa construção, pois a “primeira natureza” possui uma inércia que frequentemente derrota os ideais lúcidos. A luta dá-se entre o conhecimento e a força vital. O homem moderno, saturado de “esperteza”, frequentemente sucumbe à apatia porque sua herança é mais pesada que seu querer. Assim, o esforço de criar um passado *a posteriori* é a tentativa suprema de liberdade: ousar editar a própria origem para que a vida floresça em solo novo.

A luta entre essas naturezas revela que a força plástica é a faculdade de reconstruir a identidade sob a pressão do que fomos e que se manifesta como o poder de transformar o saber teórico em força prática. O drama moderno reside no abismo entre o conhecimento dos erros e a efetiva capacidade de ação. Para tornar-se um criador, o indivíduo precisa que sua força plástica atue como um metabolismo espiritual, incorporando o nutritivo e expelindo o nocivo. O esforço de atribuir-se um passado só deixa de ser idealismo estéril quando a nova disciplina se torna tão enraizada que a natureza herdada fenece, permitindo que a vida recupere sua integridade: “É preciso ver a si mesmo através de uma multidão de olhares, sobretudo da história, pois o passado continua a fluir dentro de nós em mil ondas; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir” (DIAS, 2011, p. 106).

Conclusão

O presente artigo percorreu a densa investigação de Nietzsche sobre a cultura histórica, partindo da premissa de que o homem, ao contrário do animal, sofre pela incapacidade de esquecer e pela lucidez sobre o tempo. Analisamos como a exaltação cega ao passado pode levar a uma diluição do ser, transformando a história em uma doutrinação servil que asfixia o devir. Focamos especificamente no ponto de vista antiquado, que, embora ofereça uma ‘âncora metafísica’ e o prazer das raízes, facilmente degenera em uma preservação acrítica e limitada, capaz de mumificar a vida e combater o novo. Através das metáforas dos palimpsestos e polipsestos, demonstramos como o excesso de camadas interpretativas pode tornar o indivíduo um ‘texto ilegível’, soterrado por informações que enfraquecem a autoridade do querer e resultam em uma apatia insegura. Por fim, apresentamos a arte do esquecimento e a história crítica como métodos terapêuticos fundamentais, onde a destruição do passado herdado e a

criação de uma ‘segunda natureza’ surgem como o esforço supremo de liberdade para que a vida volte a ser um espaço de criação autêntica.

Para futuras pesquisas e atualizações deste pensamento, o diagnóstico de Nietzsche sobre a doença histórica oferece um campo fértil de investigação no contexto da hiperinformação contemporânea. Se na época de Nietzsche o perigo era a erudição estéril das bibliotecas e dos jornais, hoje o desafio se desloca para o acúmulo digital ininterrupto, onde o passado não é apenas lembrado, mas armazenado de forma indelével, dificultando o exercício da ‘força plástica’ necessária para a superação de traumas e erros coletivos. Um aprofundamento possível reside em analisar como a ‘segunda natureza’ pode ser cultivada em uma sociedade que desencoraja o silêncio e o isolamento do ‘não-histórico’, elementos que Nietzsche considera vitais para a saúde de qualquer artista ou povo. Pesquisas futuras poderiam explorar o diálogo entre a ‘ciência soberana’ nietzschiana e os mecanismos de controle algorítmico que, ao mapear nossas origens e preferências, tentam fixar nossa identidade em um horizonte imutável, impedindo o florescimento do devir. A atualização da HV exige, portanto, perguntar não apenas o que sabemos sobre o passado, mas como podemos retomar a autoridade sobre esse saber para que ele sirva, unicamente, como combustível para potencializar a vida no presente.

Referências bibliográficas

- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche’s Animal Philosophy: culture, politics and the animality of the human being*. New York: Fordham University Press, 2009.
- MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- NAFFAH NETO, Alfredo. *Psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud*. São Paulo: EDUC/Escuta, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda Consideração intempestiva: Da utilidade e do inconveniente da história para vida*. Tradução: Antônio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2008.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

A RAZÃO, A LIBERDADE E O MAL: NOTAS INTRODUTÓRIAS À FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL

Daniel Souza da Mota⁹

Emerson da Silva Santos¹⁰

Resumo: A posição que o filósofo Georg W. F. Hegel tem frente à história é que a história tem um sentido, um significado e uma finalidade. Entretanto, se por um lado, o filósofo alemão concebe uma visão teleológica da história, onde o *télos* (o sentido da história) é a ampliação e concretização da consciência da liberdade humana, e assim, a razão governou e governa o mundo e tudo é um desenvolvimento racional e necessário do espírito. De outro modo, se analisarmos as grandes tragédias, males e desastres de épocas passadas, observaremos que elas propiciaram e despertaram (dialeticamente) algumas transformações e alterações, fazendo com que o “movimento geral” (ou mesmo, o deslocamento global) do curso, marcha ou direção racional da história tendesse e encaminhasse para essa progressão e efetivação da “consciência da liberdade”. Frente a isso, poderíamos nos indagar se as tragédias são frutos e efeitos de um “mal necessário” que existiria para que a história seguisse e efetuasse seu curso racional em direção a sua realização? Diante disso, o presente texto tem como principal objetivo investigar os seguintes conceitos (e suas relações): razão, liberdade e o mal na Introdução da obra *Filosofia da História*, do filósofo Hegel.

Palavras-chave: Hegel. História. Razão. Liberdade. Mal.

Abstract: The position that the philosopher Georg W. F. Hegel holds regarding history is that history has a meaning, a significance, and a purpose. However, while on the one hand, the German philosopher conceives a teleological vision of history, where the *telos* (the meaning of history) is the expansion and realization of the consciousness of human freedom, and thus,

⁹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atualmente desenvolve pesquisa nos escritos de G. W. F. Hegel, em especial em suas interpretações teológico-metafísicas, bem como se debruça sobre o sistema filosófico de Hegel. E-mail para contato: daniel-mota@academico.ufs.br.

¹⁰ Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), da linha de pesquisa Conhecimento e Linguagem, desenvolvendo a pesquisa com o título “Falibilismo e Falsificacionismo: Karl Popper e a formulação do modelo epistêmico crítico na ciência”, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Hugo Menna. E-mail para contato: emerson0910silva@gmail.com.

reason governed and governs the world and everything is a rational and necessary development of the spirit. On the other hand, if we analyze the great tragedies, evils, and disasters of past eras, we will observe that they (dialectically) fostered and awakened certain transformations and alterations, causing the “general movement” (or even the global displacement) of the rational course (march or direction) of history to tend towards this progression and realization of the “consciousness of freedom”. In light of this, we could ask ourselves if tragedies are the fruits and effects of a “necessary evil” that exists so that history can follow and carry out its rational course towards its fulfillment? Given this, the main objective of this text is to investigate the following concepts (and their relationships): reason, freedom, and evil in the Introduction to the work *Philosophy of History*, by the philosopher Hegel.

Keywords: Hegel. History. Reason. Freedom. Evil.

Considerações iniciais

Uma das grandes questões da filosofia da história sempre foi o questionamento e reflexão de saber se a história humana possui um sentido e uma finalidade. Segundo Rossano Pecoraro, na obra *Filosofia da história*, “O elemento essencial e constituinte da ‘filosofia da história’ – em seu diferenciar-se da historiografia, do historicismo, da análise ou da narração metódica de fatos e ações humanas etc. – é a questão do sentido, finalidade (*télos*) da história” (2009, p. 7). Frente a esta questão, a posição que o filósofo Georg W. F. Hegel tem acerca da história é a de que a história tem um sentido, um significado e uma finalidade. Hegel, na sua filosofia da história, justifica um projeto de um conhecimento racional da história, visando reconciliar os seres humanos com uma realidade que parece estranha aos seus ideais. O filósofo alemão atribui à filosofia a tarefa de pensar o que é e o que foi, e não o que deveria ser ou ter sido, mostrando que a história é o lugar em que a razão se desenvolve, podendo a filosofia, assim, retomar na história o seu lento e doloroso trabalho pelo qual os seus próprios princípios se realizam no mundo¹¹.

Com Hegel, o olhar para a filosofia torna-se mais amplo, deixando de se restringir ao âmbito da reflexão intimista e dogmática, e buscando a compreensão de si nos fatos históricos que o homem realiza ao longo do tempo. Segundo Hegel, a história é o desenvolvimento do

¹¹ Todo esse entendimento pressupõe uma compreensão da natureza do espírito, conceito estabelecido em seu sistema filosófico e que precisa ser compreendido.

espírito universal, que faz dos indivíduos suas ferramentas. Nesse sentido, precisamos entender que, para Hegel, a realidade é entendida como espírito, e não como uma substância fixa, estática ou como objeto imutável, mas deve ser compreendida como algo dinâmico, como sujeito em constante movimento e processo que busca conhecer a si mesmo o tempo inteiro, se desdobrando em si mesmo e buscando conhecer a si mesmo. Assim, a noção de espírito, para Hegel, é contraposta à noção de substância, pois significa uma realidade infinita (que é absoluta e que não tem fim), que se movimenta, que está em atividade, que é processo o tempo inteiro, e que é automovimento e autogeração (a realidade é ela nela mesma, que se gera e se movimenta), pois é sujeito. Em sentido geral, espírito é uma atividade da consciência que se manifesta no tempo, portanto, o espírito, tal qual afirma Hegel, é uma totalidade concreta; ele é pura efetividade e, por ser uma existência concreta, se caracteriza na *Fenomenologia do espírito* como grandes momentos históricos. De acordo com o autor Jean Hyppolite,

O que é considerado, por exemplo, no capítulo sobre o Espírito, são totalidades concretas, espíritos particulares, aquele da Cidade grega, do Império e dos Direitos romanos, da cultura ocidental, da Revolução francesa e do mundo germânico. O próprio Hegel o diz no início do capítulo sobre o espírito. Após haver indicado que espírito é a existência, a razão que se tornou um mundo vivo, o indivíduo que é o mundo, observa que os momentos anteriores, consciência de si e razão, não eram senão abstrações do espírito (HYPPOLITE, 2003, p.54).

Isto posto, Hegel, em sua *Fenomenologia do espírito*, obra a qual se mostra um tratado acerca do alvorecer do espírito, que posteriormente se tornará o saber absoluto, o espírito imediato, que parte de uma consciência ingênua, declara que ele se manifesta na vida moral de um povo; ele se dá na vida social, ou seja, tem a sua realização mais plena se reconhecendo como parte de uma totalidade, além de ser referido como momentos históricos concretos. A dialética na qual se obteve o vir-a-ser do espírito foi semelhante em fundamento, mas diferente em conteúdo, no que diz respeito à elevação anterior do estágio da consciência, ou seja, quando o objeto da consciência se tornou consciência-de-si individual, mediante suas contradições e, posteriormente, conceito da razão, no entanto, agora ele irá ocorrer de modo superior. Segundo Hegel,

O espírito deve avançar até à consciência do que ele é imediatamente; deve suprasumir a bela vida ética, a atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo. São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e [serem] em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo. (HEGEL, 2003, p. 306).

Dessa forma, fica claro que a consciência atingiu a sua forma mais elevada e concreta, isto é, o espírito, mas ainda não em sua forma final (o saber absoluto do espírito); ele ocorre seguindo o movimento de modo mais elevado que os anteriores, pois ele precisa ser espírito

consciente de si para estar preparado para o saber ideal. O espírito imediato, desse modo como está posto na *Fenomenologia*, demonstra sua total relação com a história; o espírito é história, o espírito dos povos é exatamente esse espírito efetivo que se manifesta pela ação histórica. Essa conceituação se torna substancial na compreensão da *Filosofia da história* de Hegel, uma vez que a *Fenomenologia do espírito* é considerada por muitos intérpretes a porta de entrada para seu sistema, pois nela há claramente a primeira doutrina do espírito, que, por sua vez, relaciona-se com a filosofia da história. Ele também se expressa em três momentos distintos: o *espírito subjetivo* (o ser-em-si), o *espírito objetivo* (o ser-outro ou ser-fora-de-si) e o *espírito absoluto* (o retorno a si ou ser-em-si-e-para-si), e cada momento do real é um processo necessário do espírito absoluto, pois o real é um processo que se autocria enquanto percorre seus momentos sucessivos. Assim, se o movimento próprio do espírito é uma reflexão em si mesmo, isso significa que a realidade é o próprio desenvolvimento da ideia, isto é, o sujeito entende que a realidade é o desenrolar do espírito na história. Sobre esta questão, a autora Lydia Moland afirma que, “Hegel acredita que a história do mundo é uma crônica da crescente compreensão dos seres humanos a respeito de si mesmos como essencialmente livres”, e que “Hegel via a história como articulação entre o ‘espírito objetivo’ e o ‘espírito absoluto’”, pois “A história não é um simples recontar do que e quando aconteceu, mas também a nossa interpretação destes eventos, e como tal, fornece uma transição entre essas duas grandes partes do sistema Hegeliano” (MOLAND, 2021, p.167-168).

Isto posto, a história do mundo é a história da sempre crescente autoconsciência do espírito. Os vários estágios da Ideia apresentam a si mesmos em momentos diferentes a diferentes grupos humanos. O espírito progride na consciência da liberdade no mesmo ritmo em que o crescimento da percepção da liberdade entre os seres humanos se amplia¹². A liberdade do espírito é o que o distingue da matéria, que está presa à necessidade de leis. Essa é a natureza mais abstrata do espírito. O destino do mundo é a expansão do espírito de sua liberdade e da consciência dessa liberdade. Em outras palavras, para Hegel, nossa consciência e nossa razão não são separadas do movimento da realidade, não são atividades meramente interiores e individuais, mas se formam na relação com o outro e com o mundo.

¹² É justamente por essa compreensão que Hegel irá delinear e descrever o progresso da liberdade dos povos da antiguidade e constatar que, os que viviam sob regimes dos déspotas orientais não sabiam que eram livres. Já os gregos e romanos sabiam que eles próprios eram livres, mas não sabiam que o homem enquanto tal é livre, por isso aceitavam a escravidão. Só no cristianismo o ser humano é compreendido como um ser-livre-enquanto-tal.

Lentamente o ser humano vai adquirindo autoconsciência e expande sua liberdade e conhecimento tanto do ser-outro como do próprio Si, até chegar ao saber filosófico, por meio de suas *démarches*, passando pela Religião. Esse processo consiste em um saber que se expande progressivamente, desde a certeza sensível até o saber absoluto. Os estágios do processo postulado por Hegel são: Consciência, Consciência-de-si, Razão e Espírito. Entretanto, o progresso não se dá meramente de modo linear, ele ocorre dialeticamente, de tal forma que cada uma dessas significações traz consigo contradições e alienações que, a partir delas, é possível chegar-se a uma próxima etapa, até o fim do processo. Na história, o espírito da comunidade progrediu por meio dos acontecimentos históricos até a obtenção completa dessa liberdade, que foi proporcionada principalmente pela Reforma de Lutero e pela Revolução Francesa, até que se chegasse à plenitude do Estado germânico, como concebia Hegel. A descoberta desse movimento progressivo que interliga a consciência com o mundo mostra que, mesmo em suas atividades múltiplas e contraditórias, a história humana é racional. A compreensão desse grande processo em movimento é tarefa da filosofia.

Diante desse breve percurso conceitual, podemos compreender que a história não é uma sequência aleatória de fatos ou uma compilação mecânica de dados, mas um percurso unitário e progressivo que revela um sentido profundo e uma trajetória em direção à expansão da liberdade universal. Entretanto, se por um lado, o filósofo alemão concebe uma visão teleológica da história, onde o *télos* (o sentido da história) é essa ampliação e concretização da consciência da liberdade humana, e assim, a razão governou e governa o mundo e tudo é um desenvolvimento racional e necessário do espírito. De outro modo, se analisarmos as grandes tragédias, males e desastres de épocas passadas, observaremos que elas propiciaram e despertaram (dialeticamente) algumas transformações e alterações, fazendo com que o *movimento geral* (ou mesmo, o deslocamento *global*) do curso, direção ou *marcha racional da história* tendesse e encaminhasse para essa *progressão e efetivação da consciência da liberdade*. Frente a isso, poderíamos nos indagar se as tragédias são frutos e efeitos de um *mal necessário* que existiria para que a história seguisse e efetuasse seu curso racional em direção a sua realização? Ou ainda, nas teses de Hegel há um *conformismo* frente às barbáries, misérias e sacrifícios presentes no curso da história, e, nesse sentido, a injustiça, a violência e a destruição estariam justificadas?

Teses essenciais sobre a *Filosofia da história* hegeliana

Diante da indagação de sabermos se a história humana teria um sentido e uma finalidade, do ponto de vista da consciência individual, ela parece imprópria a satisfazer as mais altas inspirações do ser humano. Impera os sentimentos passionais, que geram o mal, a injustiça, a destruição e a corrupção, e assim, ela impediria a realização dos valores da razão. A essa crítica moral, Hegel opõe a dialética que permite compreender que, por trás das aparências caóticas, a história persegue uma meta, pela qual nós podemos nos reconhecer, através de seu movimento. Esse conceito de dialética em Hegel deve ser brevemente analisado para que possamos entender melhor a filosofia da história hegeliana.

A lógica-dialética para Hegel é, sobretudo, movimento. Movimento este caracterizado por um todo que é constituído por três lados e que, no volume um da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, ele define como: *momento do entendimento*, *momento do negativamente racional* ou *dialético* e o *momento do positivamente racional*, que seria a suprassunção dos conceitos (HEGEL, 2012). Para analisar essas etapas será utilizado como auxílio, além das próprias definições dadas por Hegel na *Enciclopédia*, o exemplo dado por ele na primeira parte da *Fenomenologia do espírito*, em que se há uma *dialética da experiência* da consciência individual; essa dialética, no entanto, pode ser compreendida, de modo bastante condensado, uma vez que as diferentes *démarches* ocorrem de modo singular e complexo, como o movimento da consciência que, ao atingir o contrário do que ela buscava ou pretendia – através da chamada oposição absoluta, que é a contradição, ou seja, a negatividade necessária para que haja o retorno a si –, faz com que surjam novas figuras da consciência que progridem no saber. Cabe pontuar que o exemplo dado será o da dialética que ocorre entre a consciência, consciência de si e razão. A consciência tem como objeto o próprio ser; na consciência-de-si o objeto da consciência se torna ela própria, pois o que é considerado é apenas o para-si, não mais o em-si; na razão, ocorre a suprassunção e o ser torna-se em-si-e-para-si.

O primeiro momento, o momento do entendimento, ou o abstrato, tem em vista a atividade do entendimento de conceituar, que, é abstrata como já foi dito; nas palavras de Hegel “A atividade do entendimento em geral consiste em conferir a seu conteúdo a forma de universalidade” (HEGEL, 2012, p. 160). Já na *Fenomenologia*, na consciência, essa lógica se caracteriza de modo que existe um objeto exterior à consciência, que é para ela ser-em-si, isto é, a sua essência separada; ela tem algo como objeto, com uma determinação unilateral do entendimento e, como já foi afirmado, permanece ainda não só abstrato, mas o mais abstrato e o mais universal; o segundo momento, o momento dialético ou negativamente racional é a etapa da contradição e da negatividade, “o suprasumir-se de tais determinações finitas e seu

ultrapassar para as suas opostas”(HEGEL, 2012, p.162). É quando se contradiz as antigas determinações do entendimento, citadas anteriormente, isto é, quando elas são negadas, ou dito de outro modo, há uma confusão dos conceitos determinados. Na *Fenomenologia* temos um exemplo mais concreto que é o da passagem à consciência-de-si, quando o que considerava somente o em-si, ou seja, o que antes se tinha o ser como objeto da consciência, agora passa-se a ser seu próprio objeto, sendo negado ou contraposto. O para-si, ou seja, o ser para a consciência, nega o que antes ela via como em-si e firma uma tensão ou aparente contradição da determinação daquele conceito. O terceiro momento se constitui como o próprio apreender da unidade das determinações em sua oposição (HEGEL, 2012).

O momento da suprassunção (*Aufhebung*) é quando há a dupla negação, isto é, a negação da primeira negação e a tensão da diferença entre o em-si e o para-si é também negada. É quando essa contradição é suprasumida numa unidade e tem seu vir-a-ser para outra coisa; é a negação criadora, que não somente conserva e nega, mas também eleva. Este é o momento em que temos a chamada e, talvez não tão precisa, síntese.¹³ Na *Fenomenologia*, a Razão unifica os momentos contraditórios da consciência e elabora uma unidade do que era somente em-si e somente para-si: o ser-em-si-e-para-si. Vale ressaltar, novamente, que esses momentos não são partes separadas de um processo, mas eles juntos representam um todo, pois a *Verdade é o Todo*; esse Todo é a completude do movimento da negação determinada que permite que haja a posição. Em suma, a dialética na compreensão hegeliana não deve ser compreendida meramente como um algo que acontece no processo de experiência da consciência para com o ser-outro, mas na verdade, como o princípio de todo o movimento da realidade, exemplo disso é toda a sua obra ser estruturada partindo de tensões dialéticas e seus conceitos suprasumidos, que geram novos conceitos e alienações. Cabe notar, também, que essa dialética, uma vez sendo o motor da realidade, está presente na história, de tal modo que, assim como a consciência progride por meio dela para o saber e para a verdade, também a história, com todas as suas contradições, avançou na consciência da liberdade até obtê-la de modo completo.

Diante disso, existem três teses essenciais do pensamento da filosofia da história de Hegel que precisamos compreender. A primeira destas teses é a que *a razão governa o mundo*. Para Hegel, pensar filosoficamente a história, não consiste em reconstruí-la arbitrariamente por

¹³ O exemplo usado da *Fenomenologia do espírito* é o da estrutura da primeira parte. Entretanto, cabe notar que essa tentativa de uma explicação da dialética não a esgota de modo algum, pois, ao longo de todo o desenvolvimento da consciência, essa dialética ocorre de maneiras consideravelmente diferentes, uma vez que as tensões variam de acordo com cada etapa do progresso. Portanto, não é como se esse padrão a esgotasse por inteiro. A dialética, como Hegel a concebe, não fica restrita a meros momentos da consciência, mas é motor da realidade.

meio de categorias do pensamento, independentemente dos fatos, ou tecer especulações sem levar em consideração os acontecimentos e ações do real existente, nem em julgá-la moralmente, denunciando o divórcio entre três momentos, o que foi, o que é e o que deveria ser. O que a filosofia traz à compreensão da história é a ideia de que a razão governa o mundo, pois por trás da sua *aparência caótica*, a história persegue uma meta e finalidade, seguindo um curso determinado. Segundo Hegel, “o único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a simples ideia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional” (HEGEL, 2008, p. 17). Além disso, o filósofo alemão conclui essa tese afirmando que, “o estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal” (HEGEL, 2008, p. 18).

A realidade histórica não é exterior ao pensamento, ela é o seu produto, sua manifestação objetiva e é o reflexo que permite tomar consciência dela mesma. Fazer filosofia da história é, segundo Hegel, recuperar nela a obra da razão, compreendida como uma potência infinita que se desdobra no mundo para realizar-se e concretizar-se. Esta finalidade da razão, que estabelece o sentido da história, o seu significado, o seu sentido espiritual e progressivo não pode ser determinado se não pela razão filosófica, apta a conhecer o universal em suas diversas expressões concretas. Nesse sentido, Hegel explana que,

Mediante o conhecimento especulativo, comprova-se que a razão [...], a substância como força infinita, é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a *forma infinita* a realização de seu próprio conteúdo. A substância é, pois, aquilo através do qual e no qual toda realidade tem o seu ser e sua existência. [...] Assim, ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual – na história universal. Tal ideia é o verdadeiro, o eterno, a potência pura e simples, que se manifesta no mundo e somente ela se manifesta, sua honra e magnificência: eis o que a filosofia demonstra, como dissemos, e aqui se pressupõe demonstrado (HEGEL, 2008, p. 17).

E para corroborar essa tese, Hegel apresenta duas formas de pensar ou argumentos que fundamentam a “convicção geral de que a razão reinou e reina no mundo e na história universal” (HEGEL, 2008, p.18), a saber: um *fato histórico* (atribuído ao filósofo Anaxágoras a sua primeira formulação) e uma *verdade religiosa* (o conhecimento de que o mundo não está entregue ao acaso, mas é regido por uma *Providência*). Sobre o primeiro ponto de vista, Hegel afirma que o filósofo “grego Anaxágoras foi o primeiro a afirmar que o *NUS* – inteligência em geral, ou a razão – rege o mundo; não uma inteligência como razão consciente de si mesma, nem um espírito como tal – duas coisas que temos que diferenciar claramente” (HEGEL, 2008, p.18). Sobre a segunda forma argumentativa, o filósofo alemão diz que, “o mundo não foi

abandonado ao acaso e a causas externas aleatórias, mas que é regido por uma *Providência*”, e ainda destaca que,

a verdade que uma Providência divina preside os acontecimentos universais equivale ao princípio citado, pois a Providência divina é a sabedoria que, com um poder infinito, concretiza os seus objetivos, isto é, o objetivo absoluto e racional no mundo: a razão é o pensar livre e determinante de si mesmo (HEGEL, 2008, p. 19).

No entanto, é importante enfatizar que Hegel, mesmo reconhecendo a efetividade da Providência Divina, nota que ela não se aplica especificamente aos detalhes do estudo filosófico da história universal. Para ele, a história universal lida com seres humanos que progridem, formam povos e, posteriormente, um Estado e, portanto,

não podemos nos ater a miudezas da crença na Providência, e menos ainda à crença abstrata e indeterminada, que apenas quer generalizar, ou seja, supor que existe uma Providência, mas não para os fatos determinantes da mesma (G.W.F. HEGEL, 2008, P.20).

Em suma, Hegel pretende considerar os fatos que determinam essa Providência, que ele evidentemente aceita como verdadeira, mas com isso não pretende abandonar as ocorrências históricas, pelo contrário, busca analisá-las, assim como suas motivações pelas paixões dos homens. Essa observação deve ser feita para evitar que se incorra no erro de achar que Hegel meramente recorre à Providência numa tentativa de se esquivar dos fatos concretos da história.

A segunda tese a ser destacada é que, *a história universal é o lugar da realização do espírito*. O ser humano é um ser espiritual e ele não pode reconhecer-se e realizar-se nas leis da natureza que negam a liberdade. Para tomar consciência e se reconhecer enquanto tal, ele deve se desdobrar no mundo do espírito. Para tomar consciência e se reconhecer enquanto tal, ele deve renascer no mundo do espírito. A história é o processo em que o espírito sai da natureza para a própria história, para história do espírito, e, assim, ele passa a se reconhecer. Ele desenvolve o que contém em germe e se manifesta progressivamente, por meio das formas culturais sucessivas geradas por ele (como a arte, a filosofia, a ciência e a religião). Ele se encarna em povos particulares que são outras etapas da busca de si mesmo, outros tantos degraus do *progresso da consciência da liberdade*. Assim, Diogo Ferrer diz que, “Nem tudo o que acontece, nem toda a massa dos factos, individuais ou mesmo coletivos, são história, ou interessam à história universal filosófica. Podem ser relevantes por outras razões [...], mas não constituem história universal filosoficamente considerada” (2017, p. 7).

A terceira tese a ser mencionada é a da *astúcia da razão*. Como pode a razão exprimir-se e realizar a sua finalidade na história sendo que a história é feita por homens (indivíduos), e, além disso, esses homens são motivados por suas paixões e interesses particulares? Na

realidade, segundo Hegel, a razão não se opõe à paixão e o universal não pode realizar-se se não por intermédio do particular. Assim, agindo por eles mesmos, os grandes homens servem ao objetivo da razão, que acaba ultrapassando-os, porém, sem ser-lhes exterior. Eles cumprem, instintivamente, uma tarefa cuja legitimidade apreendem. Mas, sem compreender inteiramente ou completamente o sentido, pois o sentido só se revela quando tiver acabado o desenvolvimento histórico do espírito. Desse modo, Moland afirma que,

Hegel atribui o fato de a perseguição da ambição pessoal poder levar ao progresso histórico à ‘astúcia da razão’, como se ela mesma implantasse esses motivos menos nobres no intuito de atingir suas metas. Desse modo, Hegel reconhece o fato desconfortável de que mesmo quando as ações individuais podem ser descritas como puramente egoístas, tudo somado, algumas vezes conduzem ao progresso histórico. [...] isso resulta em uma impressão ligeiramente sórdida da mudança histórica, e Hegel parece contradizer-se ao concluir que a história é uma ‘teodiceia’, prova de que tudo acontece sob a vontade de Deus, e, portanto, vem para o melhor (MOLAND, 2021, p. 178).

Assim, segundo Hegel, a história não é um plano divino oculto, mas sim um processo imanente cuja finalidade é a liberdade, que se caracteriza pela reconciliação entre o indivíduo e o universal. Nesse sentido, percebemos que a finalidade da história em Hegel é a liberdade: a consciência da liberdade e a concretização da liberdade. A consciência da liberdade é o primeiro passo da filosofia da história, e, por fim, a concretização, porque não basta apenas a consciência, é necessário concretizá-la, e essa concretização, para Hegel, se deu nos tempos modernos. Na modernidade, o responsável por essa concretização é o Estado, dado que nele está posto todo o ideal de realização de uma plena liberdade do espírito individual, pois os seus fins mais gerais se relacionam com os interesses individuais dos cidadãos e ambos encontram realização um no outro (HEGEL, 2008). É também necessário apontar que essa plena realização não ocorre como o tiro de uma pistola¹⁴, mas na verdade é um processo dialético, em que se enfrenta tensões de ambas as partes até que se chegue à consciência do que é em si.

O Mal foi e é necessário para o curso racional da história?

¹⁴ De acordo com o comentador da *Fenomenologia do espírito*, Ralf Ludwig, essa denominação é uma sucinta crítica de Hegel feita à Schelling e a sua noção de intuição intelectual, que, para Hegel, seria um modo abrupto e não uma construção em direção ao absoluto, que é o caso de sua obra e filosofia. Essa intuição intelectual é como o tiro de uma pistola porque nela não há um processo da consciência em direção ao absoluto como há na filosofia hegeliana, mas apenas algo repentino e talvez, na concepção hegeliana, abstrato.

Poderíamos nos indagar, portanto, se acontecimentos do espírito universal como, por exemplo, a alienação do mundo medieval, a Reforma, ou até mesmo o Terror da Revolução Francesa, foram necessários para o desenvolvimento racional no progresso da consciência da liberdade. Na tentativa de formular a resposta hegeliana, tracemos o caminho apresentado por ele a respeito das intenções e consequências da Revolução Francesa. A liberdade absoluta que propunha a revolução conduziu ao terror. Esse terror constituiu, mais uma vez, a oposição do universal abstrato e do singular abstrato, em que em nome de uma suposta vontade universal matou-se a singularidade do indivíduo, gerando uma forte tensão entre ambos. A imediatez da ação dessa consciência universal, motivo pelo qual foi conduzida ao seu contrário, se tornou fracassada e só os levou a uma abstração. No entanto, Hegel nos mostra que essa tentativa imediata de concretização da liberdade absoluta, apesar de fracassada, demonstra a necessidade da negatividade e da alienação, que por sua vez, nos conduziu a um novo momento do espírito, que segue o movimento dialético já apresentado. Nas palavras do comentador Hyppolite:

A liberdade absoluta fora pensada positivamente; de fato, realiza-se como pura negatividade, é a negação absoluta do ponto da individualidade; é agora sentida como o terror da morte, do senhor absoluto; assegura em seguida uma transição ao novo mundo, no qual essa negação abstrata é interiorizada e se torna puro querer e puro saber como vontade moral (HYPPOLITE, 2003, P.488).

Se nos atentarmos ao percurso conceitual dialético, perceberemos como grande parte dessa dúvida pode ser respondida segundo essa tese acerca do terror da revolução. Sem ignorar a opressão da intenção fracassada de realização imediata da liberdade absoluta, Hegel demonstra a falta de consciência da necessidade da alienação e da negatividade, frente à imediatez; portanto, esses males foram entendidos como males, o que não o impediu de entender como esse fracasso conduziu à uma experiência oposta a essa: a visão moral do mundo do idealismo alemão. No que foi analisado, percebe-se que a atitude de Hegel não foi atribuir os acontecimentos à uma lógica meramente *pantragista*¹⁵, mas sim identificar os erros decorrentes daquela atitude do momento do espírito e notar como ele permitiu o novo nascimento de uma negação desse fato anterior. Uma negação que constitui um progresso, ainda que este também contenha sua própria dialética.

Como já explanamos, para Hegel, os eventos históricos estão correlacionados, e sua reflexão sobre estes se distingue de uma construção sobre princípios arbitrários, utópicos, a

¹⁵ O *pantragismo* atribuído ao jovem Hegel em seus estudos anteriores diz respeito à uma visão que considera a submissão da realidade à uma lógica maior que assinala irremediavelmente a tragédia entre os povos como modo constituinte da realidade e do movimento dialético. É um forte contraste pessimista ao *panlogismo* otimista desenvolvido pelo filósofo em sua maturidade.

priori, moralizantes e subjetivos, que os distancie da realidade histórica e dos fatos efetivados, pois estão encadeados em direção a finalidade e sentido da história, por meio de processos dialéticos. Nesse sentido, Diogo Ferrer afirma que, “embora reconheça que a narrativa histórica tem uma componente de construção pelo juízo, Hegel não admite a conclusão de que todas as narrativas se equivalem, e pretende diferenciar entre uma narrativa verdadeira, a do ‘caminho da liberdade’” (FERRER, 2017, p. 11). Desse modo, a filosofia da história não deve ser encarada como uma discussão ou consideração *a priori* de narrativas arbitrárias, de pontos de vistas variados ou subordinadas a fins e interesses diversos, como de *edificação moral do que deveria ter acontecido*, mas é uma *categorização* de conceitos e princípios. Por isso, deve ser encarada como uma *construção conceitual do que aconteceu* sustentada no teste da realidade, dos fatos imediatos e da reflexão dialética. Assim, Ferrer expõe a importante perspectiva de que,

Esta reabilitação dos factos como critério de verdade permite a Hegel recusar que a ‘história filosófica’ e a liberdade do espírito sejam uma construção *a priori*, e que o seu ‘caminho da liberdade’ seja uma construção utópica ou distanciada da realidade. Reclamando-se agora do mais estrito realismo, Hegel pretende eliminar, juntamente com as visões edificantes e moralizantes da história, as perspectivas utópicas, o papel das boas intenções, dos propósitos singulares, da consciência individual e da crítica moral do existente. E – teríamos de acrescentar, – por meio um estrito realismo político e histórico, livra-se não só das perspectivas moralizadoras como das ‘imoralizadoras’, ou seja, daquelas que veem na história uma narrativa de perda de sentido e de destruição da liberdade e da natureza. Será feita a crítica a todas as perspectivas que supõem poder, a partir de fora – utopias, boas intenções morais, consciência individual – criticar e alterar o curso da história. Estas representações ilusórias deverão ser substituídas pela observação do desenvolvimento inerente aos factos efetivos (FERRER, 2017, p. 12).

Contudo, se o *télos* da história é um princípio abstrato, que segue um curso racional e se efetivou nos acontecimentos históricos e na realidade histórica, então tudo que aconteceu na História tinha que acontecer em nome do progresso da consciência da liberdade, revelando, assim, uma *legitimação e justificação do mal*, isto é, uma justificação das tragédias, guerras e barbaridades? Devemos nos questionar se o mal, e todas as suas implicações, seriam apenas desdobramentos inesperados e contingentes que são conduzidos e efetivados no curso da história ou se ele foi necessário para a história atingir o seu sentido e finalidade. Assim, qual a posição e explicação de Hegel sobre a questão do “problema essencial do mal na história”?

Para Hegel, a história está assinalada pelo mal, nas barbáries, na violência e nos sacrifícios presentes na história dos povos humanos. Mas, ao que nos parece, Hegel não pretende ignorar ou justificar esse mal, muito menos aceitá-lo como “necessário” ou “meramente contingente” para que a história alcançasse sua finalidade seguindo o seu curso

racional. Hegel não busca justificar ou ocultar o problema do mal na sua construção de uma história universal, mas tentar compreendê-lo no desenvolvimento racional da razão. Essa compreensão vai se desenrolar na tentativa de reconciliação com esse negativo, aceitando os fatos tal como aconteceram. Ferrer defende:

Numa teoria em que a consciência presente é um produto e uma construção histórica, importa que a consciência presente possa compreender as bases da sua própria constituição, que não deve ser ocultada, mas não pode tão pouco ser revogada. Trata-se, assim, de aceitar os fatos da história, que mostram principalmente o exercício normalmente irrestrito do poder e a destruição dos povos e dos indivíduos (FERRER, 2017, p. 13).

Diante disso, a filosofia da história hegeliana não considera os acontecimentos históricos com um olhar de aplicação de juízos morais, por meio de especulações morais instrutivamente positivas, tratando a história como *ela deveria ou não ter sido*, pois entender a realidade histórica é entender a efetivação da história *tal como ela foi e como é*, já que os acontecimentos históricos estão aquém de prescrições e ações morais (individuais) dos sujeitos que buscam *especulações edificantes*. Hegel parece fazer uma separação entre aquilo que é condenável e negativo no âmbito moral, humano, cultural e os fatos históricos que se desenrolaram e são irrevogáveis. Isso realça um aspecto que é condenável, mas que foi factual, ou seja, uma separação entre uma filosofia da história moralizante – e que defende princípios *a priori* – de uma filosofia da história que destaca o que de fato aconteceu, que não pode ser alterado, e como estes podem ser analisados a partir de um caminho racional rumo à liberdade da consciência. Sobre esse aspecto, Ferrer também comenta que,

Para que se possa compreender a concepção hegeliana da história universal, o ponto aqui essencial é distinguir o que é condenável ao nível de abordagem antropológico, humano, cultural, moral ou jurídico, do que é irrevogável do ponto de vista histórico. O que é condenável e lamentável de todos os pontos de vista referidos, não o é do ponto de vista histórico, que está fundado, como se disse, em primeiro lugar no que é factual. Hegel recusa, efetivamente, e como quer que se possa julgar essa posição, um ponto de vista moral sobre a história universal. E, neste sentido, não faz mais do que aceitar o que não pode ser alterado de nenhuma perspectiva, os factos da história, os acontecimentos em que povos e indivíduos foram destruídos. [...] Na filosofia da história de Hegel, o problema das vítimas do processo histórico é uma questão moral, não histórica. O ‘dever’, termo moral por excelência, é justamente não-histórico, situa-se num outro plano de consideração, cuja validade é distinta (FERRER, 2017, p. 14).

Na filosofia da história hegeliana, a razão é inerente ao caminho que a história traçou até chegar à efetivação da realidade atual, mesmo que a visão que possamos ter e fazer da história seja como a de um triste espetáculo e uma sucessão de crimes e barbáries. Hegel entende que o problema de todas as consequências das barbáries e as vítimas destas é uma questão moral

e não histórica. Assim, a análise histórica não deve ser compreendida através de um conceito moral como “dever”, pois este é não histórico.

Contudo, Hegel acredita que ao “confrontar” todo o panorama negativo da história, é possível encontrar o progresso entre os fatos históricos e entender que o mal não é irredimível e nem que a razão esteve ausente na vida dos povos humanos. Para tal empreitada, é imprescindível entendermos o movimento dialético que surge da: i) compreensão do negativo, ii) confronto do positivo frente ao negativo e iii) a reconciliação, subordinação e superação do mal. Desse modo, Hegel afirma que:

Nosso conhecimento visa ganhar noção de que o fim da sabedoria eterna se produziu à base da natureza e do espírito real e ativo no mundo. [...] assim deveria ser entendido o mal no universo, e o espírito pensante deveria reconciliar-se com o mal. Na verdade, não existe uma maior exigência para tal conhecimento conciliador do que a história universal. Essa conciliação só pode ser alcançada pelo conhecimento do afirmativo, no qual desaparece todo o negativo, tornando-se este subordinado e superado pela consciência, em parte o que é o objetivo final do mundo; outra parte, a realização desse objetivo nele, sem que o mal seja finalmente mantido a seu lado (HEGEL, 2008, p.21).

Assim, Hegel objetiva pensar a história, mesmo diante do dilema e do problema do mal na história (de toda violência, barbárie e injustiça), sem abdicar e renegar o seu sentido e significado, trazendo a razão para a análise dos fatos da realidade histórica. Mas, o filósofo alemão acredita que, ao mesmo tempo, isso implicaria em dar sentido ao mal e, por isso, entende a filosofia da história como uma *reconciliação e assimilação dialética e racional* do panorama negativo da história.

Considerações finais

Diante do que foi apresentado no presente trabalho, podemos extrair algumas conclusões gerais acerca da *Filosofia da história* de Hegel: i) compreendemos que a dialética, presente na filosofia da história hegeliana, registra os fatos históricos, seus desdobramentos e efetivação, mas não objetivando definir uma lei (*a priori* ou moral) que levará ao desenvolvimento da história e ao reconhecimento de sua finalidade e sentido; ii) o que surge da reconciliação entre o positivo e o negativo da história é o desaparecer do negativo, não deixando de reconhecer todo o mal (violência, injustiças e sacrifícios presentes na história), mas subordinando e superando este, por meio da racionalidade dialética e possibilitando que haja um novo momento; assim, iii) a história não está entregue ao acaso ou sendo apenas uma sucessão de fatos arbitrários ou aleatórios, mas a razão está presente e rege a história, pois tudo

que aconteceu realizou-se de maneira racional, já que ela é o curso racional e necessário do espírito universal em direção ao progresso e concretização da consciência da liberdade.

Portanto, Hegel busca olhar a história sem renunciar seu sentido, mesmo diante da realidade da morte, do genocídio e da violência. Hegel traz uma ideia de reconciliação por meio da filosofia, elevando a realidade negativa até o racional positivo. Essa reconciliação não deve ser entendida como realização harmoniosa ou consoladora, relegando a reflexão a uma convicção ética ou a nobreza moral, mas uma reconciliação dialética, que encarando a via real que a história tomou, mesmo diante do irracional e da negatividade inerente, prevalece o racional e positivo.

Referências bibliográficas

BAUR, M. G. W. F. *Hegel: Conceitos fundamentais*, Tradução José Maria Gomes de Sousa Neto - 1ª ed., Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

FERRER, D. Realismo e Reconciliação na Filosofia da História de Hegel. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, V. 08, N. 02, p. 4-20, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v8i2.793>.

FRANÇA, L. M. Hegel, o movimento especulativo do Espírito e a História. *Revista Simbologias*, São Paulo, V. 3, N. 5, p. 75-89, Dezembro, 2010. Disponível em: https://www.ibb.unesp.br/Home/ensino/departamentos/educacao/hegel_movimento_especulativo_espirito_historia.pdf.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: I - A Ciência da Lógica*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. v. 1. ISBN 978-85-15-01069-1.

HEGEL, G.W. F. *Fenomenologia do espírito*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*, trad. Maria Rodrigues e Hans Harden, 2ª ed., reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 1ª ed. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

JULIÃO, J. N. A filosofia da História como o lugar de efetivação da liberdade no sistema da Ciência Hegeliano. *Veritas*, Porto Alegre, V. 59, N. 1, p. 86-105, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2014.1.7493>.

LUDWIG, Ralf. *Fenomenologia do espírito: uma chave de leitura*. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MARCONDEZ, D. *Iniciação à história da filosofia: dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*, 2ª ed. rev. amp., Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NASCIMENTO, J. G. H. E. Hegel: há Razão na História?. *Revista Filogênese*, São Paulo, V. 14, p. 22-41, 2020. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/hegel---ha-razao-na-historia.pdf>.

PECORARO, P., *Filosofia da história*, Filosofia passo a passo, Zahar: 1ª edição, 2009.

SANTOS, V. A Razão realizada? Notas sobre a Filosofia da História de Hegel. *Aufklärung*, Paraíba, V. 3, N. 2, p. 127-150, Outubro, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/30336>.

WOHLFAHRT, J. A. Ideia, História e Sistema em Hegel, *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 04, n. 2, p. 46-74, Novembro 2013. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/544>.

A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT À CONCEPÇÃO MODERNA DE DIREITOS HUMANOS

Victor Fernando Alves Carvalho¹⁶

Saulo Henrique Souza Silva¹⁷

Resumo: A presente comunicação se propõe a examinar a crítica da filósofa contemporânea Hannah Arendt à concepção moderna de direitos humanos que, conforme seu diagnóstico em *Origens do totalitarismo*, se revelou mera retórica vazia em face da experiência vivenciada pela crescente onda de refugiados e apátridas no século XX. Com a Declaração dos Direitos do Homem de 1789, passou-se a afirmar a existência de direitos que, sendo inalienáveis, teriam no próprio Homem sua origem e objetivo final; no entanto, ao mesmo tempo que o Homem se tornou o único soberano no campo da lei, o povo tornou-se o único soberano nas questões de governo, pois os direitos do Homem encontrariam sua garantia no direito do povo a um autogoverno livre e soberano. Nesse sentido, somente com a onda de apátridas e refugiados no século XX é que se tornou evidente a total identificação entre os direitos do Homem e os direitos dos povos no sistema europeu de Estados-nações, porquanto direitos tidos como inalienáveis e independentes de qualquer governo de repente deixavam de ter qualquer proteção e garantia quando seres humanos passaram a existir sem governo próprio – como os apátridas. Dessa forma, percebeu-se que a perda de direitos nacionais equivalia à perda de direitos humanos e que somente a condição de cidadão incluía o ser humano dentro da proteção legal. Diante desse impasse, Arendt pugna pelo direito universal a ter direitos, que se concretizaria por meio do direito de pertença a uma comunidade política.

Palavras-chave: apátridas; direitos humanos; nacionalidade; Revolução Francesa.

Abstract: This paper aims to examine the critique by the contemporary philosopher Hannah Arendt concerning the modern conception of human rights, which, according to her diagnosis

¹⁶Mestre e Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: victorfernandocarvalho@gmail.com.

¹⁷Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, possui estágio de Pós-Doutorado na Universidade de São Paulo. É Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação (CODAP), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e do Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional Para Ensino das Ciências Ambientais (PROFCIAMB), ambos da UFS. E-mail: saulohenrique@academico.ufs.br.

in *Origins of Totalitarianism*, has proven to be mere empty rhetoric in the face of the experience lived by the growing wave of refugees and stateless persons in the 20th century. With the Declaration of the Rights of Man of 1789, the existence of rights that, being inalienable, would have their origin and ultimate goal in Man himself, was affirmed; however, at the same time that Man became the sole sovereign in the field of law, the people became the sole sovereign in matters of government, since the rights of Man would find their guarantee in the people's right to free and sovereign self-government. In this sense, it was only with the wave of stateless persons and refugees in the 20th century that the total identification between human rights and the rights of peoples in the European system of nation-states became evident, since rights considered inalienable and independent of any government suddenly ceased to have any protection or guarantee when human beings began to exist without self-government – such as the stateless persons. Thus, it became clear that the loss of national rights was equivalent to the loss of human rights and that only the condition of citizenship included the human being within legal protection. Faced with this impasse, Arendt advocates for the universal right to have rights, which would be realized through the right to belong to a political community.

Keywords: stateless persons; human rights; nationality; French Revolution.

Considerações introdutórias

Aos 23 anos, no ano de 1929, Hannah Arendt doutorava-se em filosofia com a tese *Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Seus estudos filosóficos foram conduzidos por grandes nomes da filosofia alemã, como Heidegger, Jaspers e Husserl. No entanto, a ascensão dos nazistas em 1933 interrompeu sua trajetória acadêmica. A adesão de muitos de seus mestres ao nazismo, sobretudo Heidegger, provocou na jovem Hannah Arendt um desencanto da filosofia acadêmica, levando-a, conforme Duarte (2000, p. 20), à militância política junto a um grupo sionista, quando então foi presa e refugiou-se em Paris.

Na França, ela viveu até 1941, quando emigrou para os Estados Unidos, tornando-se cidadã americana em 1951 e vivendo nos EUA até 1975, ano de sua morte. Entre 1933 e 1951, Hannah Arendt encontrava-se, portanto, na condição de refugiada política e apátrida, experiência esta que marcou profundamente suas reflexões políticas, levando-a a se debruçar sobre, dentre outros, o conceito de direitos humanos e as contradições inerentes a esse conceito tal como formulado desde a Declaração dos Direitos do Homem em 1789.

Na parte II de *Origens do totalitarismo*, especificamente no capítulo 5 – “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem” –, Hannah Arendt aponta alguns paradoxos na ideia de direitos humanos, paradoxos estes que somente ficaram visíveis a partir da crise do século XX envolvendo os apátridas e refugiados, assim constituídos em virtude dos Tratados de Paz celebrados após a Primeira Guerra Mundial. As *displaced persons*, como Arendt chama (2012, p. 380-382), são pessoas sem Estado, que tiveram sua cidadania anulada por serem quem são (como os judeus no regime nazista) ou que foram desnacionalizadas pelos governos vencedores em países que passaram por alguma revolução social. As *displaced persons*, jogadas para fora de toda legalidade, passaram a viver numa condição de total privação de direitos.

Nesse contexto, Arendt afirma que “a melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime” (2012, p. 390). Afinal, todo criminoso possui direitos previstos pela lei em face do Estado, como, por exemplo, o direito à presunção de inocência e às garantias do devido processo legal e da ampla defesa. Portanto, “se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que [a pessoa] foi destituída dos direitos humanos” (ARENDT, 2012, p. 390), pois o crime se torna o melhor caminho para resgatar algum senso de igualdade humana, de tratamento jurídico paritário, de salvaguarda perante o arbítrio estatal. Se perpetrar um crime é a alternativa posta para que uma pessoa possa ver-se devolvida à legalidade, isso atesta sua condição de completa privação de todos os direitos. Foi essa a condição vivenciada pelos apátridas e refugiados no pós-guerra europeu no século XX.

A discussão sobre a condição dos apátridas e refugiados na primeira metade do século XX é um passo necessário para a compreensão da visão arendtiana de totalitarismo. Isso porque os projetos totalitários de segregação e extermínio em massa no século XX só foram possíveis quando determinados grupos passaram à condição de total ausência de direitos humanos, ou seja, quando foram expulsos da legalidade, e essa expulsão de toda proteção legal constitui o primeiro momento do projeto totalitário.

Os três passos que constituem o domínio totalitário

Segundo Hannah Arendt (2012, p. 594), o primeiro passo para a conquista do domínio total pretendido por um regime totalitário é eliminar a pessoa jurídica do homem. E isto foi obtido a partir do momento em que determinados grupos de indivíduos foram expulsos do campo da legalidade e da proteção que ele fornecia, por meio de processos de desnacionalização

em massa ocorridos após a Primeira Guerra Mundial. Sem o escudo da categoria de nacionalidade, indispensável para a efetivação dos direitos da pessoa humana, tornou-se possível criar campos de concentração paralelos ao funcionamento do sistema penal normal.

A filósofa vê essa diferenciação entre os campos de concentração e as instituições penais comuns como algo crucial, na medida em que, nestas, “um crime definido acarreta uma pena previsível” (2012, p. 594), ao passo que, naqueles, seu interno é marcado pela mais completa inocência. O domínio totalitário tinha o cuidado de somente confinar criminosos nos campos de concentração “depois de completarem a sentença a que haviam sido condenados” e de garantir, em todas as circunstâncias, que “as categorias confinadas nos campos – judeus, portadores de doenças, representantes das classes agonizantes – perdessem a capacidade de cometer quaisquer atos normais ou criminosos” (ARENDT, 2012, p. 594).

Nesse contexto, a inclusão de criminosos nos campos de concentração após o cumprimento de suas penas no sistema penal comum tinha uma função, qual seja, tornar mais crível a alegação propagandística do movimento totalitário de que os campos de concentração existiam “para abrigar elementos fora da sociedade” (ARENDT, 2012, p. 594). Desse modo, a existência de criminosos nos campos de concentração, como uma categoria permanente entre os internos, consistia numa negociação implícita do Estado totalitário com os preconceitos da sociedade, permitindo, assim, que ela se habituasse com mais facilidade à própria existência dos campos de concentração em massa. Aqui, mais uma vez, Arendt comenta quão paradoxal é o fato de que é mais fácil eliminar a pessoa jurídica de um homem totalmente inocente do que fazê-lo em relação a um homem culpado por um crime, tendo em vista que, nesse caso, a existência de garantias processuais em prol do acusado, como o direito à ampla defesa e à assistência jurídica, ainda o mantém dentro do campo de legalidade.

Com efeito, os criminosos constituem a aristocracia dos campos, pois, “pelo menos, sabem por que estão num campo de concentração, e, portanto, conservam ainda um resíduo de personalidade jurídica” (ARENDT, 2012, p. 595). Os campos de concentração e de extermínio em massa constituídos pelos regimes totalitários, segundo a filósofa, “servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDT, 2012, p. 581). Portanto, são a instituição que caracteriza de forma mais profunda o governo totalitário. Por isso, Arendt não tem dúvidas de que “deter-se nos horrores que eles [os campos] representam é indispensável para compreender o totalitarismo” (ARENDT, 2012, p. 586).

O objetivo do regime totalitário é conquistar o domínio total, que busca eliminar a pluralidade humana, sistematizando a infinita “diferenciação dos seres humanos como se toda

a humanidade fosse apenas um indivíduo” (ARENDT, 2012, p. 582), o que somente é possível quando todas as pessoas são reduzidas a uma única identidade de reações. No entanto, a diversidade de reações é algo inerente e único à espécie humana, que não está presa ao automatismo dos instintos. Dessa forma, o problema que se impõe ao governo totalitário é fabricar algo aparentemente impossível: um tipo de espécie humana semelhante a outras espécies animais, que vivem tão somente para preservar a própria espécie. Dois elementos fundamentais por meio dos quais o domínio totalitário busca atingir esse propósito são a ideologia e o terror: a doutrinação ideológica das formações de elites e o terror absoluto nos campos. Nas palavras de Arendt:

Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado. (ARENDT, 2012, p. 582).

Matar a espontaneidade e a singularidade do homem, em circunstâncias normais, é impossível, uma vez que elas se relacionam não só com a liberdade humana, mas também com a própria vida, no sentido básico da manutenção da existência. Dessa forma, é apenas nos campos de concentração que a experiência da completa eliminação da espontaneidade humana é possível, de tal modo que, conclui Arendt (2012, p. 582), se constituem no modelo social mais minuciosamente idealizado para o domínio total em geral.

Do ponto de vista histórico, a filósofa relata que os campos de concentração começaram compostos por políticos e criminosos; no entanto, rapidamente lhes foi acrescentado um terceiro elemento, que logo viria a constituir a maior parte dos internos dos campos: “pessoas que absolutamente nada fizeram que tivesse alguma ligação racional com o fato de terem sido presas, nem em sua consciência nem na consciência dos seus atormentadores” (ARENDT, 2012, p. 596). Arendt observa que

Esses grupos, inocentes em todos os sentidos, prestam-se melhor a experiências radicais de privação de direitos e destruição da pessoa jurídica e são, portanto, em qualidade e quantidade, a categoria mais essencial da população dos campos – princípio que teve a sua aplicação mais ampla nas câmaras de gás, que, pelo menos por sua enorme capacidade, não podiam destinar-se a casos individuais, mas a grandes números de pessoas. A esse respeito, o seguinte diálogo espelha a situação do indivíduo: ‘Para que servem essas câmaras de gás?’ ‘E para que é que você nasceu?’ (ARENDT, 2012, p. 596).

Nesse sentido, Arendt está convicta de que a seleção aleatória das suas vítimas consiste no princípio mais essencial da instituição dos campos de concentração. Isso porque,

caso os campos dependessem da seleção de adversários e inimigos políticos para existirem, não poderiam ter subsistido pelo tempo que subsistiram, já que, segundo a filósofa, não há resistência política que sobreviva a um nível tão profundo de terror.

O governo totalitário tem como objetivo eliminar os direitos civis de toda a população, de modo que seus próprios compatriotas se tornem tão fora da lei em seu próprio território quanto os apátridas e os refugiados. “A destruição dos direitos de um homem, a morte da sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado” (ARENDT, 2012, p. 598), algo que se aplica não só às categorias de pessoas majoritariamente segregadas nos campos (judeus, criminosos, homossexuais), mas sim a todo e qualquer habitante do Estado totalitário. O exercício do livre consentimento é tão incômodo para o domínio totalitário quanto o exercício da livre oposição, por isso a prisão arbitrária que seleciona indivíduos inocentes é necessária para destruir a validade do livre consentimento. Nesse sentido, Arendt conclui que

Qualquer limitação dessa perseguição arbitrária a certas opiniões de natureza religiosa ou política, a certas formas de comportamento social, intelectual ou sexual, a certos ‘crimes’ recém-inventados, tornaria os campos supérfluos porque, a longo prazo, nenhuma atitude e nenhuma opinião resistem à ameaça de tanto horror; e, acima de tudo, criaria um novo sistema de justiça que, com alguma estabilidade, produziria inevitavelmente no homem uma nova pessoa jurídica a furtar-se ao domínio totalitário. (ARENDT, 2012, p. 598-599).

Depois de eliminar a pessoa jurídica do homem, o segundo passo essencial da fabricação de cadáveres vivos, segundo a filósofa, é eliminar a pessoa moral do homem. Isso foi obtido tornando, pela primeira vez na história, impossível o surgimento da condição de mártir. “Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada” (ARENDT, 2012, p. 600). Arendt observa que os campos, roubando a própria morte do indivíduo, escancaravam que, a partir de então, nada, nem mesmo a sua morte, lhe pertencia e que, portanto, o indivíduo não pertencia a mais ninguém. Com isso, eliminava-se qualquer noção de pertencimento que outrora pudesse existir e, assim, “a morte apenas selava o fato de que ele [o indivíduo] jamais havia existido” (ARENDT, 2012, p. 600).

Eliminada a pessoa jurídica e morta a pessoa moral do homem, o único fator que ainda impede que os homens se tornem cadáveres vivos é a singularidade, ou seja, a identidade única de cada indivíduo. As maneiras de aniquilar essa singularidade

Começam com as monstruosas condições dos transportes a caminho do campo, onde centenas de seres humanos amontoam-se num vagão de gado, completamente nus,

colados uns aos outros, e são transportados de uma estação para outra, de desvio a desvio, dia após dia; continuam quando chegam ao campo: o choque bem organizado das primeiras horas, a raspagem dos cabelos, as grotescas roupas do campo; e terminam nas torturas inteiramente inimagináveis, dosadas de modo a não matar o corpo ou, pelo menos, não matá-lo rapidamente. O objetivo desses métodos, em qualquer caso, é manipular o corpo humano – com as suas infinitas possibilidades de dor – de forma a fazê-lo destruir a pessoa humana tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica. (ARENDT, 2012, p. 601).

A filósofa observa que, quando um indivíduo é privado de direitos e de consciência, a destruição de sua singularidade é normalmente bem-sucedida, ao mesmo tempo que “cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral” (ARENDT, 2012, p. 602). Afinal, a individualidade humana tornou-se uma premissa tão autoevidente e inquestionável para as relações humanas que até mesmo a existência de gêmeos idênticos causa certa perplexidade. Com efeito, conclui Arendt, quando eliminada a individualidade humana, “nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDT, 2021, p. 602).

A eliminação da identidade única do sujeito é, assim, o passo final do trágico percurso do domínio totalitário. O campo de concentração cria condições para que se estabeleça uma sociedade de cadáveres vivos, sendo, portanto, a única forma de sociedade que possibilita o domínio completo do homem, por liquidar neste toda expressão de espontaneidade e de individualidade. Afirma a filósofa que “o cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, [...] é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário” (ARENDT, 2012, p. 604), e é nos campos de concentração que esse “cidadão” é fabricado da maneira mais rigorosa possível.

Os paradoxos em torno da concepção moderna de direitos humanos

Como explicar, diante da formulação moderna de que todo homem é possuidor de direitos naturais e inalienáveis, a completa privação de direitos a que os apátridas e refugiados foram lançados no mundo contemporâneo? Esse questionamento é um dos diversos temas da obra *Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 2012), publicada no ano de 1951 e que levou Hannah Arendt a ser conhecida internacionalmente. O objetivo de Arendt com essa obra não era – como o título parece sugerir – descrever as causas do fenômeno totalitário de modo apriorístico, mas sim identificar os traços que, percebidos *a posteriori* pelo investigador, permitem fornecer, conforme Duarte (2000, p. 34), um relato histórico dos elementos que se

cristalizaram nos regimes totalitários. Nesse contexto, um dos traços que reconstituem o percurso do totalitarismo consiste na condição dos apátridas e refugiados na primeira metade do século XX.

Com a Declaração dos Direitos do Homem de 1789, passou-se a afirmar a existência de Direitos do Homem que, sendo “inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis”, teriam no próprio Homem, e não mais em Deus ou na História, “sua origem e seu objetivo último” (ARENDT, 2012, p. 396). No entanto, ao mesmo tempo que o Homem se tornou o único soberano no campo da lei, o povo tornou-se o único soberano nas questões de governo, pois os direitos do Homem encontrariam sua garantia no direito do povo a um autogoverno livre e soberano. Assim,

[...] mal o homem havia surgido como ser completamente emancipado e isolado, que levava em si mesmo a sua dignidade, sem referência a alguma ordem superior que o incorporasse, diluía-se como membro do povo. Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano ‘abstrato’, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. E, se uma comunidade tribal ou outro grupo ‘atrasado’ não gozava de direitos humanos, é porque obviamente não havia ainda atingido aquele estágio de civilização, o estágio da soberania popular e nacional, sendo oprimida por déspotas estrangeiros ou nativos. Toda a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional; somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los – a soberania do povo a que o indivíduo pertencia. Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem (ARENDT, 2012, p. 396).

Nesse sentido, somente com o surgimento da crescente onda de apátridas e refugiados no século XX é que se tornou evidente a total identificação entre os direitos do homem e os direitos dos povos no sistema europeu de Estados-nações. Afinal, direitos tidos como inalienáveis e independentes de qualquer governo de repente deixavam de ter qualquer proteção e garantia quando seres humanos passaram a existir sem governo próprio. Dessa forma, revelou-se que a perda de direitos nacionais equivalia à perda de direitos humanos, e que somente a condição de cidadão era capaz de garantir aos seres humanos um conjunto de direitos, ou seja, somente a condição de cidadão incluía o ser humano dentro da legalidade.

Segundo Arendt:

O conceito dos direitos humanos foi tratado de modo marginal pelo pensamento político do século XIX, e nenhum partido liberal do século XX houve por bem incluí-los em seu programa, mesmo quando havia urgência de fazer valer esses direitos. O motivo para isso parece óbvio: os direitos civis – isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país – supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade. Todos os seres humanos eram cidadãos de algum tipo de comunidade política: se as leis do seu país não atendiam às exigências dos Direitos do Homem, esperava-se que nos países democráticos eles as mudassem através da

legislação, e nos despóticos, por meio da ação revolucionária. Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano (ARENDT, 2012, p. 399).

Nesse contexto, as *displaced persons* vivenciaram duas perdas significativas. A primeira, a perda do próprio lar, ou seja, de sua textura social, o que provoca um esvaziamento da identidade. A calamidade da perda do lar tem precedentes na história, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar, não: “De súbito revelou-se não existir lugar algum na terra aonde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade política” (ARENDT, 2021, p. 399). Até então, ninguém havia percebido que, dado o avançado grau de organização política das nações, a expulsão de uma pessoa de sua comunidade política organizada gerava sua expulsão de toda a família das nações.

A segunda perda, por sua vez, foi jurídica: a perda da proteção do governo, o que gerava a perda da sua condição legal em todos os demais países. Considerando-se que os acordos internacionais teceram uma teia em volta do mundo (de modo que um cidadão de qualquer país pode levar sua condição consigo para qualquer lugar), “quem está fora dessa teia está fora de toda legalidade” (ARENDT, 2012, p. 400). Essa perda da condição legal também foi, em certo sentido, sem precedentes, tendo em vista que, apesar da existência do direito de asilo como um costume no campo internacional, este direito era mobilizado de forma excepcional, de forma que as novas categorias de apátridas e refugiados eram numerosas demais para serem protegidas por esse direito. Ademais disso, a maioria dos refugiados tecnicamente nem poderia invocar o direito de asilo, porquanto ele pressupunha que a pessoa estava sendo perseguida em virtude de alguma convicção política ou religiosa que era combatida no país de origem, e “os novos refugiados não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram” (ARENDT, 2012, p. 400), como os judeus na Alemanha, perseguidos simplesmente por terem nascido na raça “errada”. Diante disso, o direito de asilo perdeu sua operacionalidade.

Uma das muitas perplexidades no conceito de direitos humanos é que os refugiados ostentavam uma condição de completa inocência face à sua privação de direitos. Assim, “parece mais fácil privar da legalidade uma pessoa completamente inocente do que alguém que tenha cometido um crime” (ARENDT, 2012, p. 401), porquanto a perpetração de um crime acarreta a perda de alguns direitos somente, ao passo que a privação da legalidade acarreta a perda de todos os direitos.

A calamidade da situação das *displaced persons* escancarou, portanto, que a privação da legalidade decorre do fato de não pertencerem mais a qualquer comunidade política organizada. Afirmar Arendt:

Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los. Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; só se permanecerem absolutamente ‘supérfluos’, se não se puder encontrar ninguém para ‘reclamá-los’, as suas vidas podem correr perigo. Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente. O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado (ARENDT, 2012, p. 402).

Esses paradoxos do conceito de direitos humanos frente à crise dos refugiados conduziram Arendt a defender a necessidade de um “direito a ter direitos”, que se materializaria no direito a pertencer a uma comunidade política, ou seja, “numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões” (ARENDT, 2012, p. 403). Devido ao fato de já estarmos vivendo num Mundo Único, completamente repartido e organizado, os que foram lançados à privação de direitos não puderam se recuperar dessa condição, pois a perda do lar e da pertença política tornou-se, assim, equivalente a ser expulso da humanidade.

Para a filósofa, a experiência do nosso tempo constitui “uma confirmação irônica, amarga e tardia dos famosos argumentos com que Edmund Burke se opôs à Declaração dos Direitos do Homem feita pela Revolução Francesa” (ARENDT, 2012, p. 407). A validade pragmática dos argumentos de Burke¹⁸ é, segundo Arendt, indiscutível, porquanto o conceito de direitos humanos ruiu “no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se

¹⁸Em *Reflexões sobre a Revolução na França*, Burke afirma que as ideias dos revolucionários franceses eram baseadas em princípios abstratos, metafísicos, como o voto popular e o direito de depor os governantes, que facilmente se tornariam fontes de desordem, pois, dado o nível de abstração desses conceitos, não proporcionaram a estabilidade necessária para o sistema político. Para Burke, os mecanismos consagrados pela Revolução Inglesa eram muito mais práticos e seguros: “A regra decretada para o governo na Declaração dos Direitos, a inspeção constante do Parlamento, o direito efetivo de acusar os ministros (impeachment), eram vistos por eles [pelos revolucionários de 1688] como uma segurança infinitamente melhor, não só para sua liberdade constitucional, mas contra os vícios da administração, do que o estabelecimento de um direito tão difícil na prática, tão incerto no resultado e frequentemente tão prejudicial em suas consequências, quanto aquele de ‘depor seus governantes’” (BURKE, 2014, p. 50). Assim, para Burke, os revolucionários franceses, ao se apoiarem no racionalismo abstrato dos direitos do homem, teriam instituído um novo fanatismo político, ainda que laico: a democracia niveladora, que ameaçaria os regimes políticos já consagrados na Europa. Dessa forma, tanto a monarquia absoluta quanto a democracia absoluta seriam ameaçadoras para as garantias proporcionadas pelo liberalismo (CARVALHO, 2018, p. 208).

confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos” (ARENDT, 2012, p. 408).

Considerações finais

Apesar de ambos, Edmund Burke e Hannah Arendt, terem rejeitado o caráter abstrato e metafísico dos direitos do homem, e muito embora Arendt tenha constatado um acerto nos argumentos de Burke do ponto de vista pragmático, a crítica dela aos direitos do homem não se resume a uma mera repetição dos argumentos de Burke.

Isso porque, enquanto Burke se manteve preso ao papel da história e da tradição, isto é, dos “direitos dos ingleses” como alternativa realista aos abstratos direitos naturais e inalienáveis propugnados pelos revolucionários franceses (conforme se vê em seu antagonismo com Thomas Paine), a filósofa vai além da crítica inglesa e propõe uma solução adaptada para as experiências próprias do século XX. Essa solução seria a necessidade de um direito fundamental a ter direitos, isto é, o direito a pertencer a uma comunidade política.

Dessa forma, pode-se afirmar, com Chountis (2021, p. 20), que Hannah Arendt “was creatively autonomous in her critique and made sure to adapt it to the post-war context of the twentieth century”, ao defender a existência de um direito universal a ter direitos, que se concretizaria por meio do direito de pertença a uma comunidade política, fora da qual o homem sofre a perda das características mais essenciais da condição humana, desde Aristóteles, a saber, “a perda da relevância da fala [...] e a perda de todo relacionamento humano” (ARENDT, 2012, p. 404). Se a experiência política do século XX mostrou que o conceito moderno de direitos humanos carecia de sentido, porquanto amparado numa retórica vazia de um ser humano abstrato que não existe em lugar algum, o único direito realmente fundamental seria o direito de participar de uma comunidade política organizada, pois é este pertencimento que garantiria o exercício de todos os demais direitos.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Edipro, 2014.

CARVALHO, Daniel Gomes de. *O pensamento radical de Thomas Paine (1793-1797): artífice e obra da Revolução Francesa*. São Paulo. 311 p. Tese de Doutorado em História. Universidade de São Paulo, 2018.

CHOUNTIS, Ioannes P. “Reconsidering Burke’s and Arendt’s Theories on ‘The Rights of Man’: A Surprising Plot Twist?” *Conatus*. 2021, v. 6, n. 1, p. 19-32, 19 set. 2021.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DO RACISMO MODERNO AO PAN-AFRICANISMO: ORIGENS, DISPUTAS E ENFRENTAMENTO

Nazito Pereira da Costa Júnior¹⁹

Resumo: O objetivo deste artigo é abordar no primeiro momento a origem histórica do racismo moderno e a sua difusão através de dois de seus colaboradores: Joseph de Gobineau e Hegel, cujos efeitos nefastos se estendem até os dias atuais. Para compreender esses pressupostos é necessário rever alguns acontecimentos, ideias científicas e filosóficas que vigoravam em plena modernidade europeia, quando ocorria a explosão da razão e suas convicções de progresso humano. A colonização e o tráfico de escravos negros foram intensificados e legitimados nesse período, o que demonstrou ser uma nítida contradição. No segundo momento, será exposto um dos conceitos epistêmicos da filosofia africana: o Pan-africanismo que surgiu no final do século XIX como movimento político, filosófico e social, sobretudo para combater a colonização, a segregação racial e o racismo no século XX. O suporte bibliográfico para essas concepções passou por Cheikh Anta Diop, Ivan Luiz Monteiro, Leila Leite Hernandez entre outros. Portanto, o tráfico negreiro revelou uma racionalidade perversa para justificar o que era injustificável, e a filosofia africana se contrapôs a esse pensamento ideológico racista.

Palavras-chave: Modernidade; Colonização; Racismo; Filosofia Africana; Pan-africanismo.

Resumé: Cet article vise, en premier lieu, à examiner les origines historiques du racisme moderne et sa diffusion à travers deux de ses complices: Joseph de Gobineau et Hegel, dont les effets néfastes se font encore sentir aujourd'hui. Pour comprendre ces postulats, il est nécessaire de revenir sur certains événements et idées scientifiques et philosophiques qui ont prévalu à l'apogée de la modernité européenne, période marquée par l'essor de la raison et la conviction du progrès humain. La colonisation et la traite des personnes noires réduites en esclavage se sont intensifiées et légitimées durant cette période, ce qui constitue une contradiction flagrante. En second lieu, nous présenterons un concept épistémique de la philosophie africaine: le panafricanisme, apparu à la fin du XIXe siècle comme un mouvement politique, philosophique et social, visant principalement à lutter contre la colonisation, la ségrégation raciale et le racisme

¹⁹ Nazito Pereira da Costa Júnior é professor de filosofia do Estado da Paraíba e do município de Campina Grande-PB. O autor é licenciado em filosofia pela UFRN, mestrado em filosofia pela UFPB e é doutorando do PPGF-UFS. Bolsista/Capes Orientador: Dr. Saulo Henrique Souza Silva. E-mail: nazitofilosofo@gmail.com.

au XXe siècle. Parmi les auteurs qui étayent ces conceptions, on peut citer Cheikh Anta Diop, Ivan Luiz Monteiro et Leila Leite Hernandez. Par conséquent, la traite des esclaves révélait une justification perverse de l'injustifiable, et la philosophie africaine s'opposait à cette pensée idéologique raciste.

Mots-clés: Modernité; Colonisation; Racisme; Philosophie africaine; Panafricanisme.

Introdução

O progresso econômico da Europa renascentista e moderna aconteceu por causa da mão de obra barata do negro escravizado. “O moderno comércio de escravos negros foi considerado uma necessidade econômica antes do advento da máquina. Este duraria até meados do século XIX (1800’s)” (DIOP, 2024). Durante os quatro séculos de escravidão, do Renascimento à primeira metade do século XIX, a Europa omitiu e ignorou propositalmente o ‘mundo Preto’, concordando em não tocar em nada, além de suas riquezas materiais. Parece que teorias como humanismo, racionalismo, empirismo e iluminismo não foram capazes de ensinar ao homem europeu que a alteridade é uma condição legítima de humanidade.

Aprendemos muitas lições de suma importância com o racionalismo e a filosofia iluminista dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX respectivamente, como por exemplo: o foco na razão, o papel do sujeito cognoscente diante de si, esse mesmo sujeito diante das coisas exteriores (a natureza, as instituições sociais e políticas), o “Sapere aude”, isto é, ouse saber! Além destes, ficou largamente conhecido até hoje, o símbolo iluminista da Revolução Francesa: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Porém, os principais conceitos da filosofia iluminista não foram devidamente apreendidos nem tampouco praticados pela modernidade europeia, durante o período das “luzes”. Certamente faltou aquela “... coragem de fazer uso da sua própria razão!”, como bem dizia Kant. Todavia, até os dias atuais ainda convivemos com atrocidades cometidas por seres humanos, supostamente “educados” e “bem formados” em diversas universidades mundo a fora.

Observamos que durante todo o período moderno, a Europa, em geral, distorceu a personalidade moral e intelectual africana. No século das luzes, mais conhecido como iluminismo, o homem e a mulher oriundos de África foram inadequadamente e desumanamente associados a um ser “primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica”, apenas porque o europeu se achava superior ao africano devido à sua recente superioridade técnica (DIOP,

2025, p. 56). Essa caracterização do africano, imposta pelo europeu, justificaria e legitimaria insanamente a colonização e o tráfico de escravos. Desta forma, a condição social do negro no mundo moderno estava fadada ao escravismo, inventado literalmente pela mentalidade científica, racional e lógica nos primeiros séculos da era moderna e durante o século das luzes. Afinal, tratava-se de uma ideia estapafúrdia de que o ser humano preto não pensa e não teria a mesma capacidade racional, encontrada no homem branco europeu. É nessa contradição que nasce o racismo moderno, sobre o qual descreveremos um pouco mais.

Inicialmente procuramos evidenciar os dados históricos que relatam os acontecimentos através dos quais a Europa desenvolveu uma falsa teoria racista, isto é, a existência de povos com capacidade intelectual inferior ou inexistente, praticada principalmente contra africanos e povos colonizados das Américas e da Ásia. Todavia, o foco deste artigo será especificamente em torno do racismo criado contra negros e negras de África.

Abordamos aqui e refutamos as ideias absurdas e sem fundamentos científicos e filosóficos, de um racismo estúpido, ainda que tenham sido defendidas pela ciência moderna da época, como também por filósofos conhecidos e amplamente respeitados pelo círculo intelectual do período moderno. Obviamente, que nem todos os pensadores do período das luzes, concordaram com a insensatez racista daquela época. Por exemplo, Rousseau, Condorcet, Denis Diderot, Anton Wilhelm Amo, este último nascido na África e educado na Europa, falaremos um pouco sobre ele mais adiante.

Em torno da difusão do racismo na modernidade encontramos a contribuição de vários autores como David Hume, Voltaire, Montesquieu, Vacher de Lapouge, Lévy-Bruhl, Immanuel Kant, Joseph de Gobineau, Hegel e tantos outros, cujos textos permanecem habitualmente ocultos pela crítica filosófica, praticada na instituição universitária e principalmente no ensino médio (SOMET, 2016). Todavia, não iremos explorar todas essas concepções irracionais e injustas, pois optamos em fazer uma análise crítica, rever algumas citações de Gobineau e Hegel mais adiante. Embora Gobineau seja reconhecido como “pai do racismo científico” e precursor da filosofia nazista, o racismo moderno enquanto ideologia perversa, teve suas bases na legitimação do colonialismo e da escravização imposta por europeus.

Quando, como e por que teve início o racismo moderno?

As duas indagações acima são fundamentais para compreendermos adequadamente as razões e eventuais motivos da origem do racismo moderno. Ora, como estamos falando em

‘racismo moderno’, devemos concentrar a nossa atenção nos acontecimentos históricos, científicos e filosóficos da modernidade, que sustentaram o surgimento e a manutenção desse preconceito racial. Esse tipo de preconceito inviabilizou o progresso social e intelectual da esmagadora maioria da população negra mundial injustamente. Veremos os principais pontos, no início dos ‘tempos modernos’, a partir dos quais houve a propagação de uma ideologia racista contra os povos da África, da Ásia e das Américas.

Sobre a provável origem moderna do racismo, partimos da premissa de que, a colocação de Machado e Loras é bastante pertinente sobre esse ponto: “[...] a exploração da escravidão dos africanos e dos nativos das Américas – iniciada pelos cristãos portugueses no século XV – construiu um sistema de privilégio para os homens e mulheres brancos no Brasil e no mundo”, Machado e Loras (2017). Esse sistema de privilégio não foi criado para homens e mulheres negros e negras, mas para homens e mulheres brancos e brancas. D’Adesky, Medeiros e Borges (2002) afirmam que nos séculos XVI e XVII, houve de fato a existência de uma supremacia dos europeus sobre os povos colonizados e escravizados, e que tal situação justificava-se essencialmente em termos culturais e religiosos²⁰.

Encontramos em Santos (1980) uma descrição didática e cronológica sobre os acontecimentos e pensamentos que desencadearam na criação e difusão do racismo moderno. Vejamos o texto do historiador e intelectual engajado na causa negra, que nos fornece uma sequência dos acontecimentos, a partir dos quais foi inventada a teoria racista, sendo consolidada na era moderna:

Durante a Idade Média (do século V ao XV), os europeus consideravam inferiores os não-cristãos – árabes, maometanos; africanos, inclusive egípcios; judeus de qualquer parte do globo; e asiáticos, inclusive chineses. Os europeus só haviam mudado de opinião a respeito dos germanos, francos e eslavos, os bárbaros de antes: é que tinham se convertido à fê de Cristo (SANTOS, 1980, p. 21)

Conforme lemos no trecho acima, o termômetro inicial para os europeus considerarem e respeitarem outros povos como prováveis aliados, e em certa medida como gente capaz de formular ideias abstratas, era contraditoriamente a conversão ao cristianismo. Desta forma, tais povos não seriam considerados inferiores, isto é, bárbaros. Além disso, bárbaro²¹ era todo

²⁰ Cf. BORGES; MEDEIROS; D’ADESKY, 2002, p. 48-49.

²¹ É importante destacar que o termo ‘bárbaro’, foi usado de forma diferente por gregos e romanos. Para os primeiros, bárbaro era aquele que não falava grego, de modo que se constata aí uma das primeiras formas de racismo mais antigas; para os romanos, bárbaro era aquele que não tinha Direito, isto é, conjunto de leis que regulam a vida coletiva (SANTOS, 1980, p. 21). Em outras palavras, se não falava grego e não tinha Direito, significava dizer que não tinha capacidade de comunicação verbal bem-organizada, nem tampouco havia condições racionais para uma elaboração de leis coletivas. Santos fala em uma das “formas mais antigas de racismo” nesse contexto.

aquele que não falava grego, pois o idioma grego era considerado o único capaz de expressar ideias e sentimentos articulados e profundos (SANTOS, 1980, p. 20-21). Portanto, quem não se convertia ao cristianismo, continuava sendo bárbaro para o europeu medieval.

Veja outro trecho de Santos (1980), no qual ele insere cronologicamente o surgimento do racismo moderno a partir de uma característica específica: “Foi, porém, no limiar da época moderna, a partir dos anos 1400, que o racismo dos povos europeus amadureceu, passando a se basear na característica mais notável dos outros: a cor da pele” (1980, p. 21). Nos interessa aqui, evidenciar esse ponto inicial do racismo moderno, uma vez que suas raízes vieram praticamente da mesma cultura que o fez amadurecer no século XV em diante. A característica desse racismo destacado por Santos (1980), se apresenta na cor da pele, que teve como alvo principal, o preto do africano e de sua diáspora. Inclusive as formas mais pejorativas aviltadas por intelectuais europeus foram contra negras e negros, conforme veremos nos segundo e terceiro subtítulos deste trabalho.

Acabamos de demonstrar que o racismo moderno teve como base preparatória, o legado grego e romano, como se isso fosse algo natural, porém não foi isso que aconteceu, visto que se trata de um dado histórico, provocado pelo ser humano, mais conhecido como europeu branco, julgando-se superior e apresentando-se com arrogância sobre povos não cristãos, sobretudo de pele escura.

É importante afirmar que essa supremacia dos europeus sobre os povos colonizados e escravizados nunca foi um processo natural. Ao contrário disso, esse processo foi essencialmente artificial e desumano. O que levou o homem europeu branco, a se sentir superior em relação a outros povos, foi a sua ‘consciência limitante’ e contrária a razão, que ele próprio estabeleceu como um dos princípios do humanismo.

Note que muitos africanos foram capturados e escravizados desde o século XV, cujo processo de escravização se estendeu até o século XIX em diferentes países do globo. Ora, tendo ocorrido tal situação contra os africanos, esses povos foram taxados como primitivos, sem capacidade intelectual, moral e espiritual. Dessa forma, não faltaria nada para o preconceito racial manchar sua história e sua dignidade como se não pertencessem a mesma raça humana dos homens brancos. O que queremos dizer aqui é que, o racismo moderno teve suas raízes fundantes, alimentadas pela exploração da escravidão dos africanos, ideologicamente permitindo que o homem branco europeu, se sentisse superior, pela usurpação cometida contra

De nossa parte, percebemos que nesse mesmo contexto a semente do racismo foi plantada, cuja colheita veio com força bruta nos tempos modernos em diante.

vários povos da África. Esse foi um processo desumano, sujo e injusto pensado e articulado por vários europeus.

A partir dos anos de 1400 e nos séculos seguintes, o racismo foi difundido e defendido através das ideias e do comportamento de hostilidade da parte de alguns cientistas e filósofos europeus contra povos africanos e colonizados da América. Na sequência analisaremos o pensamento do Conde Arthur de Gobineau que escreveu um livro/ensaio sobre a desigualdade das raças humanas (1853), no qual ele aprofunda o seu racismo.

As insinuações e imprecisões de Joseph de Gobineau (1816-1882)

Vamos citar e analisar alguns trechos do pensamento de Arthur Joseph de Gobineau, um dos intelectuais mais proeminentes do racismo científico. Embora o pensador francês não tenha sido o primeiro proponente do racismo moderno, optamos em fazer uma análise de algumas de suas ideias, visto que ele é considerado o “pai” do racismo moderno que influenciou intelectuais do século XIX e XX.

Veja como Joseph de Gobineau, precursor da filosofia nazista fala sobre o Negro. O que ele afirma é um escárnio até mesmo naquele período em que o auge era ser reconhecido como homem de inteligência elevada. Todavia, o Negro para ele não era ser humano, senão um animal inferior. Para ele, o Negro tem dons artísticos ligados à sua sensibilidade, mas é muito limitada aos usos mais miseráveis:

[...] a fonte das artes é estranha para os instintos civilizatórios. Ela está escondida no sangue dos Pretos... Isso, você vai concordar, é uma coroa bastante linda que eu coloco na cabeça deformada do Negro, uma honra muito grande para ele ter o harmonioso Coro das Musas agrupado em torno dele. No entanto, a honra não é tão grande. Eu não disse que todas as ‘Piérides’²² estão reunidas lá. Os mais nobres estão ausentes, aqueles que dependem de uma reflexão séria, aqueles que preferem a beleza à paixão (Gobineau apud Diop, 2025, p. 57).

Note que ele inicialmente parecia elogiar o negro, mas logo depois demonstrou seu racismo demente dizendo que “a fonte das artes está escondida no sangue dos Pretos [...] é uma coroa muito linda que eu coloco na cabeça deformada do Negro”. O racismo do diplomata francês acreditava que negro, não seria capaz de inspirar a criação artística, científica e

²² Espécie de borboleta branca ou amarelo-clara cujas larvas devoram folhas de repolho e nabo. Percebe-se aí uma metáfora ‘Pierides’ usada por Gobineau para desclassificar as habilidades e capacidades do negro. Para ele o negro não possui qualidades nobres nem distinção de pensamento, se não apenas uma mera habilidade artística para a música e para dança. Não entraremos aqui nesse mérito, mas pensamos que os estudiosos das artes não concordam com o Sr. Gobineau em nada.

filosófica. Em outras palavras, Gobineau afirma que os homens de refinado saber não são negros nem estão admirando suas artes. E continua com discurso depreciativo, ridicularizando o Negro:

Deixe-nos traduzir para eles (os negros), versos da Odisseia, especialmente o encontro de Ulisses e Nausicaa, o exemplo mais sublime de inspiração pensativa, e eles cairão no sono. Pois para a simpatia ser despertada em qualquer ser humano, a sua inteligência primeiro deve ter entendido, e é aí que reside a dificuldade com o Negro... Sua sensibilidade artística, embora poderosa além de qualquer expressão, necessariamente continuará a ser limitada aos usos mais miseráveis... E assim, de todas as artes que a criatura preta prefere, a música está em primeiro lugar, na medida em que acaricia o ouvido com uma sucessão de sons e não requer nenhuma resposta da parte pensante do cérebro dele (Gobineau apud Diop, p. 57-58).

Na primeira frase acima, Gobineau continua sustentando o seu imprudente discurso, acerca da incapacidade de o negro pensar. Apenas uma mente repleta de preconceitos raciais e culturais sustenta tamanha imprecisão sobre a incapacidade artística, científica e filosófica do negro. O trecho acima, demonstra a enorme ignorância sobre a história e a cultura de África inexistentes na cabeça do diplomata francês. Note, que nem mesmo a sensibilidade artística do negro, que ele julgou ser poderosa, foi poupada. Aliás, o negro não é o único ser humano capaz de desenvolver habilidades artísticas, nem esta nunca foi a sua única capacidade emocional ou intelectual²³. Lamentamos que o aristocrata e filósofo francês não se familiarizou com a história e cultura dos antigos egípcios, núbios, etíopes e bantos só para citar alguns dos povos mais sábios, criativos e inteligentes de África.

O próximo trecho de Gobineau reforça o que já dissemos. Inferimos que existe uma enorme lacuna no pensamento do Conde de Gobineau, a partir dos impropérios proferidos por ele. Depreendemos que há falta de conhecimento da história e da produção científica e filosófica dos africanos, ou ele emitiu palavras ocas jogadas ao vento baseadas no preconceito e na hostilidade. Preferíamos não citar trechos tão chulos, ofensivos e desrespeitosos contra o povo negro, mas para provar que um homem aparentemente decente, da alta sociedade francesa proferiu palavras injustas, para dizer o mínimo, decidimos citar textualmente o que ele escreveu:

Imagine um Bambara²⁴ ouvindo uma das melodias que lhe agrada. Seu rosto se ilumina, seus olhos brilham. Ele ri e sua boca larga, brilhante em seu rosto escuro, mostra seus brancos dentes pontiagudos. Um clímax sexual ocorre... Inarticulados

²³ Concordamos que o negro e a negra são naturalmente capazes de criação artística, científica e filosófica, tanto quanto o homem e a mulher de cor branca. Só para citar um homem branco admirado pelo mundo no século XX, veja o exemplo de Charles Chaplin um artista completo. Enfim, temos exemplos de todas as raças e não é possível eleger uma em específico como melhor ou pior que outra. Essa tarefa certamente é do racista.

²⁴ Grupo étnico que vive no oeste de África. Os Bambaras (ou Bamana) são um grupo étnico que vive principalmente no oeste da África, especialmente no Mali, mas também em países como Burkina Faso e Senegal. São o maior grupo étnico no Mali, com a língua bambara sendo falada pela maioria da população.

sons tentam escapar de sua garganta, chocado pela paixão, grandes lágrimas escorrem de suas gordas bochechas; um pouco mais e ele gritaria. A música pára; ele está exausto. Com os nossos hábitos refinados, nós fizemos da arte algo tão intimamente ligado com sublimes meditações mentais e ideias científicas, que é apenas por abstração e certo esforço que somos capazes de incluir a dança (entre as artes). Para o Negro, a dança, junto com a música, é o objeto da paixão mais irresistível. Isto porque sensualidade significa quase tudo, senão tudo, na dança (GOBINEAU apud DIOP, 2025, p. 58).

Observamos no trecho acima o profundo menosprezo aviltante de Gobineau em relação as habilidades artísticas do negro, que para ele nada significa, além de gestos e sons desarticulados. Curiosamente ele fez esses e outros comentários ofensivos, depois de dizer que a sensibilidade artística do negro é poderosa. Deste modo, fica bastante evidente as imprecisões e contradições do filósofo francês acerca da capacidade do negro. Veja mais uma incoerência proferida pelo diplomata:

Consequentemente, o Negro possui no mais alto grau a faculdade sensual sem a qual nenhuma arte é possível. Por outro lado, a ausência de aptidões intelectuais torna-o completamente impotente para cultivar a arte, mesmo para apreciar o trabalho mais nobre que esta nobre aplicação da inteligência humana pode produzir. Para desenvolver suas faculdades, ele deve se unir com uma raça diferentemente dotada (GOBINEAU, apud DIOP, 2025, p. 58).

Para o diplomata francês, negro não tem aptidões intelectuais nem mesmo para cultivar as artes. Esta, e outras ofensas foram muito prejudiciais para o povo preto em geral. A ascensão social do povo negro encontraria muita dificuldade, pois pensadores como Gobineau e Hegel, legitimavam essa incapacidade do negro, mesmo com argumentos falaciosos. Ao dizer que para o negro desenvolver suas faculdades, devia se unir com uma raça, diferentemente dotada, Gobineau está se referindo evidentemente ao homem branco da Europa. Todavia, esqueceu de acrescentar que esse suposto dom do europeu, é dotado de preconceitos e ignorância sobre a história, cultura e ontologia da raça negra.

Em seu famoso livro *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas) Gobineau opinou que o negro tem dons artísticos ligados à sua sensibilidade de animal inferior (Gobineau apud Diop, p. 57). Qual foi a sua contribuição com esse livro? Com certeza não houve contribuição positiva, senão negativa pelos motivos já referidos. O que ele promoveu com esse texto? Promoveu desinformação, ignorância, alienação e racismo. “Esse clima de alienação finalmente afetou profundamente a personalidade do Negro, especialmente o Preto educado que teve a oportunidade de tornar-se consciente da opinião pública mundial sobre ele e seu povo”, afirmou Diop (2025). Como dissemos acima, vários textos de diferentes pensadores europeus abordaram e disseminaram o racismo como algo natural. O pior de tudo isso, foi a naturalização de inferioridade humana imposta ao negro.

Imagine o quanto foram afetados, a preta e o preto sem nenhum letramento e sem formação técnica ou acadêmica, haja vista que essa condição de inferioridade lhes foi naturalizada. De tanto ouvir impropérios sobre sua raça, tiveram a “certeza” de que não seriam capazes de desenvolver seus potenciais racionais e políticos, tornarem-se gente grande, capazes de ascender socialmente e com sabedoria.

As falácias de Hegel sobre a África e os africanos

Seguimos refletindo sobre o pensamento de outro etnocentrista que também faz usos depreciativos e ofensivos sobre África e o africano. Ele é um dos nomes mais conhecido e respeitado na história da filosofia. Estamos falando de Friedrich Hegel. Na obra *Lições sobre a filosofia da história*, também traduzida apenas como *Filosofia da história*, Hegel usa as seguintes palavras para se referir a África e ao africano:

A África propriamente dita é a parte característica deste continente. Começamos pela consideração deste continente, porque em seguida podemos deixá-lo de lado, por assim dizer. Não tem interesse histórico próprio, senão o de que os homens vivem ali na barbárie e na selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização. Por mais que retrocedamos na história, acharemos que a África está sempre fechada no contato com o resto do mundo, é um Eldorado recolhido em si mesmo, é o país criança, envolvido na escuridão da noite, aquém da luz da história consciente. [...] Nesta parte principal da África, não pode haver história (HEGEL apud HERNANDEZ, 2005, p. 20).

O primeiro equívoco do filósofo alemão é dizer que há uma “África propriamente dita”, situada ao Sul do Saara, ou seja, ele identifica como “verdadeira África”, apenas a África subsaariana. A forma como ele classifica esse continente é explicitamente negativa e altamente depreciativa. Para ele a África é um estado de selvageria, onde predomina a natureza, é um continente fechado, que segundo a sua descrição é um Eldorado, isto é, um lugar fictício, além de dizer que a África é uma criança. Essas são concepções estapafúrdias do idealista alemão. Com outras palavras, mas dizendo a mesma coisa ele reforça: “A África não é uma parte histórica do mundo; ela não tem movimento ou desenvolvimento a mostrar”.

Quando ele diz que a África é uma criança, essa mensagem fica clara para nós, pois para o alemão a África não se desenvolveu nem tampouco alcançou o ‘progresso da era moderna’. Porém, esse ‘progresso da era moderna’ não atingiu os seus principais objetivos. Por exemplo, conforme dissemos na introdução o símbolo iluminista da Revolução Francesa, não passou de uma bem articulada retórica: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Já dissemos que a ciência e a filosofia moderna não ensinaram o verdadeiro humanismo que faltou no período das “luzes”

européia. Hegel diz literalmente que os africanos vivem ali na barbárie e na selvageria, de modo que não teriam dado nenhuma contribuição à civilização. Ele disse isso com base em quê? Se ele tivesse lido Heródoto, pelo menos nos capítulos referentes ao Egito²⁵, certamente não teria afirmado tantas inverdades.

Não entraremos aqui no debate sobre as três Áfricas divididas por Hegel (HERNANDEZ, 2005, p. 20), considerando que essa divisão é equivocada, pois como vimos acima, para ele só existe uma verdadeira África sem brilho, sem movimento, sem história e sem vida na concepção etnocêntrica e racista epistêmica do filósofo erudito da elite europeia.

Sobre o nativo da África subsaariana, o filósofo não economiza adjetivos desprezíveis sobre o caráter daqueles africanos. Segundo o nobre pensador o homem que vive naquela região “não tem vontade racional”, o que equivale dizer, “sem o elemento tido como pré-requisito para a transformação da realidade de acordo com critérios racionais, é um homem estúpido” (HEGEL, apud HERNANDEZ, 2005, p. 20-21). Essa referência a uma suposta estupidez humana presente no africano, continuou sendo reforçada no seguinte trecho:

No estado de selvageria achamos o africano, enquanto podemos observá-lo e assim tem permanecido. O negro representa o homem natural em toda a sua barbárie e violência; para compreendê-lo devemos esquecer todas as representações europeias. Devemos esquecer Deus e a lei moral. Para compreendê-lo exatamente, devemos abstrair de todo respeito e moralidade, de todo sentimento. Tudo isso está no homem em seu estado bruto, em cujo caráter em nada se encontra que pareça humano (HEGEL apud HERNANDEZ, 2005, p. 21).

No trecho que acabamos de ler, Hegel caracteriza o homem africano como natural, irracional e sem consciência moral. Não precisamos acrescentar mais nada, pois já entendemos que na obra *Filosofia da história*, Hegel cometeu etnocentrismo e racismo epistêmico contra a África e o africano. Deste modo, ele também colaborou com o processo de colonização em curso no período moderno, bem como com o tráfico negreiro, que estupidamente tratou negras e negros como objetos ou mercadorias. Em relação ao ponto que acabamos de analisar, o pensamento do filósofo Hegel não há nenhuma coerência lógica nem mesmo ideias correspondentes aos fatos, isto é, ao que se refere à plena capacidade de qualquer negro pensar

²⁵ Além do historiador Heródoto, encontramos outros intelectuais gregos (Estrabão, Diodoro da Sicília) que deixaram boas, positivas e profundas impressões sobre egípcios e etíopes, só para citar alguns dos povos africanos pesquisados por eles (DIOP, 2024, p...) Não devemos esquecer que quase todos os pré-socráticos, Sócrates, Platão e Aristóteles estiveram no Egito aprendendo com os sábios sacerdotes ou no mínimo foram beneficiados com verdadeiras informações acerca da história e cultura dos antigos egípcios (JAMES, 2022, p. 23-34). Além da polêmica e contundente pesquisa de James, existem outras produções que restauram e apresentam as concepções técnicas, científicas e filosóficas dos antigos egípcios, muito antes dos gregos. Por exemplo, temos intelectuais africanos e afrodescendentes como Anton Wilhelm Amo, Cheikh Anta Diop, Molefi Kete Asante, Théophile Obenga, Angela Yvonne Davis, Maulana Karenga, Yoporeka Somet entre tantos outros.

e produzir conhecimentos. O que ficou claro, foi tão somente perceber, que ele colaborou com a ideologia racista da época, que aliás, foi e continua sendo difundida até os nossos dias.

Na sequência você conhecerá inicialmente um pensador negro da era moderna, que costuma ser omitido para reforçar o racismo exposto pelo eurocentrismo. Logo depois, mostraremos como a filosofia africana através do Pan-africanismo, respondeu aos absurdos produzidos durante os séculos das “luzes”.

Um pensador africano da modernidade: Anton Wilhelm Amo (1703-1759)

Anton Wilhelm Amo (início do século XVIII): nascido na atual Gana (África) e educado na Europa, tornou-se um filósofo e professor em universidades alemãs, sendo um dos primeiros intelectuais negros a desafiar as ideias racistas da época, dentro do próprio contexto iluminista.

É importante destacar que Anton Wilhelm Amo foi um pensador singular que superou grandes obstáculos, de modo que de posse da *‘fortuna e virtù maquiaveliana’*, ele soube aproveitar a oportunidade que teve junto com sua destacada inteligência e crescer intelectualmente. De acordo com Nascimento (2018), Anton Wilhelm Amo, o menino negro de Axim, foi levado da África ainda muito criança para estudar na Alemanha. Ele viveu no período iluminista, onde as instituições como igreja e escolas não tinham nenhum interesse em batizar e instruir crianças negras, para enfim, ser reconhecido como ser humano e não como animal inferior. A sua família não imaginava, que o destino daquela criança fosse tão promissor. O que se esperava que acontecesse com Amo, seria o que ocorreu com o seu irmão gêmeo, pois fora traficado como escravo para o Suriname, enquanto Amo foi enviado para estudar na Europa (NASCIMENTO, 2018, p. 183-184).

Amo foi um pensador de África, corretamente nomeado por Nascimento (2018) como “um negro no Iluminismo”²⁶, que se tornou o primeiro africano subsaariano a estudar e lecionar em universidades europeias (Halle e Jena). Transformou-se em um proeminente pensador do Iluminismo, mas não negou as suas origens nem tampouco a história do seu continente. Nesse contexto, defendeu a filosofia da mente e argumentou contra a escravidão, antes de retornar à África no fim da vida, marcando um importante legado na filosofia africana e diaspórica.

O nosso pensador ganês produziu sua filosofia a partir de algumas ideias presentes nas suas duas obras filosóficas conhecidas: “De humanae mentis apatheia” (Sobre a apatia da mente

²⁶ A maioria dos pensadores iluministas entronchariam o rosto ao ler essa sentença. Se Amo conseguiu progredir intelectualmente, significa dizer que nem todos entroncharam o rosto para ele, ao invés disso alguns sorriram.

humana - 1734) e “O tratado sobre a arte de filosofar com sobriedade e precisão” (1737) na tentativa de compreender os limites e as possibilidades da razão humana, conforme sustentou Nascimento (2018, p. 181). Note, que os títulos das obras mencionadas são pertinentes e contém claramente discussões filosóficas do período iluminista que não devem ser omitidas. Portanto, contamos com mais um filósofo africano, digno de pertencer a lista dos pensadores modernos, a despeito de ter sofrido exclusão até agora. Amo é um filósofo merecedor de reconhecimento acadêmico e em toda instituição escolar no Brasil, na África e no mundo.

A resposta do Pan-africanismo

Agora veremos como foi o procedimento de defesa dos africanos através da filosofia, usando uma ferramenta que Hegel disse não existir no homem africano: a concepção crítica e a inteligência humana. Conforme está registrado nos livros de história do Brasil e do mundo, e, em conformidade com o que já dissemos anteriormente, o povo africano foi impiedosamente humilhado e vilipendiado pela arrogância e ignorância de muitos intelectuais modernos.

O racismo é uma concepção ideológica que antecede e transcende o imperialismo colonial, um dos problemas que se alastrou mundo a fora até os nossos dias. Essa ideologia racista foi reforçada pela etnografia europeia da segunda metade do século XIX, defendendo que apenas os ocidentais seriam “mais aptos” e “mais capazes” para conceber e apresentar ideias sobre os povos coloniais (HERNANDEZ, 2005, p. 131), principalmente sobre os povos asiáticos e africanos. Inclusive, essa identidade imaginada dos povos coloniais partiu de um pressuposto do ‘racialismo europeu’²⁷ que naturalizou a submissão das raças, de modo que, tais raças seriam dos mundos dominados da Ásia e da África (HERNANDEZ, p. 131).

Entre racialismo e racismo há apenas uma sutil diferença. A ciência moderna, sobretudo no campo da biologia desenvolveu estudos sugerindo erroneamente e injustamente a existência de superioridade e inferioridade entre as raças. Diferente do racismo em si, que é a prática da discriminação, o racialismo foi a tentativa de dar uma base pseudocientífica a essa divisão, estabelecendo hierarquias de superioridade.²⁸

²⁷ O racialismo europeu refere-se ao conjunto de teorias desenvolvidas na Europa, principalmente entre os séculos XVIII e XIX, que buscavam classificar a humanidade em categorias biológicas distintas, denominadas “raças”. O racialismo contribuiu copiosamente com o racismo.

²⁸ Para maiores informações, recomenda-se a análise sobre o conceito de “raça” desenvolvida pela socióloga Leila Leite Hernandez, sobre o qual ela apresentou mais detalhes demonstrando os dados da biologia do século XIX (Cf. HERNANDEZ, 2005, p. 131-135).

Poderíamos aprofundar o campo de atuação da filosofia africana neste espaço, mas abordaremos apenas um dos seus eixos temáticos, chamado de Pan-africanismo. Estamos certos de que a filosofia africana da qual falamos, faz parte do “corpo que se convencionou chamar de filosofia da modernidade”²⁹.

O Pan-africanismo é um movimento pró-África, pró-africano e igualmente em defesa da diáspora africana. Esse movimento se indignou, criticou e se opôs veementemente ao colonialismo e a escravização de africanos. Estendeu a sua postura crítica à segregação racial, causada pela famigerada teoria nefasta do racismo e racismo. Se indignou e continua lutando contra injustiças, violência e opressão sofridas por africanos e afrodescendentes até os nossos dias, dentro e fora da África. Deste modo, o pan-africanismo seguiu combatendo toda forma de opressão contra negro, sobretudo contra o absurdo do racismo e dos males provocados por essa ideologia moderna, sustentada pela ciência e pela filosofia.

Monteiro deixou um registro histórico sobre o começo e uma breve, porém relevante análise do movimento pan-africano, revelando o pensamento de um dos seus principais criadores:

Iniciado no final do século XIX, o pan-africanismo foi impulsionado pelo sociólogo, historiador e ativista da causa negra William Edward Burghart Du Bois (1868-1963). Para ele, a segregação das pessoas negras foi o grande problema social do século XX: ‘jazem sepultadas neste local muitas coisas que, se lidas com paciência, podem mostrar o estranho significado de ser negro aqui, no alvorecer do Século Vinte. Este significado não é destituído de interesse para você, caro leitor, pois a questão do Século Vinte é o problema da linha da cor’. (MONTEIRO, 2020, p. 47).

Primeiro, destacamos aqui “o estranho significado de ser negro no alvorecer do século XX”. Em outras palavras, negras e negros entraram no século XX ainda taxados como primitivos, animais inferiores e em alguns casos, na “melhor das hipóteses”, como cidadãos de segunda classe. Du Bois, citado acima por Monteiro, fala com propriedade sobre o prejuízo causado ao conceito de ser negro, cujos adjetivos negativos e destituídos de sentido e denotação, foram naturalizados desde o colonialismo e a escravização, sendo reforçados pelas teorias racialistas e racistas da modernidade. Sendo assim, a importância das análises de intelectuais africanos e europeus comprometidos com a causa negra foi fundamental para o mundo compreender e rechaçar os absurdos cometidos pelo racismo e o racismo nascidos na modernidade.

²⁹ De acordo com Monteiro a “filosofia africana é dita moderna porque desponta como crítica ao processo colonizador e escravizador iniciado a partir da expansão comercial europeia” (MONTEIRO, 2020, p. 38). Inclusive, a colonização e a escravização de africanos reforçaram o racismo moderno, conforme já dissemos anteriormente.

Em segundo lugar, consideramos importante destacar que a Associação Africana (*African Association*) foi organizada em 1897, em Londres, Inglaterra. A Associação Africana foi criada pelo advogado trinidadiano Henry Sylvester Williams, com o objetivo de incentivar a unidade pan-africana e lutar em prol dos povos africanos, principalmente nas colônias britânicas. A Conferência Pan-Africana, ocorrida em Londres, em julho de 1900, é reconhecida como o marco inicial dos congressos pan-africanos. O trabalho iniciado em 1897 e a conferência de 1900, prepararam o caminho para os futuros congressos pan-africanos, sendo o próximo realizado em 1919 na cidade de Paris. Aliás, os cinco primeiros congressos pan-africanos foram realizados na primeira metade do século XX, mas eles foram precedidos pela Associação Africana ou primeira assembleia pan-africana, “na qual Du Bois apresentou uma comunicação às nações do mundo acentuando o ‘problema da linha de cor’, como a questão básica do século XX” (HERNANDEZ, 2005, p. 153).

Podemos tomar as palavras de Mucale, como outra referência para compreender esse movimento revolucionário pró-África. Para o autor moçambicano “Pan-africanismo é um movimento político-cultural surgido no século XX, defensor dos ideais dos africanos no continente e na diáspora” (MUCALE, 2023, p. 36). Porém, as raízes do Pan-africanismo, chamado de proto-pan-africanismo, vem desde a primeira revolta dos primeiros africanos escravizados até 1787, ano da fundação da Federação dos EUA (MUCALE, 2023, p. 36). Note que o sentimento de revolta e indignação dos africanos vem desde os primeiros momentos em que são capturados e forçados a deixar sua terra natal para trabalhar como animais em outros países. Por isso, consideramos que o movimento ocorrido no quilombo dos Palmares (Brasil), também foi um exemplo de resistência e insubmissão, devendo ser considerado como uma das raízes do pan-africanismo³⁰.

Tomando essa referência histórica de luta dos primeiros africanos escravizados, percebemos a não submissão, a não aceitação da condição de escravizado imposta pela força bruta. Essas constantes revoltas mostraram a bravura, coragem, consciência de classe e insubmissão ao tratamento desumanizado que recebiam. Notoriamente, os sentimentos de revolta passaram de geração a geração, influenciando pensadores brancos, ainda que poucos, mas sobretudo pensadores africanos e afrodescendentes da diáspora. Deste modo, podemos

³⁰ Essa revolta e resistência foi inicialmente de Ganga Zumba, depois assumida por Zumbi dos Palmares no final do século XVII, culminando com a destruição do quilombo dos Palmares em 1694 e sua morte em 20 de novembro de 1695. Após a queda da capital, Zumbi resistiu na região até ser traído e executado na Serra Dois Irmãos. Esse episódio é um exemplo de resistência e insubmissão negra, aos caprichos do imperialismo português no Brasil.

afirmar convictos de que o pan-africanismo, foi um movimento de conscientização e pertencimento ao espírito africano, necessário para resgatar os valores morais, intelectuais e estéticos da África e dos africanos.

Além do pan-africanismo, dentro desse contexto, existiram outros movimentos políticos, culturais e filosóficos como a diáspora negra e negritude, os três juntos formam o fundamento epistêmico da filosofia africana (MONTEIRO, 2020, p. 38-39). Aprendemos outros conceitos e temas ao estudar a filosofia africana. A temática dessa filosofia abrange reflexões da ancestralidade, sabedoria popular, sagacidade, política e ciência. Oruka escreveu um artigo especificamente sobre “Quatro tendências da atual filosofia africana”. Segundo ele, os temas da filosofia africana passam pela etnofilosofia, sagacidade filosófica, filosofia nacionalista-ideológica e filosofia profissional. Vale a pena conferir³¹.

Conclusão

Refletimos no decorrer desse trabalho que a ideologia racista recebeu fundamentos teórico e prático durante toda modernidade, a partir do tráfico atlântico de escravos, que sustentou o sistema colonial do século XVI, sendo reforçada pelo imperialismo colonial de fins do século XIX na África. Essa ideologia recebeu apoio de teorias falaciosas da ciência, como exemplo, a biologia do século XIX (HERNANDEZ, 2005, p. 131-133), e, principalmente da filosofia moderna, sendo dois desses pensadores destacados neste trabalho.

Conforme já dissemos, nem todos os pensadores modernos foram racistas. Alguns defenderam com veemência a liberdade, igualdade e a capacidade de pensar do negro. Nas suas Reflexões sobre a escravidão dos negros (1781), Condorcet expressou as seguintes palavras, reconhecendo e valorizando os negros: “Embora não sendo da mesma cor, sempre vos observei como meus irmãos. A natureza formou-vos para ter o mesmo espírito, as mesmas virtudes que os brancos” (Condorcet, 1781 apud Hernandez, 2005, p. 134). Condorcet foi defensor do progresso moral da humanidade, acreditando na existência de um poder capaz de garantir a felicidade e a igualdade entre os homens brancos e negros. Além disso, como era de se esperar, de um integrante do *Clube des Amis des Noirs* (Clube de amigos dos Negros), “defendia a supressão do tráfico negreiro e a abolição da escravidão” (HERNANDEZ, 2005, p. 134).

³¹ Cf. ORUKA, H. Odera. *Quatro tendências da atual Filosofia Africana*. Tradução para uso didático de ORUKA, H. Odera. Four trends in current African philosophy. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 120-124, por Sally Barcelos Melo.

Desta forma, podemos afirmar que, dado que no auge da modernidade, havia pensadores opositores ao sistema escravocrata e racista, sendo estes igualmente iluministas e enciclopedistas, então a nossa análise crítica não incorre em um anacronismo. Pelo contrário, a posição crítica e contundente que encontramos em alguns pensadores modernos como Jean-Jacques Rousseau, Marquês de Condorcet e Anton Wilhelm Amo, só para citar alguns, nos permite concluir que, aqueles que apressaram em afirmar a inferioridade e incapacidade intelectual do negro, já estavam essencialmente equivocados e passíveis de críticas contundentes.

O movimento político, cultural e filosófico que chamamos de pan-africanismo nasceu no final do século XIX, cujo objetivo principal foi se indignar, criticar e se opor veementemente ao colonialismo e a escravização de africanos. Além disso, valorizou e enalteceu a África, como também o caráter e a alma da mulher e do homem negro. Nesse contexto, devemos salientar igualmente a luta pela dignidade do negro como uma das bandeiras centrais do movimento pan-africano. Deste modo, aprendemos valiosas lições pan-africanas que devem continuar sendo princípios fundamentais de uma educação antirracista de ontem e de hoje. Por isso, veja na sequência, que além dos iluministas e enciclopedistas contrários às teorias racistas, somam-se aos primeiros o posicionamento contundente e legítimo, de vários políticos e intelectuais de várias partes do mundo, em diferentes momentos da história.

Abolicionistas e ativistas negros, Intelectuais negros como José do Patrocínio no Brasil (ligado ao abolicionismo) e, posteriormente, figuras como Marcus Garvey (pan-africanismo), Abdias Nascimento (um dos nomes mais notáveis do movimento antirracista brasileiro), e Frantz Fanon (psiquiatra e filósofo cujos escritos analisam o impacto psicológico e social do colonialismo e do racismo) refutaram veementemente as ideias de inferioridade racial e defenderam a plena humanidade e direitos dos africanos e afrodescendentes.

O posicionamento da UNESCO diante dos absurdos evidenciados pelo racismo e racismo foi relevante e fundamental. Esse órgão internacional publicou estudos de cientistas de todo o mundo que desqualificaram as doutrinas racistas e demonstraram a unidade do gênero humano, refutando qualquer base científica para o racismo. No dia 16 de novembro de 1945, trinta e sete países assinam a carta que estabelece a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Na conferência, Ellen Wilkinson, então simultaneamente Ministra britânica da educação e presidente da Conferência geral, lê a recém-adotada Constituição. Em 1978 “A UNESCO adota a Declaração sobre a Raça e os Preconceitos

Raciais. Relatórios subsequentes do Diretor-Geral sobre esta questão contribuem para desacreditar e refutar os fundamentos pseudo-científicos do racismo”.³²

Esses pensadores e políticos, entre outros, desafiaram as narrativas dominantes da modernidade que frequentemente justificavam a escravidão e o colonialismo com teorias racistas, defendendo a igualdade fundamental e a capacidade intelectual dos povos africanos. Essa educação antirracista que numa correta medida aprendemos aqui, está alinhada a outra teoria de suma importância chamada de Direitos Humanos. Portanto, defender liberdade, igualdade racial e capacidade intelectual dos nossos ancestrais africanos antigos e modernos é uma questão de consciência, sabedoria e inteligência humana. Não entender essa realidade foge do caráter humano e divino da existência.

Referências bibliográficas

BORGES, Edson; MEDEIROS, Carlos Alberto; d'ADESKY, Jacques. *Racismo, preconceito e intolerância*. Coordenação: Wanderley Loconte. São Paulo: Atual, 2002.

DIOP, Cheikh Anta. *Nações Negras e cultura: da antiguidade negro-egípcia aos problemas culturais da África negra de hoje*. Tradução de Monica Stahel. Petrópolis: Vozes, 2025.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

JAMES, George G. M. *Legado roubado: a filosofia grega é a filosofia egípcia roubada*. Tradução de Wanessa A. S. P. Yano. São Paulo: Ananse, 2022.

MACHADO, Carlos Eduardo Dias; LORAS, Alexandra Baldeh. *Gênios da humanidade: ciência, tecnologia e inovação africana e afrodescendente*. São Paulo: DBA, 2017.

MUCALE, Ergimino Pedro. *Renascimento africano: retrospectivas e perspectivas*. Luanda: Paulinas, 2023.

NASCIMENTO, Carlos Eduardo Gomes. Anton Wilhelm Amo. *Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, Marília, v. 10, n. 24, (Edição Especial), p. 179-195, dezembro 2018. Disponível em: <https://revista.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8452/5409>. Acesso em: 18 janeiro 2026.

³² Cf. <https://unescoportugal.mne.gov.pt/pt/a-unesco/sobre-a-unesco/historia>. Acesso em 24/01/25.

ORUKA, H. Odera. *Quatro tendências da atual Filosofia Africana*. Tradução para uso didático de ORUKA, H. Odera. Four trends in current African philosophy. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 120-124.

SANTOS, Joel Rufino dos. *O que é racismo?*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SOMET, Yoporeka. A África e a filosofia. *Revista Sísifo*, local, v. 1, nº 4, novembro, 2016 - ISSN: 2359-3121. Disponível em www.revistasisifo.com Acesso em 05/01/2026

<https://unescoportugal.mne.gov.pt/pt/a-unesco/sobre-a-unesco/historia>. Acesso em: 24/01/2026.

LEITURA CRÍTICA SOBRE A CONCEPÇÃO DE CAUSALIDADE HISTÓRICA EM MONTESQUIEU E KARL MARX

Juan Anderson Ruiz Pena³³

Resumo: Este artigo propõe uma análise crítica do objeto e do método na filosofia da história, buscando uma leitura crítica a partir da essência analítica de Montesquieu e Marx. Inicialmente, recupera-se a obra *Grandeza e decadência dos romanos*, de Montesquieu, para demonstrar como sua explicação histórica está baseada em uma concepção de causalidade múltipla, centrada na ação de sujeitos notáveis — reis, cônsules e generais — cuja virtude ou decadência influencia diretamente os rumos da história. Em seguida, nosso estudo avança para a crítica marxiana da história, compreendendo o trabalho como categoria ontológica e fundamento do campo das determinações causais. O artigo discute ainda a presença do método em Marx, destacada por Althusser, e aprofunda a compreensão do processo histórico como totalidade contraditória, com base na formulação de João Leonardo Medeiros e na ontologia do ser social de György Lukács. Conclui-se que a transição de uma causalidade centrada em sujeitos individuais para uma leitura crítica fundada no trabalho permite compreender a história como movimento de contradições, em que a permanência e a transformação se articulam dialeticamente. A pesquisa reafirma a atualidade do método materialista e da crítica ontológica como caminhos potentes para a compreensão das formas sociais em constante devir.

Palavras-chave: Filosofia da história; Causalidade, Trabalho; Método Dialético; Contradições; Ontologia do Ser Social.

Abstract: This article offers a critical examination of object and method in the philosophy of history, drawing on the analytical core of Montesquieu's and Marx's approaches. It begins with an analysis of Montesquieu's *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*, showing that his historical explanation rests on a conception of multiple causality centered on the actions of outstanding individuals—such as kings, consuls, and generals—whose virtue or moral decay is seen as decisive for historical outcomes. The discussion then turns to the Marxian critique of history, in which labor is understood as an ontological category

³³ Aluno do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal De Sergipe. E-mail: juarupe.85@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4648-6803>.

and as the foundational ground of causal determination. The article also addresses the question of method in Marx, as emphasized by Althusser, and further develops the notion of the historical process as a contradictory totality, drawing on the work of João Leonardo Medeiros and on György Lukács's ontology of social being. It argues that the shift from an individual-centered conception of causality to a critical framework grounded in labor enables a dialectical understanding of history as a dynamic interplay of continuity and transformation. In this sense, the study reaffirms the continuing relevance of the materialist method and ontological critique as powerful tools for grasping social forms in their ongoing process of becoming.

Keywords: Philosophy of history; Causality; Labor; Dialectical method; Contradiction; Ontology of social being.

1. Introdução: Filosofia da História e Método

A filosofia da história pode ser compreendida como um campo que organiza e interpreta os diferentes conceitos ou modelos sobre o sentido da história. Essa perspectiva possibilita superar uma visão unilinear e determinista do processo histórico, abrindo possibilidade para uma multiplicidade de sentidos e abordagens. É fundamental destacar que tais interpretações podem ser construídas a partir de diferentes tradições de conhecimento, contribuindo para formas de compreensão da realidade que não estejam alienadas a visões de mundo dominantes.

Quando tratamos da filosofia da história, estamos também nos referindo a uma forma específica de compreendê-la. Nesse sentido, foi-nos apresentada uma proposta de organização que articula a história da filosofia, a história da ciência e a divisão tradicional entre filosofia antiga, moderna e contemporânea.

Nosso recorte ficou centrado na filosofia moderna, com uma subdivisão que distingue o período anterior a Kant, o próprio Kant e o período posterior a ele³⁴. Se nossa hipótese estiver correta, tal divisão está relacionada a uma compreensão teleológica da história — ou seja, uma visão orientada por finalidades ou sentidos históricos que guiam o desenvolvimento do pensamento filosófico.

A filosofia da história pode ser entendida, portanto, como um sistema teórico voltado à organização e interpretação dos diferentes sentidos e modelos de concepção histórica. Trata-se

³⁴ Agradecemos ao prof. Dr. Marcelo Primo, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, pela sugestão dessa divisão metodológica dentro da filosofia da história.

de um complexo social que exerce influência não apenas sobre a historiografia, mas também sobre distintas áreas do conhecimento científico.

Essa estruturação conceitual é fundamental, pois permite mapear, de maneira mais ampla, os diversos modelos de história existentes, viabilizando uma aproximação crítica e aprofundada com o próprio objeto histórico. Ao oferecer múltiplas chaves interpretativas, a filosofia da história amplia os horizontes de compreensão do real e favorece uma leitura mais articulada das diferentes dimensões da realidade histórica.

2. O Objeto Histórico em Montesquieu

Montesquieu (1689–1755) é um autor clássico amplamente referenciado nos estudos das ciências humanas, sobretudo na ciência política, na filosofia, na história e, em alguns casos, na sociologia e nas chamadas ciências sociais clássicas. Erudito de seu tempo desenvolveu, por meio de sua obra, uma compreensão histórica marcada por um movimento racional e articulado, capaz de explicar os acontecimentos históricos para além do acaso.

Para Montesquieu, os fatos históricos não ocorrem de forma aleatória, mas se inserem em uma trama complexa de determinações causais. Ou seja, os eventos resultam de um conjunto de causas múltiplas — de diferentes ordens e esferas — que convergem e se articulam no desdobramento de cada processo histórico.

Para melhor situar a obra ao fazer uma leitura crítica sobre os fundamentos analíticos dos autores K. Marx e Montesquieu, que é a proposta que pretendemos desenvolver — especialmente no que diz respeito aos encontros e dissonâncias entre o objeto de estudo e a história —, retomamos a obra *Grandeza e decadência dos romanos*, publicada por Montesquieu em 1748, pouco antes de sua morte.

Realizamos uma leitura minuciosa e metodicamente orientada dessa obra, buscando compreender sua estrutura interna e a forma como projeta, de maneira coerente e instigante, os fatores que levaram à ascensão e à queda de Roma. Essa leitura fundamenta nossa abordagem interpretativa, oferecendo subsídios relevantes para refletir sobre a articulação entre causalidade histórica e interpretação crítica, segundo nossa perspectiva analítica.

Vale destacar que *Grandeza e decadência dos romanos* foi publicada em 1748, já no final da vida de Montesquieu. Trata-se de uma de suas obras mais maduras, em que sua proposta de um campo de causas — ou de um entrelaçamento causal — se apresenta de forma mais consolidada e sofisticada.

3. Causalidade e Sujeito na História Romana

De maneira precisa, pode-se afirmar que o objeto central da análise de Montesquieu em *Grandeza e decadência dos romanos* são os indivíduos que ocuparam posições de poder em Roma, tais como reis, príncipes e cônsules. O autor destaca a relevância dessas figuras históricas ao afirmar: “Uma das causas da prosperidade romana é que seus reis foram todos grandes personagens. Não encontramos em nenhuma outra parte, nas histórias, uma sequência ininterrupta de estadistas e capitães de tal porte” (MONTESQUIEU, 2002, p. 12). Essa ênfase na qualidade moral e política dos governantes revelam uma concepção da história baseada na ação de sujeitos notáveis e na influência das virtudes individuais sobre o curso dos acontecimentos.

O que reforça nossa interpretação sobre o objeto da história em Montesquieu — centrado nas ações dos indivíduos em posições de poder — é a comparação de Roma antiga com os acontecimentos da história moderna. Ele afirma que, diante de acontecimentos sociais relevantes, como a guerra ou a paz, prevalece uma orientação contínua para o conflito. Vejamos:

A história moderna nos oferece um exemplo do que então sucede a Roma; é bem notável, pois, como os homens tiveram em todos os tempos as mesmas paixões, as ocasiões que produzem as grandes mudanças são diferentes, mas as causas são as mesmas (MONTESQUIEU, 2002, p. 13).

Essa passagem confirma que, para Montesquieu, são as paixões humanas — constantes ao longo do tempo — que movem os processos históricos. A diversidade dos contextos (as “ocasiões”) não elimina a permanência das causas fundamentais, que ele localiza justamente nos impulsos, ambições e decisões dos sujeitos históricos. Tal concepção fortalece nossa hipótese: de que o verdadeiro objeto da história, em Montesquieu, são os homens que governam — suas virtudes e vícios —, que constituem, em última instância, o motor de sua interpretação da ascensão e decadência de Roma.

Pode-se afirmar que essa causa — a ação dos sujeitos nas posições de poder e sua articulação com a estrutura institucional — é a primeira a emergir no texto de Montesquieu. Ela não apenas inaugura a narrativa explicativa, como também carrega consigo uma intencionalidade clara: a de ser apresentado como o “cavalo galopante” de Dom Quixote, ou seja, como a força impulsionadora e simbólica da explicação histórica que se seguirá. Essa imagem nos permite argumentar que essa causa inaugural se infiltra sutilmente em todas as demais causas apresentadas pelo autor, funcionando como um princípio estruturante que, ao

mesmo tempo que organiza o discurso, limita a possibilidade de uma leitura histórica mais radicalmente crítica. Trata-se, portanto, de um ponto central a ser problematizado: essa primeira causa não apenas introduz o enredo histórico, mas mina — por dentro — a proposta de história que Montesquieu pretende construir.

4. O Método em Montesquieu: Estrutura, Paixão e Decisão

Entende-se, em Montesquieu, a existência de um campo de determinações ou causas múltiplas que compõem um sistema complexo, a partir do qual se torna possível realizar uma leitura histórica sobre a ascensão e a queda dos romanos. Essas causas não operam isoladamente, mas se articulam em um conjunto dinâmico e interdependente. O próprio autor aponta para essa relação como explicativa entre instituições e sujeitos históricos ao afirmar: “Quando as sociedades nascem, os chefes das repúblicas é que moldam a instituição; depois, a instituição é que afeiçoa os chefes das repúblicas” (MONTESQUIEU, 2002, p. 12). Essa passagem ilustra como, para Montesquieu, a causalidade histórica envolve tanto a ação dos indivíduos quanto a força das estruturas institucionais que, com o tempo, passam a condicioná-los.

Montesquieu também destaca a importância da organização social e econômica no interior da República Romana, especialmente no que diz respeito à partilha dos frutos da guerra. O botim conquistado era considerado bem comum e distribuído entre os soldados, mas os benefícios não se limitavam apenas aos combatentes. Conforme o autor relata:

O botim era declarado comum e distribuído entre os soldados. [...] Finalmente, os cidadãos que permaneciam na cidade usufruíam também dos frutos da vitória. Confiscava-se parte das terras do povo vencido e dela se faziam outras duas: uma era vendida em proveito do povo; a outra era distribuída aos cidadãos pobres, que se obrigavam a pagar uma renda à República (MONTESQUIEU, 2002, p. 15).

Essa passagem evidencia como o sucesso militar romano estava diretamente articulado a mecanismos de redistribuição econômica que buscavam, ao menos parcialmente, integrar os diferentes segmentos sociais à lógica expansionista do Estado. A guerra, nesse contexto, não era apenas instrumento de dominação, mas também fator de estabilização social, ainda que sob o controle das elites republicanas.

Para justificar essa forma de se servir dos “benefícios” da guerra, é importante observar que, em Montesquieu, a guerra não se apresenta como causa direta da ascensão ou da queda de Roma, mas como um meio eficaz de perpetuação do poder romano — funcionando como

instrumento de ocupação, pilhagem e imperialismo em toda a sua amplitude, abrangendo desde os aspectos culturais até os costumes e práticas sociais dos povos conquistados. Nesse processo, os romanos assimilavam os usos, práticas e tradições considerados superiores ou mais eficazes dos povos dominados, incorporando-os à sua própria organização sociopolítica. Como afirma o autor: “como os romanos se destinavam à guerra e a consideravam a única arte, empenharam todo o seu espírito e todos os seus pensamentos na tarefa de aperfeiçoá-la” (MONTESQUIEU, 2002, p. 19).

As seguintes citações reforçam nossa hipótese de que o verdadeiro objeto de Montesquieu é a figura dos grandes personagens históricos, que servem como fio condutor de suas reflexões. É por meio deles que o autor busca explicitar as causas e consequências das vicissitudes enfrentadas por Roma ao longo do tempo de seu império.

Todas as vezes que os romanos se acreditaram em perigo, ou tencionaram reparar alguma perda, foi prática constante entre eles robustecer a disciplina militar. Devem mover guerra aos latinos, povo tão belicoso como eles mesmos? Mânlio planeja aumentar a força do comando e faz executar seu filho, que vencera sem sua ordem. Foram derrotados em Numância? Cipião Emiliano começa por privá-los de todo aquilo que os amolentara. ... (MONTESQUIEU, 2002, p. 21)

Essa citação é bastante reveladora. Pois esta exemplifica como ações individuais decisivas de líderes romanos são interpretadas como resposta direta às circunstâncias históricas. Montesquieu escolhe destacar nomes específicos (Mânlio, Cipião Emiliano) e seus atos morais e políticos — reforçando a tese de que a história, para ele, se move pela virtude ou decisão dos governantes, e não por forças estruturais anônimas logo, reforça a hipótese de que os indivíduos em posições de poder são motores da história: “Isso exige reflexão, do contrário observaríamos os acontecimentos sem compreendê-los e, não percebendo bem a disparidade das situações, acreditaríamos, ao ler a história antiga, estar diante de homens diferentes de nós” (MONTESQUIEU, 2002, p. 25)

Aqui, Montesquieu chama o leitor à reflexão histórica. Embora ele reconheça a disparidade entre os contextos históricos, ele reafirma que a compreensão da história passa pela ação dos homens concretos, que não são “seres míticos” ou diferentes em essência de nós. Isso também sustenta sua ênfase na centralidade das paixões e decisões humanas. Reforçando mais uma vez nossa hipótese de que o foco está nos sujeitos históricos, e não em leis impessoais ou estruturas cegas.

Pretende-se apresentar a processualidade do método empregado por Montesquieu, cuja forma de abordagem histórica revela-se bastante original para sua época — e, em grande medida, esquecida nos dias atuais. Trata-se de um esforço metódico para identificar as

consequências a partir das causas e compreender, de modo articulado, os encadeamentos internos da história. Sua leitura das transformações sociais em Roma exemplifica bem esse procedimento:

os fundadores das antigas repúblicas haviam também partilhado a terra. ... Quando as leis não eram observadas com rigor, ... A avareza de certos particulares e a prodigalidade de outros faziam passar as terras a um número limitado de mãos; ... Com isso, já quase não havia cidadão nem soldados, pois as terras outrora destinadas a manutenção destes passavam a prover à dos escravos e artesãos. ... Tais pessoas não podiam dizer afeitas à guerra: eram preguiçosas e já corrompidas pelo luxo das cidades, as vezes por sua própria arte [da guerra] (MONTESQUIEU, 2002, p. 26).

Montesquieu adota um método interpretativo singular para sua época, baseado na identificação do nexos causal entre acontecimentos históricos e as ações de sujeitos concretos. Em sua análise da história romana, as causas não são apresentadas como forças impessoais ou meramente estruturais, mas como efeitos de decisões, comportamentos e vícios de determinados atores sociais. Essa abordagem revela um pensamento processual e relacional, no qual a história é compreendida como resultado de uma cadeia de ações humanas, cujos efeitos se desdobram sobre as instituições e a sociedade. Assim, o que está em jogo é uma história marcada pela intencionalidade e responsabilidade dos sujeitos — reis, governantes, legisladores, proprietários —, que movem a narrativa histórica a partir de suas virtudes e falhas.

A citação extraída da obra *Grandeza e decadência dos romanos* (p. 26) ilustra de forma exemplar esse método. Montesquieu descreve como os fundadores das antigas repúblicas partilharam a terra, estabelecendo um princípio de equilíbrio social. No entanto, quando esse princípio deixou de ser rigorosamente observado, a avareza de alguns e a prodigalidade de outros — sujeitos claramente identificados — provocaram a concentração fundiária em poucas mãos. Essa transformação teve consequências diretas: o desaparecimento dos pequenos proprietários, que antes constituíam os cidadãos-soldados, e sua substituição por uma população de escravos e artesãos, socialmente passiva e moralmente enfraquecida. Nesse processo, Montesquieu mostra como a degeneração militar e cívica da república está diretamente ligada às ações concretas desses indivíduos. Portanto, a história, em sua leitura, é atravessada por uma lógica de causalidade moral e política, cuja chave interpretativa reside na conduta dos agentes históricos.

Vejamos agora um exemplo particularmente elucidativo da aplicação do método de Montesquieu. Ao analisar a figura de Pirro, o autor afirma: “A grandeza de Pirro consistia unicamente em suas qualidades pessoais. Diz Plutarco que ele se viu obrigado a fazer a guerra da Macedônia por não conseguir manter os seis mil infantes e os quinhentos cavalos que

possuía” (MONTESQUIEU, 2002, p. 30). Aqui, temos uma clara configuração do esquema causal montesquiano. O **objeto da análise** é o sujeito histórico — **Pirro**, rei do Épiro. A **consequência** observável é a guerra contra a Macedônia, enquanto a **causa imediata e concreta** está no fator material: a dificuldade de sustentar sua infantaria e cavalaria.

Esse exemplo reforça a hipótese de que Montesquieu constrói sua explicação histórica a partir da ação de sujeitos específicos, sempre situados em contextos materiais definidos. Pirro não é um símbolo abstrato da guerra, mas um sujeito histórico cuja decisão é condicionada por limitações práticas — a manutenção de seu exército. A causalidade, portanto, não reside apenas em suas virtudes individuais (a “grandeza”), mas também em uma necessidade objetiva que o força à ação. Assim, a guerra não é explicada por paixões vagas ou destinos inevitáveis, mas por uma articulação entre sujeito, circunstância material e consequência política. Trata-se de um modelo de interpretação que permite localizar com precisão os nexos causais nos processos históricos, conferindo inteligibilidade às ações humanas no tempo.

A partir do que foi até o momento argumentado sobre o objeto e o método na obra *Grandeza e decadência dos romanos*, podemos afirmar que Montesquieu desenvolve uma abordagem histórica que conjuga, de forma original para sua época, uma causalidade múltipla centrada na ação dos sujeitos históricos — especialmente aqueles em posição de mando político. O objeto de sua análise é constituído por esses indivíduos concretos, cujas decisões, virtudes e vícios operam como motores dos acontecimentos. O método, por sua vez, consiste numa reconstrução minuciosa das causas e consequências que articulam tais ações em meio a estruturas institucionais e condições materiais. Trata-se de um procedimento analítico que não reduz a história a leis gerais ou estruturas impessoais, mas que também não se rende ao puro acaso: o sentido histórico emerge na tensão entre agência e estrutura, paixão e instituição. Essa forma de interpretar a história — relacional, moral e política — atravessa toda a obra, funcionando como eixo organizador da narrativa sobre Roma.

5. Do Sujeito até o Trabalho: Transição Crítica a Marx

Projeta-se, portanto, que este método, encadeamento causal, usado por Montesquieu marcado pela ênfase nos sujeitos históricos como operadores conscientes de mudanças — se estende por toda a obra *Grandeza e decadência dos romanos*, formando uma malha coerente de inteligibilidade histórica. A narrativa de Montesquieu não se apresenta como um catálogo de fatos, mas como uma construção interpretativa onde cada evento se liga a outro por meio de

nexos de ação e reação, desejo e consequência. Ao fim da obra, esse método cumpre seu papel: revelar que o destino de Roma não foi traçado por forças misteriosas, mas pelas escolhas de seus homens e pelas instituições que criaram e, depois, os moldaram. É nesse ponto de fecho que se pode transitar à crítica marxiana da história, na qual a causalidade histórica deixa de estar centrada nas virtudes individuais e passa a ser compreendida pela mediação das formas sociais do trabalho e da produção. Assim, ao final de Montesquieu, abre-se a possibilidade de um novo objeto — o valor — e de um novo método — a crítica da economia política —, capazes de historicizar a própria forma como a história foi pensada.

6. Althusser: Montesquieu em Marx?

Existe a ideia de que Marx leu Montesquieu e, possivelmente, compreendeu e assimilou profundamente o método da causalidade descrito anteriormente. Esse método não apenas contribui para a compreensão dos processos históricos, mas também oferece uma forma específica de pensar e intervir na sua demonstração. Trata-se, contudo, de uma hipótese defendida por um dos marxistas mais heterodoxos e enigmáticos: Louis Althusser. É importante esclarecer que Althusser está lendo e debatendo com as obras de Montesquieu, demonstrando um interesse particular em desenvolver uma discussão que permita identificar, em Marx, a presença de um encadeamento causal nos processos históricos. Ele baseia essa suposição em uma citação d'*A Ideologia Alemã* (2007), na qual Marx discorre sobre a divisão dos poderes e afirma que esta obedece a uma lei interna. A seguir, apresentamos a citação utilizada por Althusser, a fim de ilustrar o exercício interpretativo por ele proposto.

O confronto e o equilíbrio forçado de duas classes antagonistas, cada uma impotente para triunfar da outra e o perigo em que a luta entre elas lançaria toda a sociedade teriam dado ao rei ocasião de se erguer acima delas como árbitro da sua rivalidade e de tirar toda a sua força do seu próprio poder contrariado ou ameaçado pela potência contrária. (ALTHUSSER, 1972. P. 149)

Por exemplo, numa época e num país em que o poder real, a aristocracia e a burguesia disputam entre si o domínio, onde o domínio é portanto dividido, surge como Ideia dominante a doutrina da divisão de poderes, que então é enunciada como uma lei eterna (MARX, 2007. P. 47)

Mas a passagem mais reveladora é aquela em que o próprio Althusser explicita seu interesse em realizar tal exercício, reforçando nossa proposta de que tanto Montesquieu quanto Marx desenvolvem uma análise pautada na causalidade — compreendida aqui como um campo de determinações múltiplas que conformam uma linha de raciocínio histórico. Trata-se de uma lógica em que cada causa contempla um conjunto de consequências, compondo o movimento

da história. No caso de Marx, é a contradição que assume esse papel fundamental, sendo ela o motor que impulsiona o desenvolvimento histórico.

Por mais arriscada que seja a comparação que anuncio com todas as precauções, o tipo de *determinação em última instância pelo princípio*, determinação que delimita no entanto toda uma zona de eficácia subordinada à *natureza* do governo, pode ser aproximado do tipo de determinação que Marx atribui em *última instância à economia*, determinação que delimita no entanto toda uma zona de eficácia subordinada à política. Em ambos os casos estamos em presença de uma unidade que pode ou não ser contraditória; em ambos os casos existe um elemento determinante em última instância; em ambos os casos esta determinação deixa no entanto ao elemento determinado toda uma, região de eficácia, mas subordinada (ALTHUSSER, 1972. P. 73-74)

Na citação anterior, podemos observar como Althusser faz alusão à concepção de unidade presente em Montesquieu — unidade essa que pode ou não ser contraditória, podendo assumir, portanto, uma forma dialética. Apresentamos a partir de nossa leitura, uma curiosidade teórica que consideramos significativa: trata-se da seguinte citação, que interpretamos como uma tentativa de leitura que se projeta como totalidade, mas que termina sendo um par heterogêneo, nos termos próprios do Montesquieu.

Cartago, enriquecida antes dos romanos, também mais cedo se corrompera. [...] A tirania de um príncipe não leva um estado para mais perto da ruína do que, numa república, a indiferença pelo bem comum. A vantagem de um estado livre é que as rendas são aí melhor administradas. Mas quando não o são? A vantagem de um Estado livre é que ele não tem favoritos [...] antigos costumes e um certo cultivo da pobreza tornavam as fortunas relativamente iguais em Roma (Ibidem, 2002. P. 30-31).

7. A Historicidade da Totalidade Social

Aqui encontramos uma concepção de totalidade que remete diretamente àquela formulada por Marx no capítulo 23 do Livro I de *O Capital*, ao desenvolver a categoria do exército industrial de reserva. Pois a forma de pensar que a pobreza é cultivada é praticamente uma ideia expressa na obra *O capital* (2017), Marx revela como diferentes processos sociais e econômicos — como a acumulação de capital, o desemprego estrutural e a dinâmica do mercado de trabalho — articulam-se de forma orgânica, compondo uma totalidade concreta. Trata-se de uma totalidade que não é estática nem meramente descritiva, mas que expressa a lógica interna das contradições do modo de produção capitalista, permitindo compreender como essas determinações múltiplas se entrelaçam e produzem os movimentos históricos.

Podemos, portanto, afirmar que a totalidade, a unidade dialética e a história, enquanto categorias analíticas são objetivas e ativas na configuração da realidade social. O próprio fato de contarmos com, no mínimo, quatro sujeitos historicamente distantes entre si — Montesquieu, Marx, Althusser e nós, intérpretes contemporâneos — já é suficiente para

justificar a objetividade da proposta metodológica que sustenta o campo da causalidade ou das determinações. Tais determinações, por sua vez, podem ser compreendidas, a partir de outras abordagens analíticas ou formais, como contraditórias. No entanto, para os autores aqui discutidos, essas contradições não são meras abstrações conceituais: elas são reais e imanentes ao movimento histórico, constituindo-se como forças efetivas da transformação social.

8. O método em Marx: crítica das formas e trabalho como mediação ontológica

O método em Marx não pretende criar categorias formais ou por uma sucessão linear de causas históricas, como ocorre em Montesquieu, mas sim por uma crítica radical das formas sociais que organizam a vida no modo de produção capitalista. Trata-se de uma investigação crítica das formas pelas quais o trabalho humano — enquanto atividade produtiva e mediadora da relação entre os seres humanos e a natureza — aparece socialmente sob o capital. Assim, embora Marx inicie *O Capital* com a análise da mercadoria, é preciso compreender que esta não é o objeto último de sua crítica, mas sim a forma social inicial que permite desvelar o conteúdo histórico da sociabilidade capitalista: o trabalho abstrato.

A mercadoria, o valor, o dinheiro e o capital não são categorias meramente econômicas, mas formas sociais historicamente determinadas, por meio das quais o trabalho é abstraído, quantificado e subsumido à lógica da valorização. O método em Marx, portanto, não toma essas formas como dados objetivos da realidade, mas como expressões fetichizadas e contraditórias do trabalho vivo, que Marx procura decifrar através de um movimento categorial regressivo e progressivo — indo da aparência à essência e da essência à forma desenvolvida.

Por isso, o trabalho não é o objeto da crítica no sentido imediato, mas é a substância viva das formas sociais que são criticadas. O método de Marx consiste em revelar como o trabalho, ao ser abstraído e submetido à forma-valor, dá origem a um sistema de relações sociais que se autonomiza e domina a própria vida humana. A crítica da economia política é, nesse sentido, uma crítica das formas históricas que deformam o trabalho humano e produzem a alienação da sociabilidade.

Portanto, o método em Marx é dialético, materialista e histórico: ele parte da forma (mercadoria), penetra seu conteúdo contraditório (trabalho abstrato), e reconstrói, em níveis crescentes de mediação, a totalidade social capitalista. Essa totalidade não é estática nem meramente estrutural: é um complexo contraditório de formas sociais em constante transformação, cuja dinâmica deriva da apropriação do trabalho vivo pelo capital. É por isso

que se pode afirmar que o trabalho é a “matéria viva” do método em Marx — não como essência positiva ou fixa, mas como mediação ontológica fundamental, pela qual a história se torna inteligível e a crítica social, possível.

9. A Contradição como Forma da Causalidade

A concepção de história em Marx permite compreender que o campo de determinações causais é, em si mesmo, um campo de contradições. O trabalho, enquanto relação social ativa e fundante organiza essas determinações num processo histórico não linear, em que as contradições não se resolvem de forma isolada, mas são constantemente elevadas a novos patamares da realidade social. A história, nesse sentido, não avança pela simples superação de conflitos individuais, como ocorre em Montesquieu, mas pelo acúmulo e intensificação das contradições, que se tornam mais complexas, mais densas e mais determinadas em cada época. Nesse movimento, o desenvolvimento histórico implica o progressivo afastamento das barreiras naturais, à medida que a sociabilidade humana — mediada pelo trabalho — se torna cada vez mais autônoma, múltipla e contraditória. O complexo social, portanto, é a expressão dessa historicidade em camadas, onde cada nova determinação carrega e reinscreve, de forma ampliada, as contradições anteriores.

10. Permanência na Mudança: Medeiros e a História em Marx

Essa interpretação da história em Marx encontra respaldo em expressivas formulações dentro do marxismo brasileiro. Para exemplificar, recorremos a uma formulação de Medeiros (2021), cuja leitura tem sido particularmente relevante para nossas reflexões:

Grosso modo, pode-se dizer que a história, para Marx, é expressão de duas determinações da realidade (natural ou social, pouco importa, neste caso): (1) trata-se de um transcurso não aleatório, mas ao contrário, causalmente determinado ao longo do tempo: (2) trata-se de um transcurso no tempo no qual transformação e preservação se apresentam ou para dizê-lo numa única expressão, o processo histórico envolve uma *permanência na mudança* (MEDEIROS, BONENTE, 2021. P. 101).

Essa formulação reforça nossa leitura analítica crítica e que, em Marx, a causalidade histórica não pode ser pensada de forma mecânica ou linear, mas como expressão de um processo contraditório e fundado no trabalho como categoria ontológica e dinâmica.

11. Dialética Materialista: Forma, Fim e Complexidade

Compreende-se que o método em Marx é dialético — porém fundado na realidade concreta das relações sociais, e não na lógica idealista de Hegel. Trata-se de uma dialética materialista, cujas contradições não se dão apenas no plano das ideias, mas emergem do movimento histórico real das formas sociais. Essas contradições resultam de choques entre formas determinadas, encadeadas pelas finalidades humanas — isto é, pelo pôr teleológico do trabalho. É nesse processo que se manifestam formas contraditórias e, em muitos casos, antagônicas, que estruturam o desenvolvimento da sociedade. O trabalho, como atividade orientada por fins, constitui a mediação objetiva que põe em movimento as contradições da vida social, possibilitando a compreensão histórica de suas transformações e impasses.

Dessa forma, torna-se evidente que um dos desdobramentos fundamentais do processo histórico e dialético, conforme interpretado por Marx, é a compreensão de que a permanência e a transformação constituem momentos simultâneos do devir histórico — como já indicado na citação de Medeiros, sob a fórmula “permanência na mudança”. Contudo, antes de encerrarmos nossa análise, é importante apresentar uma formulação ainda mais consolidada no próprio Marx, que permite elevar o nível de sofisticação conceitual da compreensão histórica e científica do materialismo. Trata-se da célebre passagem presente na *Introdução* de 1857, em que Marx expressa de maneira exemplar a lógica do desenvolvimento histórico das formas sociais:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. (MARX, 2013, p. 84)

Essa passagem é fundamental, pois revela o método materialista de Marx em sua forma mais refinada: a leitura do presente como condensação das formas históricas anteriores, não como simples sucessão cronológica, mas como totalidade contraditória em que o antigo permanece, transforma-se, sendo superado ou ressignificado. O conhecimento científico da história, portanto, não se dá pela acumulação de fatos isolados, mas pela análise das formas sociais dominantes, a partir das quais se pode compreender tanto os vestígios das formações passadas quanto as tendências imanentes ao presente. A história deixa de ser um palco de

eventos e se torna o campo em que se revela a lógica do ser social em sua processualidade contraditória e determinada pelo trabalho.

12. A Substância em Movimento: Lukács e a Ontologia do Ser Social

Vejamos, que a nossa leitura da realidade social contribui para aprofundar e sofisticar ainda mais o entendimento do processo de “permanência na mudança”. Trata-se de György Lukács, cuja ontologia do ser social permite reconfigurar a velha categoria de substância — historicamente oposta ao devir — como um princípio ativo e imanente ao movimento histórico. Nas palavras do autor:

A substância, enquanto princípio ontológico da permanência na mudança, decerto perdeu seu velho sentido de antítese excludente em face do devir, mas obteve uma validade nova e mais profunda, já que o persistente é entendido como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade como forma interna do movimento do complexo transforma a persistência abstrato-estática numa persistência concreta no interior do devir. (LUKÁCS, 2017, p. 203)

Essa formulação lukacsiana complementa e aprofunda a interpretação marxiana do processo histórico: a história não é mero fluxo descontínuo nem simples sucessão de eventos, mas o **desdobramento interno de complexos sociais dinâmicos**, nos quais formas anteriores persistem, se renovam, e se tornam base para novas determinações. Assim, a substância deixa de ser concebida como essência imóvel, para tornar-se a **estrutura viva** dos próprios processos sociais. Em termos históricos, isso significa reconhecer que os elementos da realidade — categorias, instituições, modos de vida — carregam consigo resíduos e virtualidades de formações anteriores, mas incorporados de maneira dinâmica, contraditória e reconfigurada.

Nesse sentido, Lukács permite reafirmar, em chave ontológica, que a permanência na mudança — tal como propõe Medeiros e como já está prefigurada em Marx — **não é uma permanência inerte, mas um modo de ser da própria transformação social**, ancorado na reprodução ampliada das relações sociais de produção. A substância torna-se, assim, substancialidade do complexo social em movimento: não estática, mas histórica, não absoluta, mas relativa à forma como os seres humanos, por meio do trabalho, organizam sua existência.

13. Considerações finais

Este artigo procurou estabelecer um diálogo crítico entre a concepção de causalidade histórica em Montesquieu e a crítica marxista da história, ressaltando como o trabalho, enquanto relação social fundante, redefine as bases da inteligibilidade histórica. Se em Montesquieu o sujeito notável estrutura o acontecimento, em Marx é o trabalho que revela as determinações estruturais e contraditórias da realidade social. Com apoio em autores como Althusser, Medeiros e Lukács, afirmamos que a dialética materialista permite compreender a permanência na mudança como expressão de um complexo social historicamente constituído — ao mesmo tempo determinado e em constante transformação.

Ao recuperar Montesquieu e contrastá-lo com Marx, buscamos mais do que uma comparação teórica: intentamos uma crítica à forma dominante de pensar a história e a sociedade. Em tempos de obscurantismo e culto à individualidade heroica, é urgente restituir o trabalho — enquanto prática social e ontologia — ao centro da análise histórica. A história, para Marx, não é escrita pelos grandes homens, mas pelas contradições objetivas das formas sociais. Reafirmar isso é, também, um ato político: de crítica à ideologia dominante e de compromisso com uma ciência social enraizada na realidade e orientada pela emancipação humana.

A história, entendida à luz da ontologia do trabalho, deixa de ser um mero registro de feitos e decisões individuais para tornar-se um campo de contradições imanentes, atravessado pela mediação social do trabalho humano. O que Montesquieu anuncia como causalidade articulada pela moral dos governantes, Marx desvela como expressão de um modo de produção historicamente determinado. A partir disso, a história pode ser compreendida como forma de autorrevelação da sociabilidade humana, na qual a substância — como diria Lukács — já não é o oposto do devir, mas sua forma concreta. Assim, o método crítico e o objeto histórico se entrelaçam na produção de uma ciência comprometida com a verdade da totalidade social.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Política e História: De Maquiavel a Marx*. Rio de Janeiro: Graal, 1972.
- ALTHUSSER, Louis. *Para ler O Capital*. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social – Tomo I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Introdução à crítica da economia política (1857)*. In: _____. *Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse)*. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política – Livro I: O processo de produção do capital*. 2. ed. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MEDEIROS, João Leonardo; BONENTE, Bianca. *Marx e a crítica da economia política: considerações metodológicas*. São Paulo: Usina Editorial, 2021.

MONTESQUIEU. *Grandeza e decadência dos romanos*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

O PRINCÍPIO DA LIBERDADE DOS MARES NA POLÍTICA INTERNACIONAL: O PASSADO E O PRESENTE

João Eduardo Colognesi Serpa³⁵

Evaldo Becker³⁶

Resumo: O objetivo deste artigo é avaliar como o princípio da liberdade dos mares, hoje consagrado na Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (CONVEMAR), teve sua interpretação transformada pelos Estados nacionais entre a Idade Moderna e a contemporaneidade, em função de desígnios imperialistas. As preocupações com o princípio são a variável mais importante da construção social e histórica dos oceanos. A definição atual da liberdade é herdeira dos escritos do filósofo e jurista Hugo Grotius, em especial da obra *Mare Liberum* (1609), que defendeu o livre uso oceânico como direito natural, em oposição às pretensões de Portugal, Espanha e Inglaterra de privatizar os mares. Grotius fundamentou seus argumentos no direito natural e das gentes, estabelecendo que os oceanos constituem *res communis*, incapaz de apropriação por sua impossibilidade de ocupação. O princípio grotiano integra duas vertentes complementares: o *jus communicationis* (direito de locomoção e navegação) e o *jus commercii* (direito ao comércio e exploração de recursos). Contudo, no século XXI, o conceito tem sido usado para justificar o oposto do que originalmente deveria significar. Eventos como a Proclamação Truman (1945) e disputas contemporâneas sobre recursos marinhos revelam que grandes potências manipulam o princípio da liberdade para legitimar interesses hegemônicos, invertendo a lógica histórica que opunha a liberdade às pretensões imperialistas.

Palavra-chave: Liberdade; oceanos; CONVEMAR; política internacional.

Abstract: This article aims to evaluate how the principle of freedom of the seas, today enshrined in the United Nations Convention on the Law of the Sea (UNCLOS), had its interpretation transformed by national states between the Modern Age and contemporary times,

³⁵ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, sob orientação do Prof. Dr. Evaldo Becker. E-mail: joao_ed_serpa@hotmail.com.

³⁶ Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFS - Universidade Federal de Sergipe; professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do PPGF-UFS. E-mail: evaldobecker@gmail.com.

as a result of imperialist designs. Concerns about the principle are the most important variable in the social and historical construction of the oceans. The current definition of freedom inherits from the writings of philosopher and jurist Hugo Grotius, particularly from *Mare Liberum* (1609), which defended free oceanic use as a natural right, opposing the claims of Portugal, Spain, and England to privatize the seas. Grotius grounded his arguments in natural law and the law of nations, establishing that oceans constitute *res communis*, incapable of appropriation due to the impossibility of occupation. The Grotian principle integrates two complementary dimensions: *jus communicationis* (right of movement and navigation) and *jus commercii* (right to trade and resource exploitation). However, in the 21st century, the concept is being used to justify the opposite of what it was originally supposed to mean. Events such as the Truman Proclamation (1945) and contemporary disputes over marine resources reveal that major powers manipulate the freedom principle to legitimize hegemonic interests, inverting the historical logic that opposed freedom to imperialist pretensions.

Keywords: Freedom; oceans; UNCLOS; international politics.

Introdução

O objetivo deste artigo é avaliar como o princípio da liberdade dos mares, hoje consagrado na Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (CONVEMAR), teve sua interpretação transformada pelos Estados nacionais entre a Idade Moderna e a contemporaneidade, em função de desígnios imperialistas.

Os desafios da gestão marinha revelam uma característica particular: os oceanos não estão sujeitos à soberania de nenhum país, o que influencia na capacidade de supervisão que a sociedade internacional tem das atividades humanas em alto-mar (BATTESTI, 2019). Nesse sentido, eles são um espaço de uso comum, acessível a todos os Estados, e tanto sua governança como seus problemas são compartilhados por todos. Tal liberdade não é nova nas relações internacionais; ela remonta, na era moderna, aos escritos de Hugo Grotius em favor da livre utilização dos oceanos, com base no direito natural e das gentes (ALMEIDA, 2017). Na verdade, as preocupações com a extensão da liberdade são a variável mais sobressalente na construção social e histórica dos oceanos. Hoje, o princípio é amplamente aceito; entretanto, a história do uso dos mares revela que o percurso que levou à sua consagração foi longo e incerto,

como pode ser visto pela divisão existente das regiões marinhas costeiras e soberanas. Não só isso, mas a ação imperialista de potências mundiais segue manipulando o princípio da liberdade de acordo com seus interesses políticos e econômicos.

Hodiernamente, o documento internacional de maior respaldo sobre o tema é a CONVEMAR, de 1982. Ela assegura o princípio histórico do livre uso dos mares, que é vivido em sua plenitude apenas no alto-mar, ou seja, em 2/3 da área total dos oceanos. O Tratado, contudo, também estabelece os parâmetros das faixas marinhas litorâneas, onde o livre uso é atenuado em favor da soberania dos países. Elas são o Mar Territorial, a Zona Contígua, a Zona Econômica Exclusiva e a Plataforma Continental, que representam 1/3 do todo, onde os recursos são mais abundantes.

Este artigo se dedicará, em primeiro lugar, a explicar o que significa a liberdade dos mares; em seguida, mostrará como ela se originou de um debate histórico cujo ápice se deu na modernidade; depois, apresentará os argumentos usados pelo seu maior defensor, Hugo Grotius; por último, demonstrará como o tema é manipulado hoje para servir a propósitos contrários ao que se construiu através da história.

O que significa a liberdade dos mares

A CONVEMAR consagrou, como princípio regente do alto-mar, a liberdade, prevista no artigo 87. Em termos práticos, isso significa que os Estados têm direito de navegação, sobrevoo, instalação de cabos e dutos submarinos, construção de ilhas artificiais e outras estruturas permitidas pelo direito internacional, pesca e pesquisa científica (UNCLOS, 1982). Já de início, pode-se perceber que o livre uso está orientado por preocupações de transporte e/ou circulação (*jus communicationis*), assim como de o mar ser usado como meio de desenvolvimento do comércio (*jus commercii*).

Com isso, fica claro que a liberdade preconizada não é total. Ela precisa ser subdividida em duas vertentes, que se desdobram em momentos distintos do uso dos oceanos. A primeira, a anterior, diz respeito ao direito de locomoção, nos seus variados formatos, assim como previsto pelo *jus communicationis*. Ela não pressupõe nada além da capacidade do Estado de atuar nos oceanos, sem maiores consequências. Já a segunda, a posterior, associa-se ao resultado do uso, às riquezas extraídas das atividades comerciais para as quais o mar é a fonte primária de exploração (*jus commercii*); é aquilo que é retirado do bioma, com a finalidade da

venda, da aferição de lucros. Esses são dois momentos diferentes, mas complementares do princípio da liberdade.

Adicionalmente, é importante lembrar que a liberdade não tem a mesma validade em toda a extensão das águas marinhas, ou seja, ela não é um conceito-estaque. Tendo-se por base uma linha territorial de fronteira oceânica, a soberania estatal vai se diluindo à medida que se afasta da massa continental, enfraquece-se em cada zona marinha, até alcançar a região onde a liberdade recebe seu valor pleno, de acordo com a lei internacional (MATTOS, 2014).

A CONVEMAR não permite a apropriação de partes do alto-mar, o que atentaria contra o conceito de domínio comum dos oceanos, mas os recursos marinhos nele existentes estão à disposição da comunidade internacional, sem que haja nenhuma previsão legal de compensação pelas riquezas extraídas (TOLEDO, 2022). Mais uma vez, esse entendimento é oriundo da construção social dos mares, como ficará mais claro abaixo.

A defesa do princípio na modernidade

A defesa do livre uso dos oceanos teve seu antecessor mais direto na obra *De Jure Praedae commentarius*, de Hugo Grotius, em especial no capítulo *Mare Liberum*, de 1609. Neste, o jurista neerlandês argumenta que a liberdade dos mares se configura como um verdadeiro direito natural; desse modo, ele alega, nada seria capaz de impedir que os povos se desenvolvam e se realizem por meio da navegação. O contexto histórico era propício para a defesa: Portugal e Espanha, à época da União Ibérica, visavam a privatizar os mares, com anuência da Igreja Católica. Na Europa setentrional, a Inglaterra também se advogava o direito de possuir o Mar do Norte. Em meio à conjuntura, Grotius teve opositores importantes, notadamente o português Serafim de Freitas e o inglês John Selden, que produziram obras com a finalidade de defender o direito de seus respectivos reis de se apropriarem dos mares (BECKER, 2021).

Nenhum dos lados representava, na verdade, visões históricas inéditas, mas se juntavam a tendências que haviam existido desde a Antiguidade. Porém o ímpeto do momento era diferente, iniciavam-se as grandes navegações, a revolução comercial. Adicionalmente, cada uma das eras históricas guarda particularidades, e a construção social que levou à confecção da CONVEMAR toma em consideração conceitos que só vieram a se estabelecer na Idade Moderna, como o princípio de soberania estatal (BATTESTI, 2019). Por isso, os escritos de Grotius tornam-se referência obrigatória, e tanto o contexto de elaboração da obra quanto a

ordem dos argumentos serão aprofundados na sequência. Outrossim, não se pode esquecer que o tempo e a natureza das relações internacionais acabaram consagrando a visão do jurista neerlandês a grande vitoriosa no debate da liberdade dos mares.

Com a descoberta do Novo Mundo e o consequente aumento dos fluxos comerciais, no contexto do Mercantilismo e do Exclusivo Comercial das Metrôpoles europeias, novos desafios se impuseram sobre o uso dos mares. A noção de navegação marítima passou por uma transformação revolucionária, pois a sua escala aumentou exponencialmente, assim como a compreensão do tamanho do mundo. Os mares fechados ou de dimensão diminuta abriram caminho para a travessia marítima intercontinental.

O presságio dos novos tempos, entretanto, sofreu a resistência dos velhos hábitos, oriundos das épocas medieval e antiga. Ao mesmo tempo que portugueses e espanhóis faziam prova de coragem, em “mares nunca d’antes navegados”, suas respectivas autoridades tentavam garantir-se a posse dos oceanos. Para isso, contaram com um poderoso aliado: a Igreja Católica. Uma das bulas papais emitidas para essa finalidade foi a *Inter Cætera*, 1493, que dividiu o oceano Atlântico entre as duas nações, mais tarde levando à assinatura do Tratado de Tordesilhas. Mas os ventos da mudança já haviam soprado, e a posição das nações ibéricas, assim como da instituição religiosa, foi combatida desde o princípio, tanto no plano da ação, como também no das ideias.

Outras potências europeias se opuseram aos acordos. Com a anuência da Igreja, Portugal e Espanha queriam monopolizar a navegação e o comércio de cada região marítima do globo. Qualquer um que infringisse os pactos seria tratado como pirata ou inimigo. A questão é particularmente delicada pelo fato de a Igreja ter abandonado sua posição secular a favor do *jus communicationis* (BATTESTI, 2019). A situação era sem precedentes na construção social do mar, que acerbou o confronto entre os defensores da liberdade dos oceanos e aqueles que pretendiam dominá-los. Essa disputa dará início a dois séculos de controvérsias, opondo teóricos e jurisconsultos, no que passou para a história como a chamada ‘Batalha dos Livros’.

Inglaterra, França e Países Baixos não concordaram com a exclusão imposta pelos ibéricos, seguindo normalmente sua política marinha, dedicando-se ao contrabando e à guerra corsária (BEIRÃO *et al.*, 2014). As Províncias Unidas estavam particularmente implicadas, por serem um domínio espanhol. O rei da Espanha decreta éditos e normas proibindo o comércio dos holandeses com as Índias e com as populações indígenas. Destemidos, os Países Baixos fundam, em 1602, a Companhia das Índias Orientais (CIO), o que só vem a complicar a situação. Um marinheiro batavo é executado em Macau pela lei real espanhola, e a CIO faz uma

declaração de guerra. Sete das 17 províncias dos Países Baixos já haviam declarado oficialmente sua independência da Espanha, aumentando o ímpeto de defesa da liberdade dos mares e do comércio. Nas negociações subsequentes, em 1608, para o reconhecimento da independência, os espanhóis exigem como condição a renúncia do comércio com as Índias. Em meio a isso, a Companhia contratou o jovem e brilhante jurista Hugo Grotius, de 21 anos de idade, para iniciar uma campanha em favor de seus pleitos (LEBRUN, 2013). Ele escreve um ensaio chamado *De jure prædæ commentarius*. Não só isso. Um dos capítulos do livro dedicou-se à defesa da livre navegação pelos oceanos e do comércio entre as nações. Em suma, Grotius considera que o mar é um *res communis*, fórmula à qual chegou revisitando o Direito Romano, fundamentada no direito natural e das gentes.

A obra *Mare Liberum*, entretanto, passou despercebida, pois no mesmo ano de sua publicação, 1609, Inglaterra e França mediam uma trégua com a Espanha; o acordo acaba conferindo a independência aos Países Baixos, o direito de fazer comércio fora do Império espanhol, com a permissão das populações indígenas. O texto cai no esquecimento na região ibérica, mas sai da escuridão quando é retomada pelo professor português Serafim de Freitas (1570 -1633), e especialmente quando é refutada pelo inglês John Selden (1584-1654), ambos expoentes do *Mare Clausum*, que acabam travando a mais relevante parte da ‘Batalha dos Livros’ com Grotius. Os dois pensadores estavam a serviço de suas coroas e transplantavam para o universo das ideias argumentos em prol da privatização dos mares.

As duas vertentes tiveram forte repercussão na Europa. Contudo, o século XVII acaba vendo a vitória da tese *Mare Clausum* sobre a *Mare Liberum*, mesmo que não por muito tempo. Para Brownlie (1997), o século XVII vê o apogeu do princípio do fechamento das águas. Não só Inglaterra e a península ibérica se sentem por ele atraídos, mas também Dinamarca, cidades-Estados italianas, Estados Pontifícios e Turquia demonstram pretensões marítimas e acabam abraçando o conceito dos mares fechados. Essa foi a vitória simbólica de Selden e de Serafim sobre Grotius, no referido século.

Contudo, a realidade mudaria radicalmente e viria a selar a vitória de Grotius na ‘Batalha dos Livros’. A ideia necessitou de um período de maturação antes de consagrar-se. Como lembra Battesti, o final do século XVIII assiste ao triunfo do princípio da liberdade nos mares de Grotius.

A questão é resolvida no plano doutrinal com pequenas diferenças, mesmo se os contemporâneos disso não tenham consciência. As potências europeias reconhecem de fato que é muito difícil apropriar-se do oceano e que o livre comércio apresenta

mais vantagens econômicas que o comércio exclusivo. Eles admitem que a teoria do domínio marítimo é contrária ao direito das gentes e que o mar não pode ser submetido a qualquer dominação (BATTESTI, 2019, p.85)

Todo esse arcabouço legal foi institucionalizado pelo direito costumeiro, no século XIX (CHURCHILL *et al.*, 1999), antes de tornar-se objeto de tratado pelas Convenções sobre o Direito do Mar e, enfim, pela Convenção de Montego Bay, de 1982. Contudo, não deixa de ser relevante o fato de que pelo menos 1/3 dos mares seguem sendo propriedade dos Estados cujos litorais eles banham.

Os argumentos de Grotius

As ideias de Hugo Grotius eram herdeiras de uma longa tradição de debates que remontavam à Antiguidade Clássica. O autor buscou inspiração na jurisprudência antiga, medieval e da sua época, e até mesmo na teologia moral espanhola. Em especial, um de seus predecessores na defesa da liberdade do mar merece menção aqui, pela importância que teve em seus escritos: o dominicano espanhol Francisco de Vitória (1483-1546), que emprega o *jus communicationis* e o *jus commercii* como direitos naturais e complementares. Hugo Grotius tem sua formação intelectual alicerçada no princípio da não possibilidade de apropriação marítima e no da liberdade de circulação. Observando a influência que Francisco de Vitória teve sobre o batavo, assim como o contexto histórico que viveram, vê-se que o livre uso dos mares, em Grotius, apesar de princípio supremo, é, na verdade, um meio de se atingir um outro fim, o comércio. O bem comum, o mar, insuscetível de posse, é regido por leis naturais imutáveis; ele possibilita às nações travarem contato, realizarem trocas e buscarem o bem absoluto que seria o desenvolvimento, nada mais coerente vindo da pena de um protestante - e que mais tarde será codificado na CONVEMAR.

Mesmo os oceanos não sendo um fim em si mesmo, a natureza os assegurava de pretensões expansionistas descabidas, como se pode ver na seguinte passagem: “O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas a que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si” (GROTIUS, 2004, p. 81). Portanto, não pode haver direito exclusivo de navegação, nem mesmo por doação da Igreja, já que nenhuma nação tem direito de interferir no comércio entre as regiões ou no além-mar (ALMEIDA, 2017).

Retomando Francisco de Vitória, o jurista neerlandês afirma que o *jus communicationis* é na verdade a base do direito natural intrinsicamente ligado ao *jus commercii*, atividade que ganhava vigor com as grandes navegações. Deste princípio inquestionável por sua própria natureza, extrai-se logicamente a liberdade de circulação dos mares, que só pode ser suspensa em circunstâncias de guerra justa. Os oceanos são assim um plano de potencialização do direito de comunicação e do direito de comércio.

No início da obra *Mare Liberum*, desafiando a União Ibérica, Grotius sugere que é “um velho e não menos pestilento erro aquele pelo qual muitos homens, sobretudo os que são mais favorecidos pelo poder e pela riqueza, se convencem ou pelo menos busquem convencer-se de que o justo e o injusto não se distinguem pela sua própria natureza”, reenviando à ideia de que há instâncias primeiras, acima do poder, que determinam o justo e correto, diferentemente do que podem imaginar aqueles para quem “todo direito só tem como regra a sua vontade, e sua vontade só tem como medida a sua utilidade” (GROTIUS, 1845 [1609], p. 15). O poder evidentemente existe e guia, por bem ou por mal, mas ele não altera o que provém da natureza. Efetivamente, o pensador necessitava de algo maior e anterior às trocas mundanas, como as oriundas da dinâmica do poder; era necessário algo linear, racional, valores com ímpeto de normas gerais sobre os quais basear os escritos, capazes de fazer qualquer objeção parecer uma eventual e clara injustiça.

Com efeito, o direito natural e o direito das gentes primitivo, como apresentado pelo próprio jurista, têm origem na razão primeira, anterior a tudo, a que ele chama de divina providência. Esta direciona a vida em sociedade, os negócios humanos, está acessível a todos.

A lei segundo cujos preceitos se deve julgar aqui não é difícil de encontrar, pois ela é a mesma em todos os lugares; ela é simples de compreender, porquanto é inata e reside na alma de cada um. O direito que nós demandamos é tal, que nem o rei pode refutá-lo aos seus súditos, nem o cristão àqueles que não são cristãos. Ele deriva com efeito da natureza, que é igualmente a mãe de todos, cujo império se estende sobre aqueles que comandam as nações, e lhes é tão mais sagrada quanto mais avançados são em piedade (GROTIUS, 1845 [1609], p. 18-19)

Através da análise da natureza, chega-se a conclusões gerais sobre os temas humanos, que devem nortear a sociedade no caminho da justiça. A observação do ser humano seria suficiente, para depreender pistas sobre a essência da propriedade na Terra. O neerlandês afirma que os homens apresentam qualidades em comum, universais, mas também outras que se distinguem de um para outro. Da mesma maneira, a natureza havia reservado coisas cujo uso seria comum, mas havia produzido outras que estavam destinadas a tornar-se propriedade individual, por meio do ‘trabalho’ e da ‘indústria’. A lei da natureza, portanto, seria de manter

aquilo que fosse comum, sem prejuízo a ninguém, mas que a respeito do restante, proveniente da posse, as pessoas se contentassem com o que fosse seu, abstando-se do que fosse dos demais.

Grotius sustentava que essa transição - do comum ao individual - é um dos marcos do contrato social. A posse dos bens era possível graças a ele, para sobrepujar o estado de natureza. Na origem de tudo, os recursos naturais haviam sido dados aos homens em regime de comunhão indivisível. Com tudo à disposição, cada um podia usufruir daquilo de que necessitasse para a sua sobrevivência, sem constituir propriedade privada. O ponto é reforçado neste verso evidenciado por Grotius, da pena de Sêneca: “A todos foram abertos e livres os caminhos, e o uso de tudo foi comum aos humanos” (GROTIUS, 1845 [1609], p. 34). À medida que as necessidades da vida surgissem, o homem apropriava-se de um bem da natureza, para consumi-lo. Assim acontecia a ocupação do recurso natural, um protótipo do direito particular de propriedade. A partir da posse comum primitiva, iam surgindo as propriedades, segundo a lei natural; concomitantemente, outras regras apareciam, para adequar a posse. Isso fica claro quando Grotius escreve sobre a regeneração ocorrida após o dilúvio. Com o retorno que este provocou ao estado pré-sociedade, a nova ocupação determinou como a lei da natureza produziria os efeitos de ocupação. Segundo as necessidades que surgiram, o homem tomou aquilo que precisava consumir, o que, por consequência lógica, se tornou seu. Nesse sentido, e como fruto da ocupação, ninguém mais teria o direito de retomar a posse daquilo que já fora possuído, razão pela qual o uso posterior de um bem se tornaria uma injustiça contra o seu primeiro proprietário. Ficava assim garantidos o direito universal de propriedade e uma noção implícita de justiça e de moralidade dele derivada:

Este cuidado pela vida social, de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o dever de se abster dos bens de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou o lucro que disso tiramos, a obrigação de cumprir as promessas, a de reparar o dano causado por própria culpa e a aplicação dos castigos merecidos entre os homens (GROTIUS, 2004, p. 39)

Desse modo, o direito de propriedade é fruto de um contrato social e uma condição inalienável. Ela deriva da primeira ocupação, o que terá aplicações importantes para as considerações sobre o mar. “Foi dito com muita justeza que todas as coisas pertenciam àquele que delas se apropriasse pelo uso, ou ao primeiro ocupante” (GROTIUS, 1845 [1609], p. 35). A propriedade foi, desse modo, introduzida na sociedade respeitando uma marcha imposta pela natureza. Aquilo que havia sido oferecido em comum a todos foi paulatinamente sendo apropriado, como uma necessidade da vida social. É a isso que se chama de ocupação. Grotius deixa implícito que tal passagem apresentava certo grau de injustiça, como fica claro quando

ele cita a *Tragédia de Tiestes*, de Sêneca: “O crime, que anteriormente se oferece em comum aos homens, pertence sem retardo ao primeiro ocupante” (GROTIUS, 1845 [1609], p. 36).

De todos os modos, Grotius deixa claro que nem tudo pode ser objeto de apropriação. Como ele faz questão de apontar, há uma razão para isso, que pode ser depreendida nestas duas noções:

[...] a primeira é que as coisas que não podem ser ou que não foram jamais ocupadas não devem tornar-se a propriedade de ninguém, pois toda propriedade começou pela ocupação; a segunda é que todas as coisas que foram dispostas pela natureza de tal sorte, que servindo a alguém elas não sejam menos úteis ao uso comum de todos os outros, são hoje e devem perpetuamente permanecer nas mesmas condições, como a natureza nos as entregou desde o princípio (GROTIUS, 1845 [1609], p. 37).

Desse modo, a ocupação é necessária para que haja posse; em seguida, que a natureza do bem seja tal que o uso feito por um indivíduo não comprometa o uso exercido por outro. Assim, os oceanos, pelas características de seus atributos, são imunes à propriedade dos Estados, por sua impossível ocupação. Ademais - como se pensava à época -, os recursos marinhos eram inesgotáveis, de maneira que, se um Estado explorar o mar para finalidades comerciais, em nada ele estaria interferindo no direito de outros Estados de fazerem o mesmo, o que reforça o ponto.

Pegando inspiração no poeta romano Cícero, Grotius faz uma distinção entre o bem público e o comum; aquele se refere a um recurso pertencente a um povo, já este, a algo cujo usufruto está aberto a toda a sociedade, conjuntamente. O próprio poeta assevera: “Não privai ninguém da água que corre” (GROTIUS, 1845 [1609], p. 38). A água, assim como outros bens, a exemplo do ar e do sol, não pode ser incorporada à propriedade de ninguém. Cícero completa: “É claro que existe para os homens, e entre todos os homens, uma sociedade onde deve ser conservada a comunidade de todas as coisas que a natureza criou para o uso comum” (GROTIUS, 1845 [1609], p. 37). Essa seria, portanto, a lei da natureza para o ambiente marinho, o qual está fadado a permanecer no estado primitivo, ou seja, no de uso comum, anterior à constituição da propriedade.

Através do pensamento de Grotius apresentado acima, percebe-se que a vida humana se iniciou num ambiente de *terra communis* generalizado; em seguida, em função das contingências existenciais, passou daquele estado para o da propriedade, sem que houvesse nenhuma passagem pelo *terra nullius*. Os mares, entretanto, nunca teriam superado o estágio inicial, onde sempre permanecerão, invariavelmente. Essa foi a essência dos argumentos de Grotius, com base no direito natural e das gentes primitivo, contra as tentativas de Portugal e Espanha de privatizar os mares.

A defesa da liberdade da exploração dos mares

Para Grotius, no *Mare Liberum*, a liberdade dos oceanos deve ser entendida em sua totalidade. Isso quer dizer que toda a extensão do bioma deveria ser livre, não havendo, como resultado, sustentação racional para a existência das faixas marinhas que se encontram, atualmente, sob a soberania dos Estados costeiros. Essa é uma das heranças da construção social dos oceanos que está presente, hoje, na CONVEMAR, mas que não deve sua sustentação direta ao trabalho do batavo. Para ele, como visto antes, a posse, por mais injusta que pareça ser, tem origem na ocupação, quando o usufruto do bem leva à impossibilidade de compartilhamento do mesmo com outras pessoas. Ora, nenhuma área do mar é suscetível de ocupação, portanto, para o jurista, não haveria a possibilidade de ela ocorrer. O entendimento inclui também o litoral dos Estados, cujo acesso inevitavelmente permaneceria livre.

Um outro desdobramento de extrema relevância sobre o uso comum dos oceanos é que ele, além de permitir a irrestrita navegação, também permite o acesso generalizado aos recursos marinhos. É uma consequência lógica da abertura das águas que todos tenham, à sua disposição, as riquezas que elas oferecem. Mas é importante notar, do ponto de vista teórico, que o estatuto de classificação dos oceanos não é o mesmo que o dos seus frutos. Estes, uma vez capturados, têm a necessária cobertura legal para tornar-se posse dos indivíduos. Efetivamente, os pescados acabam empreendendo o mesmo tipo de transição jurídica que ocorreu, no princípio dos tempos, com todos os outros elementos apropriáveis da Terra, passando do estado comum ao de propriedade. Ora, se os oceanos haviam mantido o seu caráter inicial, nada mais intuitivo que tudo aquilo que eles contêm permanecessem no mesmo estágio, pelo menos até a apropriação. Ato contínuo, quando um pescador captura um peixe, este faz a passagem simbólica do contrato social e adentra as suas possessões. A transição é exposta neste trecho do *Mare Liberum*, enriquecido com excertos de poesia romana:

Essa distinção é não somente costumeira na jurisprudência, ela exprime também o reconhecimento e o sentimento populares. Em Atenas, o hospedeiro diz que o mar é comum, mas que os peixes se tornam propriedade daqueles que os capturam; e na comédia de Plauto intitulada *Rudens*, quando o escravo diz: ‘o mar é certamente comum a todos’, o pescador tem a mesma opinião; mas quando ele acrescenta: ‘Então aquilo que é encontrado no mar é igualmente comum’, o pescador replica com razão: ‘É meu, é de mais direito meu, que pertence o produto dos meus anzóis e das minhas redes’ (GROTIUS, 1845 [1609], p. 39)

Desse modo, percebe-se que os recursos marinhos devem seguir o mesmo princípio do primeiro ocupante.

Segundo Grotius, dois regimes de propriedade se instauraram no mundo: o que rege o funcionamento das terras, rios e lagos, e o que rege o mar. Enquanto este remontaria ao direito natural, derivado da razão e de noções de equidade, aquele seria o do direito das gentes secundário, que lida com os negócios humanos, com a vida individual e, portanto, revela valor de direito privado. Ao ocupar as terras, os homens começaram a caçar e a pescar, para assegurar a sobrevivência. Com isso, foram-se desenvolvendo os critérios de apropriação dos bens, por força da ocupação. Os rios e lagos presentes no interior dos territórios das nações consolidaram-se como a eles pertencentes por, como Grotius argumenta, prescrição, resultante do estado de necessidade, diferentemente dos oceanos. As águas interiores testemunharam, através do tempo, o paulatino esgotamento dos recursos naturais, por consequência do uso; entretanto, no *Mare Liberum*, o batavo supõe que semelhante destino não acometeria os oceanos. “É evidente, com efeito, que uma profusão de caçadores e de pescadores tenham logo despovoado as florestas dos animais selvagens e os rios dos peixes, o que não se deve temer no mar” (GROTIUS, 1845 [1609], p. 62).

Com a apresentação dos argumentos usados por Hugo Grotius, vencedor da ‘Batalha dos Livros’, a favor do livre uso dos oceanos - e que acabaram embasando a elaboração da CONVEMAR -, passa-se agora a como o princípio da liberdade está sendo usado hoje no sentido de sustentar o oposto do que o neerlandês havia defendido.

A liberdade na contemporaneidade

Como resultado da progressão histórica dos oceanos, tem-se que 2/3 do território marítimo mundial fazem parte do que a CONVEMAR denomina de alto-mar, enquanto o restante 1/3 pertence aos mares adjacentes. Entretanto, não se deve achar que esses pontos estão hoje pacificados e que a construção social do bioma chegou ao fim. As tentativas de apropriação seguem existindo, e algumas delas têm acontecido nas últimas décadas, contrariando a visão de Grotius.

Até a primeira metade do século XX, a largura do mar soberano era de apenas 3 milhas marítimas, enquanto atualmente é de 200 milhas³⁷. A antiga medida herdava das tradições e costumes locais, que priorizavam a capacidade de segurança dos povos (BATTESTI, 2019). Tudo além daquela faixa seria alto-mar. Assim, os Estados contavam com muito mais liberdade

³⁷ A referência das 3 milhas dizia respeito apenas ao que hoje se considera Mar Territorial; a de 200 milhas une essa faixa à Zona Contígua e à Zona Econômica Exclusiva.

de uso dos oceanos no passado do que hoje. Alguns eventos – de cunho imperialista – contribuíram para a mudança, conforme se pode ver abaixo.

O primeiro deles foi observado em postura dos Estados Unidos da América. Em setembro de 1945, por meio da Proclamação Truman, ato unilateral, o presidente homônimo da nação formaliza a pretensão de possuir soberanamente os recursos existentes na sua plataforma continental, recusando-lhe o acesso dos demais países. No entanto, resguardou o caráter livre da navegação nas águas sobrejacentes, com a ressalva de que seriam estabelecidas zonas de conservação, onde apenas navios norte-americanos poderiam pescar. Foi um ímpeto renovado do *Mare Clausum*, em conjuntura radicalmente distinta. Como era de se esperar, a decisão repercutiu, e outros Estados decidiram replicá-la, a despeito de protestos dos EUA e de outras potências (CASTRO, 1989).

Alguns de nossos vizinhos regionais implementaram medidas semelhantes, como Argentina (1946), Peru (1947), Chile (1947), Equador (1950), para ficar em poucos exemplos (BEIRÃO *et al.*, 2014). A diferença latino-americana, entretanto, foi o rigor da decisão, pois, com algumas variações, os Estados estenderam o Mar Territorial para 200 milhas náuticas desde a costa, comprometendo até mesmo os direitos de passagem e de pesca. O tema tornou-se sensível e foi objeto das três primeiras Conferências das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, de 1958, 1960 e 1973, que mais tarde levaram à celebração da CONVEMAR. Ademais, recém-descolonizados Estados africanos, como Gana (1963), Guiné-Conacri (1965), Camarões (1967), seguiram os passos dos latinos, temendo a espoliação dos recursos em seus espaços marítimos, que eles mesmos não tinham capacidade de explorar (CASTRO, 1989).

Essa, na verdade, é uma mostra da divisão que passaria a pautar largamente a agenda internacional no pós-guerra: a clivagem Norte e Sul. Para os países em desenvolvimento, no tema marinho, havia o receio de as potências mundiais acessarem os meios de que dispõem, para esgotarem os recursos oceânicos das suas costas, antes que deles pudessem desfrutar. Já os desenvolvidos não queriam perder as oportunidades de ganhos em escala que a pesca e a extração mineral em outras plataformas continentais ofereciam. Para isso, lançavam mão do argumento do princípio histórico da liberdade dos mares. “Por certo, essas ampliações unilaterais de jurisdições de países de terceiro mundo não agradavam às principais potências marítimas, que as contestavam energeticamente com argumentos do direito do mar tradicional, forjado ao longo dos séculos por essas mesmas potências para proteger seus próprios interesses econômicos e estratégicos” (CASTRO, 1989, p.24). Confrontos chegaram até mesmo se produzir, em protesto contra os países do Sul. Há o famoso exemplo da Guerra da Lagosta,

ocorrida entre Brasil e França, em 1963, porque embarcações francesas vinham pescar o crustáceo no espaço marítimo brasileiro. Ou, ainda, bem menos conhecida, a Guerra do Salmão, 1956, quando o governo norte-americano mandou apreender barcos pesqueiros peruanos, no oceano Pacífico (MARRONI, 2013).

O Brasil apenas decidiu promover a extensão do seu Mar Territorial, em 1970, com a edição do Decreto-Lei 1.098, estendendo a sua soberania sobre 200 milhas náuticas. Fatores de segurança, político-diplomáticos e econômicos incitaram o país a fazê-lo: a Petrobras havia, pouco tempo antes, encontrado petróleo na plataforma continental brasileira, e existia apreensão de precisar competir na exploração do minério com Estados mais prósperos (MARRONI, 2013). O Decreto-Lei gerou notas de protesto de alguns Estados: “Os arquivos do Itamaraty registram onze notas desse teor, todas recebidas de países desenvolvidos: Bélgica, Estados Unidos da América, Finlândia, França, Grécia, Japão, Noruega, Reino Unido, República Federal da Alemanha, Suécia e União Soviética” (CASTRO, 1989, p. 30).

Desse modo, percebe-se que o próprio princípio da liberdade nos mares acaba sendo objeto de manipulação política, ganhando contornos conforme os interesses estratégicos e hegemônicos dos países envolvidos. Mas, aqui, apresenta-se, pela primeira vez, um dilema que até então não se tinha testemunhado. Pois até esse momento da construção social dos oceanos, a busca pela apropriação aconteceu como uma extensão imperialista de organizações políticas poderosas, as quais enxergavam no mar uma possibilidade de aumentar o seu domínio, em detrimento do bem geral. Já no exemplo aqui em tela, no século XX, a perspectiva dos atores foi invertida, e a liberdade nos oceanos é promovida exatamente com a finalidade de concretização de desígnios hegemônicos, enquanto os Estados do Sul lançam mão de argumentos de natureza *Mare Clausum*, visando à proteção dos seus interesses no sistema. No novo contexto, entretanto, o cerne da questão são os recursos marinhos, sendo eles os pescados ou os minérios. Essa é a face contemporânea do *jus communicationis* e do *jus commercii*, apesar de ensejarem comportamento diametralmente oposto ao que faziam até o final da modernidade.

Mesmo quando as grandes potências e os conservadores passaram a admitir a existência de zonas econômicas, tudo fizeram para diminuir a autoridade do Estado costeiro e manter a liberdade dos mares. Embora aceitassem a ocorrência de direitos econômicos, insistiam na permanência dos direitos relativos à navegação e a outros direitos, de modo a se ter um regime semelhante ao do alto-mar. As grandes potências marítimas e as grandes potências de pesca somente queriam aceitar uma restrição mínima ao seu direito de pescar em uma área que, anteriormente e segundo o conceito que utilizavam, constituía-se em alto-mar (LONGO, 2014, p.83-84)

Outro exemplo recente de reconfiguração do dilema entre *Mare Clausum* e *Mare Liberum* diz respeito à iniciativa canadense de apropriação de parte do mar Ártico, que agora se torna mais acessível em razão do degelo provocado pelo aquecimento global. A zona é rica em petróleo, o que explica, pelo menos em parte, a cobiça de outras países pela região, que se encontra na confluência dos interesses da Rússia, dos EUA, da Dinamarca, e ainda dos territórios autóctones de Groenlândia, Nunavut e Nunavik, estes o lado mais fraco do embate. “O Canadá considera os estreitos de seu arquipélago ártico águas interiores, enquanto os EUA, a Rússia e a União Europeia os consideram águas internacionais. Por trás dessa oposição político-jurídica, perfila-se a batalha pelo controle ou compartilhamento desse Eldorado do gelo que se tornou o Ártico” (SANGUIN, 2012, p.41). No fundo, o que está acontecendo é um debate sobre a liberdade dos mares, adaptado à realidade do século XXI.

Conclusão

A CONVEMAR é o resultado histórico de debate iniciado na Antiguidade Clássica e perpetuado no tempo, balizado pelo sentido atribuído à extensão da liberdade de uso dos oceanos. O princípio está hoje sacramentado no art. 87 da Convenção; ele herda suas características atuais de *jus communicationis* e de *jus commercii* da obra *Mare Liberum*, do neerlandês Hugo Grotius. O jurista foi contratado pela Companhia das Índias Orientais, sediada nos Países Baixos, com a finalidade de proteger os interesses do seu reino contra os arroubos imperialistas de Portugal, Espanha e Inglaterra, que objetivam privatizar os oceanos. O princípio da liberdade foi apresentado como justo e necessário na defesa do bem comum, contra os interesses egoístas de poucos Estados hegemônicos.

No século XX, contudo, o conceito de liberdade dos mares foi reinterpretado e é empregado para justificar o oposto do defendido por Grotius. Ao invés de proteger o interesse dos povos, ele passou a servir de fundamento ao objetivo de grandes potências de perseguir os seus propósitos mais imediatos, em detrimento dos Estados de menor poder relativo. O novo cenário surgiu das possibilidades abertas pela exploração em larga escala dos recursos marinhos, sejam eles os pescados ou os minérios, como o petróleo.

A inversão analisada neste artigo não é, portanto, um acontecimento isolado, mas um processo estrutural que se manifesta na própria lógica do sistema internacional. Durante séculos, a liberdade dos mares foi defendida como princípio de justiça, destinado a impedir que

Estados mais poderosos se apoderassem de um bem comum da humanidade. No século XX, essa mesma liberdade passa a funcionar como instrumento de legitimação das pretensões das grandes potências sobre os recursos marinhos, enquanto os Estados do Sul, outrora beneficiários do princípio, são obrigados a recorrer a argumentos de natureza *Mare Clausum*, para resguardar seus próprios interesses. O que muda não é a letra do princípio, mas sua função política dentro do sistema.

Esse fenômeno revela que a construção social dos oceanos não chegou ao fim com a celebração da CONVEMAR; ao contrário, ela continua em andamento, tanto no plano jurídico quanto no das relações de poder. As disputas sobre o Ártico, a exploração de recursos marinhos profundos e os debates sobre a governança do alto-mar são exemplos de como o princípio da liberdade continua sendo objeto de reinterpretação, em função dos interesses dos Estados mais capazes de exercer presença nos oceanos. Compreender essa dinâmica é fundamental para avaliar criticamente o papel que o direito do mar desempenha, hoje, na reprodução ou na alteração das estruturas de poder internacionais.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, S. L. F. *Guerras e conflitos vinculados ao uso da água: Grotius e os desdobramentos moderno e contemporâneo da questão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - PPGF: Universidade Federal de Sergipe, 2017.
- BATTESTI, M. “La haute mer: une « chose commune »”. *Stratégique*, vol. 123, no. 3, 2019, pp. 67-86.
- BECKER, E. *Enjeux modernes et sources antiques de l'éthique de l'eau chez Grotius et Freitas*. Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Première Modernité. Montréal, 2021.
- BEIRÃO, A. P.; PEREIRA, A. C. A. P. (Org). *Reflexões sobre a Convenção do Direito do Mar*. – Brasília : FUNAG, BRASIL. 2014.
- BROWNLIE, I. *Princípios de Direito Internacional Público*. Tradução de Maria Manuela Farajota, et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- CASTRO, L. A. A. *O Brasil e o novo direito do mar: mar territorial e zona econômica exclusiva*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1989.
- CHURCHILL, R. R.; LOWE, A. V. *Law of the Sea*. 3. ed. Manchester: Manchester University Press, 1999.

- GROTIUS, H. *Dissertation de Grotius sur la Liberté des Mers*. Traduit du latin avec une Préface et des notes par A. Guichon de Grandpont. Paris: Imprimerie Royale, 1845 [1609].
- GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2004 (Col. Clássicos do Direito Internacional).
- LEBRUN, F. *Le 17e siècle*. Paris: Armand Colin, 2013.
- LONGO, A. R. “O debate em busca do consenso: as negociações para os termos finais da Convenção da Jamaica”. In: *Reflexões sobre a Convenção do Direito do Mar*. – Brasília: FUNAG, 2014.
- MARRONI, E. V. *Política Internacional dos Oceanos: caso brasileiro sobre o processo diplomático para a plataforma continental estendida*. Tese de Doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.
- MATTOS, A. M. “Os Novos Limites Dos Espaços Marítimos Nos Trinta Anos Da Convenção Das Nações Unidas Sobre O Direito Do Mar”. In: *Reflexões sobre a Convenção do Direito do Mar*. – Brasília: FUNAG, 2014.
- SANGUIN, A.-L. « Entre nouveau droit de la mer et privatisation des océans: jusqu’où va le Canada dans l’Arctique? ». *Études canadiennes/Canadian Studies*, 72, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eccs/358>.
- TOLEDO, A de P. “BBNJ Agreement: High Seas Biodiversity as a Common Heritage (of Mankind)?” *Meridiano 47: Journal of Global Studies*, Vol 23, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.20889/M47e23006>.
- UNCLOS – *United Nations Convention on the Law of the Sea*, 1982.

ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

PLOTINO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A MATÉRIA E A NATUREZA DO MAL³⁸

Vinícius Lima Santos Coimbra³⁹

Resumo: A filosofia de Plotino centra-se na distinção entre os níveis inteligível e sensível da realidade. A matéria existe nesses dois níveis: a matéria do inteligível é o receptáculo das formas eternas e imutáveis, e a do sensível, que resulta da atividade enfraquecida da alma, é o substrato no qual o devir acontece. A origem do mal ligada à matéria do sensível é consequência do distanciamento do uno. Para Plotino, a superação do mal só é possível quando a alma busca a união com o uno através do intelecto, que restaura a virtude e alcança a unidade com o uno.

Palavras-chaves: Plotino. Mal. Matéria. Metafísica. Neoplatonismo.

Abstract: Plotinus' philosophy focuses on the distinction between the intelligible and sensible levels of reality. Matter exists in both of these levels: the matter of the intelligible is the receptacle of eternal and unchanging forms, while that of the sensible results from the weakened activity of the soul and is the substrate in which becoming occurs. The origin of evil, linked to the matter of the sensible, is a consequence of the distancing from the one. For Plotinus, overcoming evil is only possible when the soul seeks union with the one through the intellect, which restores virtue and attains unity with the one.

Keywords: Plotinus. Evil. Matter. Metaphysics. Neoplatonism.

Introdução

Plotino, filósofo do século III E.C, viveu durante um período turbulento da história romana. O contexto sociocultural e religioso de Alexandria foram umas das componentes fundamentais para a sistematização de seu pensamento (Bréhier, 1953, p. 21). Plotino, embora

³⁸ Este artigo é fruto da pesquisa realizada durante o PIBIC 2022/2023 sob orientação do professor Dr. Cícero Cunha Bezerra no marco de Iniciação Científica. Agradeço ao CNPQ pela bolsa concedida.

³⁹ Estudante de Graduação do curso de filosofia da Universidade Federal de Sergipe – UFS. E-mail: viniciusyukilima@gmail.com.

se considerasse apenas um intérprete de Platão, revolucionou o platonismo ao incorporar elementos do Médio-platonismo, resultando no desenvolvimento do neoplatonismo.

Nosso conhecimento sobre Plotino deve-se principalmente ao seu discípulo Porfírio, que sistematizou as obras do mestre. Porfírio, influenciado pela crença pitagórica na significância metafísica dos números, organizou os cinquenta e quatro tratados de Plotino em seis grupos de nove, conhecidos como as Enéadas. Essa obra, junto com os diálogos de Platão e os escritos esotéricos de Aristóteles, constitui uma das mais importantes mensagens filosóficas da Antiguidade (Reale, 2014, p. 16).

Além disso, Porfírio escreveu a biografia “*Vida de Plotino*”, na qual descreve o filósofo como alguém que “parecia envergonhar-se de estar num corpo” (Porfírio apud Ullmann, 2002, p. 241). Os primeiros vinte e sete anos da vida de Plotino são um mistério, já que ele nunca mencionava sua origem, seus pais ou pátria, possivelmente devido ao sentimento de se desvencilhar do mundo sensível. Sabemos que, aos vinte e sete anos, Plotino voltou-se profundamente à filosofia e, após se decepcionar com vários professores em Alexandria, encontrou seu verdadeiro mestre, Amônio Sacas.

Sob a tutela de Amônio, Plotino dominou a filosofia e decidiu explorar diretamente as filosofias persa e hindu (Porfírio apud Ullmann, 2002, p. 246). Em 242/243 E.C, Plotino juntou-se à expedição de Gordiano III para lutar contra os persas. Na época, ele tinha provavelmente trinta e nove anos. O filósofo foi como membro da comitiva com o intuito de estudar as filosofias daqueles povos. Entretanto, a experiência foi desagradável e, com a morte do imperador, Plotino fugiu para Antioquia. Ele não retornou para Alexandria, provavelmente porque Amônio já havia falecido, e mudou-se para Roma, onde fundou sua própria escola em 244. Plotino permaneceu fiel às ideias de Amônio mesmo após alcançar a maturidade intelectual, apesar da dificuldade de se entender completamente a filosofia de Amônio, que não deixou escritos.

Plotino não tinha interesse em assuntos políticos, diferentemente de Platão. Ele considerou fundar uma cidade de filósofos que observasse as leis de Platão. No entanto, o espírito do projeto de cidade, chamada Platonópolis, era diferente do espírito que inspirou Platão e suas ideias políticas de fundar uma *pólis*; Plotino, ao contrário, desejava construir um oásis para filósofos que queriam viver em busca de união com o divino.

A escola de Plotino tinha uma estrutura única, sem semelhanças com as anteriores. Era um refúgio para várias pessoas, inclusive mulheres e órfãos. Todos poderiam frequentar suas aulas, que eram gratuitas. Era um espaço para discussões e pesquisa. Nota-se também, nessa

escola, a presença de mulheres voltadas para a filosofia. A finalidade da escola era “ensinar aos homens a libertar-se da vida deste mundo para reunir-se ao divino e para poder contemplá-lo até o ápice de uma união extática transcendente” (Reale, 2014, p. 18).

Inicialmente, devido a um pacto com o mestre de 'nada escrever', Plotino não registrava seu pensamento. Contudo, com o tempo, ele cedeu e começou a compor seus tratados. Por causa de um problema na visão, escrevia sem ler, em um só ato, como se estivesse conversando por escrito. Giovanni Reale (2014, p. 15) observa que, sem esse conhecimento prévio, dificilmente se entenderão as Enéadas.

Para melhor compreensão do pensamento plotiniano, este trabalho está dividido nos seguintes tópicos: a) o conceito de uno⁴⁰ em Plotino e sua relação com a matéria e a alteridade; b) o mal como consequência do enfraquecimento da processão; c) a negatividade da matéria contraposta à plenitude do ser; d) o mal como decorrência da matéria e a questão do vício da alma. Para as citações das Enéadas utilizaremos as seguintes traduções: PLOTINO, Enéadas, V-VI, trad. de Jesús Igal, Madrid: Gredos. PLOTINO, Enéadas IV, trad. Juvino Maia Jr, João Pessoa, Ideia. Bem como, PLOTINO, Enéadas I, II e III, trad. José Baracat.

a) O conceito de Uno em Plotino e sua relação com a matéria e a alteridade

Sabemos que o pensamento plotiniano fundamenta-se na distinção platônica entre os dois níveis da realidade inteligível e sensível. No contexto do platonismo, o mundo inteligível é descrito como simples, imutável e eterno, enquanto o mundo sensível é oposto a isso. Em Plotino, a distinção entre esses dois níveis reside na unidade e simplicidade presentes em cada um. No artigo “*Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir de Platão de Marcelo Marques*”, Bernardo Lins Brandão integra a leitura de Marques sobre Platão com a metafísica de Plotino. Para Brandão, apesar de Plotino deixar margens para a interpretação de um certo dualismo e idealismo (En I, 6, 1, 10; V, 9, 1, 10-12, 15-17), a distinção entre os mundos sensível e inteligível não deve ser entendida como uma separação radical, mas como aspectos

⁴⁰ Seguindo Baracat (2006, p. 58-59), adotaremos iniciais minúsculas ao nos referirmos às hipóstases de Plotino. O autor argumenta que a distinção entre maiúsculas e minúsculas para termos como ‘uno’, ‘intelecto’ e ‘alma’ é imprecisa, uma vez que todas essas referências, em última análise, remetem aos princípios fundamentais. O uso de maiúsculas pode ser contraproducente, pois a simplicidade absoluta do uno seria mais fielmente expressa sem a ênfase da inicial maiúscula. Além disso, o termo ‘uno’ é utilizado para diferenciá-lo do que é múltiplo, mas Plotino observa que nenhum nome pode descrevê-lo de maneira adequada, sendo chamado de uno apenas por necessidade de nomeação, pois ele transcende nossa compreensão. Ao nos referirmos ao ‘bem’ e ao ‘uno’, estamos falando da mesma natureza, e não de características específicas.

inter-relacionados de uma mesma realidade (V, 2, 2, 24-29). Desse modo, o pensador neoplatônico não deveria ser lido como um dualista estrito, mas como um filósofo que concebe a realidade como um todo uno e múltiplo.

Assim sendo, o entendimento da metafísica plotiniana exige, portanto, além da distinção entre o inteligível e o sensível, a compreensão do uno como princípio supremo. Quanto a primeira hipótese, o nosso filósofo escreve o seguinte:

E o chamamos ‘o primeiro’ por isto: porque é o mais simples, e ‘o autosuficiente’ porque não é composto por muitos elementos; pois, neste caso, ele dependerá dos elementos de que é composto; e ele não está em outro, porque tudo que está em outro também provém de outros. Então, se não provém de outro, nem está em outro, nem é síntese alguma, é necessário que nada haja acima dele. Não se deve, portanto, ir a outros princípios e, tendo-o preposto e, em seguida, após ele, o intelecto e o inteligente primário e, depois, a alma após o intelecto – pois esta é a ordem conforme à natureza –, não se deve postular nem mais nem menos do que estes no inteligível (En. II, 9, 1, 9 - 15).

De acordo Plotino, o uno é o primeiro princípio por ser simples e autosuficiente, sem depender de qualquer composição de elementos para existir. O uno não contém nada, mas todas as coisas estão contidas nele⁴¹, presente em tudo, embora não seja nada específico. Assim, o uno é simultaneamente tudo e nada. É a fonte de todas as coisas, sem ser cada uma delas individualmente (En. V, 2, 1, 1-3). Está situado além do ser, do pensamento e da vida, porque é superior a todos esses conceitos, sendo mais do que ser, pensamento ou bondade. Por não depender de nada externo e não resultar de uma combinação, nada pode estar acima do bem, então não há a necessidade de outros princípios. De outro modo, se algo é diverso, deve haver uma unidade anterior à diversidade. Assim, se o múltiplo é para aquele que pensa, então não pode haver o pensamento onde não há multiplicidade.

Por conseguinte, o uno, ao gerar, permanece em si mesmo, sem aumentar nem diminuir, mantém sua natureza constante e imutável. A superabundância do uno gera, por “transbordamento”, as hipóteses sucessivas: o intelecto (*nous*) e a alma (*psyché*), que surgem hierarquicamente pelos movimentos de processão (*próodos*)⁴² e retorno (*epistrophé*). Estes

⁴¹ J. Baracat (2020) discute a relação entre transcendência e imanência em Plotino, destacando que o uno é absolutamente transcendente, sendo simples, autossuficiente e além de qualquer determinação ou compreensão. Contudo, esse mesmo uno é também imanente, pois está presente em todas as coisas, não como parte delas, mas como o princípio que as contém e sustenta. A imanência do uno se dá principalmente através de sua potência, que permeia a multiplicidade sem se esgotar nela, mantendo sua identidade e transcendência intactas. Assim, o uno é simultaneamente presente e ausente em todas as coisas, como fonte de toda a realidade sem se limitar por ela.

⁴² A emanção plotiniana não deve ser entendida como uma derivação material; é uma derivação imaterial, na qual não há emissão da substância original nem desgaste de energia, diferindo de qualquer noção de emanção física (Baracat, 2020). Por isso, optamos por utilizar o termo ‘processão’ em vez de ‘emanção’ para descrever esse conceito.

movimentos explicam como as coisas se originam e se manifestam a partir do princípio mais elevado. A partir disso, todas as coisas estão entrelaçadas e participam do bem.

Desse “transbordamento” do uno, antes do surgimento do intelecto, surge a alteridade⁴³ ou ‘o outro’ – o princípio que possibilita a existência de algo além do uno. No nível do inteligível, a alteridade possibilita a geração da matéria do inteligível, pois é o princípio da matéria e também o primeiro movimento, sendo inseparáveis desde o momento de sua origem. O movimento e a alteridade que surgem do uno-bem são indefinidos, inicialmente, necessitando do primeiro princípio para se tornarem definidos. Esse processo de definição ocorre quando a alteridade volta-se para o uno. Isso acontece porque o uno não gera o intelecto diretamente, mas gera algo ainda indiferenciado, que não é o intelecto em si. Esse processo ocorre não por uma ação direta do uno, mas porque essa entidade inicial, ao voltar-se para sua fonte, torna-se o intelecto (O'Brien, 1999, p. 55).

Para Plotino, a alteridade é fundamental para a geração da matéria do inteligível, pois permite a existência do intelecto. Antes disso, ‘o outro’ ou a matéria é indefinida e desprovida de luz, pois a luz origina-se do uno-bem, enquanto a matéria, sendo o oposto, é obscura e distante dele. Com efeito, a matéria do inteligível precisa ter uma causa metafísica que a origina a partir do bem. Em torno da presença da alteridade nos inteligíveis, o nosso filósofo esclarece:

Pois também lá existe sempre a alteridade, que produz a matéria: pois ela é o princípio da matéria e também o primeiro movimento; por isso, este também era chamado alteridade, porque nasceram juntos movimento e alteridade; e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido, dele necessitando para definirem-se; e se definem quando se voltam para ele; antes, porém, a matéria, isto é, o outro, é algo indefinido e ainda não bom, mas desalumiado dele. Pois, se dele provém a luz, quem recebe a luz, antes de a ter recebido, jamais tem luz, mas a tem como algo distinto, se de fato a luz provém de outro. Com isso, sobre a matéria nos inteligíveis, mais do que convinha foi despido (En. II, 4, 5, 25 - 34).

Platão, no diálogo *O Sofista*, já havia dado destaque ao conceito de alteridade. Esse conceito, que se refere ao outro e ao diferente, foi posteriormente adotado por Aristóteles e retomado de maneira singular pelo neoplatonismo⁴⁴. A análise da natureza da matéria do

⁴³ Na filosofia de Plotino existem várias formas de alteridade. Não devemos confundir a alteridade que se refere à diferença em relação ao uno com outros tipos de alteridade, como a existente entre os inteligíveis, como os cinco gêneros do ser. Nesse contexto, a alteridade é um movimento de afastamento em relação ao bem, sendo o primeiro produto a partir dele (Barakat, 2006, p. 406).

⁴⁴ Plotino revisita e adapta a definição do não-ser proposta pelo Estrangeiro de Eleia no *Sofista* de Platão. A adaptação de Plotino não se fundamenta no texto do *Sofista* preservado nos manuscritos, mas de Simplicio em seu comentário sobre a *Física* de Aristóteles. Plotino utiliza a versão de Simplicio para reinterpretar a definição platônica. No *Sofista*, o não-ser é uma parte do outro que se opõe especificamente ao ser, enquanto outras partes do outro se opõem a conceitos como beleza, grandeza ou justiça. Em Plotino, porém, o não-ser se opõe a todas as formas, abrangendo não apenas o ser, mas também o belo, o justo e o grande. Dessa forma, o não-ser incorpora

inteligível em Plotino revela a constante presença da alteridade entre os inteligíveis, representada pela *diáda* indefinida, princípio que possibilita a multiplicidade e diferenciação a partir do uno. A relação entre o uno e a *diáda* é fundamental para compreender a origem de todas as coisas (BEZERRA, 2006, p. 30-31), pois a *diáda*, em seu nível mais elevado, é a matéria do inteligível, e em seu nível mais baixo, corresponde à matéria do sensível. A matéria do inteligível surge do uno como resultado de sua perfeição absoluta, ao gerar a multiplicidade que, ao voltar-se para o uno, dá origem ao intelecto e ao ser. Assim, podemos compreender, superficialmente, como o pensamento de Plotino sobre a origem e a natureza da matéria no mundo inteligível é complexo e profundo.

A contemplação, a partir do intelecto, portanto, implica em definir as hipóstases, isto é, as diversas manifestações da realidade. O intelecto é descrito como em ato, representando o puro ser-pensamento, sendo o primeiro movimento que transita do estado indeterminado para o determinado através da contemplação do que lhe antecede e de si mesmo. É dentro do próprio intelecto que surge o mundo do inteligível em si mesmo, refletindo sua capacidade de gerar e conceber formas abstratas.

Com efeito, Plotino estabelece a existência de dois tipos de matéria, a matéria do inteligível e a matéria do sensível, assim como Aristóteles⁴⁵. Para Plotino, a matéria do sensível está associada ao mundo sensível, e o outro tipo está ligada à esfera dos inteligíveis. O filósofo apresenta sua própria tese sobre a natureza da matéria do inteligível, antes de discutir sua relação com a matéria do sensível. Ambas as matérias diferem entre si de acordo com as suas funções. Nos inteligíveis, a matéria serve como substrato para receber as formas e as ideias por meio da inteligência. Nesse aspecto, a matéria dos inteligíveis é sempre viva e inteligente; quando recebe a definição pela forma, permanece inalterada, ou seja, não se transforma em algo diferente. Portanto, esse tipo de matéria é incorruptível. Em contraste, a matéria do sensível é sujeita ao vir a ser. A estabilidade da matéria dos seres perpétuos é ressaltada por Plotino da seguinte maneira:

A matéria dos seres que devêm adquire sempre ora uma forma, ora outra, mas a dos perpétuos é sempre a mesma com a mesma forma. Provavelmente, a daqui é inversa. Aqui, com efeito, ela é todas sucessivamente e uma só de cada vez; por isso não permanece nenhuma, porque uma expulsa a outra: por isso nunca é a mesma. Mas, lá, ela é todas de uma vez: por isso não tem em que se transformar, pois já tem todas as coisas (En, II, 4, 3, 8 – 12).

todas as negações, opondo-se a qualquer determinação positiva e sendo definido unicamente pelo que ele não é (O'Brien, 1999, p. 59-60).

⁴⁵ Ver Met. Z 10, 1036 a 9-12; Z 11, 1037a 2-5.

No nível do inteligível, a forma é genuína e o substrato em que ela se manifesta também é verdadeiro (En. II, 4, 5, 18 - 22). Portanto, quando alguém afirma que a matéria é essência, refere-se a esse tipo de matéria de maneira correta; pois nesse contexto, a matéria em si é a essência, especialmente quando está unido à forma que a acompanha, resultando em uma essência iluminada e completa.

A originalidade de Plotino acerca da matéria envolve a importância da alteridade em sua metafísica. A matéria é considerada como algo diferente porque a alteridade implica uma diferença que define a própria matéria. No entanto, Plotino também esclarece que a matéria não é exatamente a alteridade, mas está conectada à parte oposta dos seres inteligíveis. A indeterminação na matéria implica que não podemos chamá-la de ‘outro’, mas sim de ‘outros’, como Plotino esclarece (En. I, 4, 13) ao utilizar o plural para indicar que a matéria não possui uma única determinação, qualidade ou possibilidade definida (Baracat, 2006, p 420). A sua profunda indeterminação em suas características e quantidade, mostra que é repleta de infinitas possibilidades. Mesmo ao tentar defini-la, a abstração da matéria torna o processo desafiador, pois ela é misteriosa e não possui uma identidade fixa, sendo algo plural e multifacetado, o que torna o seu conhecimento uma tarefa desafiadora.

No diálogo *Timeu* de Platão, a chora (χώρα) é o receptáculo ou substrato para o vir a ser no mundo sensível. Embora tenha sido posteriormente equiparado à matéria pela abordagem aristotélica, este conceito adquire uma profundidade no contexto do neoplatonismo. A interpretação da chora no neoplatonismo transcende a materialidade aristotélica, abraçando-a como um aspecto essencial da criação e da participação dos fenômenos. Em Plotino, a concepção do receptáculo reflete uma metafísica. A matéria não é apenas o substrato, mas um princípio que reflete a necessidade de manifestação e retorno ao uno. Na filosofia plotiniana, a matéria está em um estágio intermediário entre o uno e o mundo do sensível, no qual ocorre a descida das almas para a materialidade e o posterior retorno à sua fonte original. O processo de descida e ascensão é uma jornada de purificação e retorno à unidade.

b) O mal como consequência do enfraquecimento da processão

A matéria do sensível, diferente da matéria do inteligível, não possui existência própria, porque é uma consequência da geração que se origina do incorpóreo, ou seja, da alma cujo mundo físico está subordinado. A alma é importante para a geração e organização da vida em todas as coisas sensíveis. O filósofo distingue duas faces da alma: a superior, que se volta para

o intelecto e permanece pura e afastada da matéria, e a inferior, que faz “comércio” com o sensível e se contamina com a matéria. Mesmo a alma racional, que busca a inteligência, pode ser impedida de ver claramente devido às sensações ou à influência da matéria. Plotino escreve:

E o trabalho da alma mais racional é pensar, mas não só o pensar; pois o que a diferenciaria da inteligência? Tendo ela acrescentado a ser inteligente também algo diverso, segundo o ela que não permanecia inteligência, ela mesma tem um trabalho, que, se é mesmo um todo, será dos inteligíveis. E tendo voltado a vista para o que é antes de si mesma, pensa, ordena e administra o que é depois dela em si mesma, e o domina; porque nem era possível ficar todas as coisas no inteligível, porque era capaz de em seguida coisa diversa vir a ser, sendo inferior, mas necessária, se é que também isso é anterior a si (En. IV, 8, 3, 21 - 30).

Ademais, é através da alma que a matéria do sensível é gerada, moldada, e reflete as características do inteligível de maneira imperfeita. Para Plotino, a matéria não é um princípio, pois não existe independente deste ou de qualquer outro. A matéria existe eternamente como condição de princípios anteriores. Desse modo, a matéria do sensível é uma manifestação do enfraquecimento da *processão*. Eis a seguinte passagem:

Então se era sempre a natureza da matéria, não era possível ela mesma sendo [sempre] não participar do que a tudo provê o bem, quanto cada um é capaz; e se a geração dela foi consequência da necessidade por causadores antes dela, nem assim era preciso ser fora [da natureza do bem], estando em incapacidade de antes chegar a ela o que dá também o ser tal que de graça (En, IV, 8, 6, 18 - 23).

Vimos anteriormente que para Plotino, todas as coisas originam-se do uno-bem em uma sequência que começa pelo intelecto e depois pela alma, formando as três principais hipóstases. Cada nível da realidade contribui essencialmente para o próximo nível de existência, garantindo a continuidade e interconexão de todas as coisas, inclusive a matéria que representa o último estágio da *processão*⁴⁶. Diante disso, o bem só é reconhecido quando é compartilhado, assim como o intelecto em interação com os outros intelectos, e a alma quando coexiste com outros seres. Para Plotino:

É necessário, portanto, que todas as coisas existam sequencialmente umas às outras e sempre, mas que umas sejam originadas por provirem de outras. Portanto, não se originaram, mas se originavam e se originarão todas as coisas que são chamadas ‘originadas’; nem se dissolverão, com exceção das que têm em que se dissolver; mas o que não tem em que se dissolver não o fará. E se alguém disser que se dissolverá em matéria, por que não diz que também a matéria se dissolverá? E se disser que a matéria também, que necessidade havia, perguntaremos, de ter-se originado? E se disserem que ela é uma consequência necessária, também agora há a necessidade. Mas se ela, solitária, será abandonada, os seres divinos não estarão em todo lugar, mas em um espaço delimitado e como que emparedados: mas, se isso não é possível, ela será iluminada (En. II, 9, 3, 18 - 21).

⁴⁶ A geração da matéria, ao contrário do intelecto pelo uno ou da alma pelo intelecto, não se encaixa na teoria da *processão*. Enquanto o intelecto e a alma se voltam para suas fontes, a matéria, como ‘não-ser’ e ‘indeterminação absoluta,’ não retorna à sua origem. (O'Brien, 1999, p. 67-68).

O uno, em Plotino é como o fogo que irradia luz e calor, beneficia e nutre tudo ao seu redor na medida em que essas coisas são capazes de receber luz. No entanto, nem tudo consegue receber essa luz, especialmente a matéria que está distante e, portanto, não recebe nem mesmo o calor desse fogo. Em outras palavras, a distância e a desconexão em relação ao bem, coloca a matéria como oposta já que não recebe a luz necessária para se desenvolver plenamente.

Todas as coisas têm o impulso de criar e se desenvolver até atingir seu limite máximo, participando do bem na medida de sua capacidade. No entanto, a matéria do sensível surge como a última etapa desse processo, quando esse impulso criativo enfraquece e se esgota completamente. Assim, a matéria é vista como o esgotamento desse movimento, tornando-se uma privação excessiva da força e da essência do uno. É por essa ausência e privação do que é positivo que a matéria é considerada o mal. O mal seria pensado como a matéria, posto que já não possui mais a influência positiva do uno. De acordo com Plotino, a existência do mal é uma necessidade:

E pode-se entender a necessidade do mal também assim: uma vez que o bem não existe sozinho, é necessário que, na efluência originada a partir dele, ou se alguém preferir estes termos, na eterna defluência e afastamento, o último, depois do qual não mais poderia originar-se coisa alguma, este é o mal. Necessariamente, o posterior ao primeiro existe, assim como o último: isso é a matéria, que nada mais possui dele. E essa é a necessidade do mal (En. I, 8, 7, 15 - 20).

Na investigação da existência, características e natureza da matéria, Plotino inspira-se em filósofos como Platão e Aristóteles enquanto desenvolve suas próprias ideias. Plotino define a matéria como um substrato e receptáculo de formas, baseando-se na contínua transformação dos elementos sem que algo seja destruído ou criado do nada. Nesse sentido, existe um sujeito indestrutível que recebe uma nova forma enquanto perde a anterior, observando que a corrupção dos elementos indica que o que está sendo corrompido é um composto de matéria e forma. Acerca disso, Plotino elucida:

Sobre o receptáculo de corpos, diga-se o seguinte: deve existir algo subjacente aos corpos que seja diferente deles, e a transformação dos elementos uns em outros o demonstra. Pois a corrupção do que se transforma não é total; se não, haverá uma essência que é aniquilada no não-ente; nem, ao contrário, o que é engendrado passa do não-ente absoluto ao ente, mas há a transformação de uma forma a partir de outra. Mas permanece aquele que recebeu a forma do que foi engendrado e abandonou a outra. A corrupção, com efeito, mostra isso de modo genérico: pois é a corrupção de um composto; se é assim, cada coisa é composta de matéria e forma (En. II, 4, 6, 1 - 8).

A corrupção de um composto mostra que todas as coisas são feitas de matéria e forma. A matéria é o substrato subjacente aos corpos e a forma a expressão visível e específica dessa

matéria. Assim, a transformação não é uma mudança do não-ser para o ser absoluto, mas sim uma troca de formas, mantendo sempre um sujeito que recebe a nova forma enquanto deixa a anterior. É a forma que determina as dimensões, o tamanho e a essência específica da matéria, de acordo com sua própria natureza. A matéria é indeterminada e apenas receptiva à influência da forma que age sobre ela, conferindo-lhe as propriedades de um corpo.

É preciso destacar que a matéria do sensível não tem existência própria; surge como consequência do processo de geração que se origina do incorpóreo, tendo a alma como fonte. Assim, o mundo do sensível é hierarquicamente inferior à alma. Este tipo de matéria é complexa e mutável, uma representação ou cópia da matéria presente no mundo do inteligível. A alma voltada para o sensível gera algo totalmente distinto de si mesma, tendo em mente que após a alma, não há mais vida; o que é gerado é destituído de vida. Assim como tudo que foi gerado anteriormente não tinha forma definida, mas era informado pela alma ao se voltar para ela e dela se nutrir, o que é gerado após a alma não pode mais ser uma forma de alma, pois já não possui vida. É, portanto, uma completa indeterminação.

Embora a indeterminação estivesse presente nos seres gerados anteriormente, ela estava presente em uma forma relativa à sua própria perfeição. Já o que é gerado após a alma é completamente indeterminado. Ao atingir a perfeição, essa indeterminação se transforma em corpo ao receber a forma adequada à sua capacidade, tornando-se um receptáculo daquele que o gerou e nutriu. Esse processo culmina no corpo, sendo o último elo na cadeia que conecta as realidades superiores às inferiores. Acerca disso Plotino explica:

Então, ela nada engendra? Engendra algo completamente distinto dela: porque não há mais vida depois dela, o engendrado é sem vida. E por quê? Ora, porque, como todo o engendrado anterior a esse era sem forma, mas era informado porque se voltava para seu progenitor, como que dele se nutrindo, assim também aqui o engendrado não deve mais ser uma forma de alma - pois já não vive -, mas indeterminação absoluta. Porque, ainda que a indeterminação existisse também nos primeiros, ela existia em uma forma; pois não era algo completamente indeterminado, mas em relação à sua própria perfeição; o de agora, por sua vez, é completamente. Mas, tomando-se perfeito, se converte em corpo após receber o formato adequado à sua capacidade, sendo um receptáculo de quem o engendrou e o nutriu; e apenas isso no corpo é a última das coisas de cima na última das coisas de baixo (En. III 4, 1, 5 - 17).

A matéria é o resultado da atividade enfraquecida da capacidade criativa da alma inferior que direciona mais sua atenção para si mesma do que para o intelecto. Portanto, essa alma assume a responsabilidade pela criação e manutenção do universo sensível, composto por matéria e forma. No entanto, a matéria do mundo sensível não possui forma inerente; ela apenas reflete a possibilidade de forma, simulando sua existência. A forma não se manifesta na substância dessa matéria, apenas se reflete superficialmente.

Plotino expressa essa ideia de forma significativa ao destacar que outras almas têm uma origem e um destino definidos, pois derivam da alma e têm a capacidade de ascender e descer. No entanto, a alma particular está sempre acima, em seu estado natural, enquanto o universo sensível, ou seja, o que está próximo dela ou sob o sol, a segue. Quando a alma particular volta sua atenção para o que está antes dela, encontra o ser, é iluminada. Por outro lado, ao voltar-se para o que vem depois dela, volta-se para o não-ser. Isso acontece quando ela se volta para si mesma, criando o que vem após ela como uma imagem dela mesma, como se mergulhasse no vazio do não-ser e se tornasse mais indeterminada. A imagem resultante dessa indeterminação é obscura, pois é irracional, ininteligível e distante do ser. Ao voltar-se para essa região intermediária, a alma está onde deve estar, mas ao olhar novamente sua imagem, como num segundo olhar, a molda e a incorpora com alegria:

Mas as demais almas têm de onde - pois procedem da alma - e para onde vir, tanto para descer e deslocar-se; por isso também podem ascender. Aquela, no entanto, está sempre acima, onde cabe à alma estar por natureza; mas o que a segue é o universo, isto é, o que está próximo dela ou o que está sob o sol. Assim, a alma parcial é iluminada ao voltar-se para o que é anterior a ela - porque se encontra com o ente -, ao passo que, voltando-se para o que vem depois dela, volta-se para o não-ente. Faz isso quando se volta para si mesma; porque, querendo voltar-se para si mesma, cria o que vem depois dela como imagem de si mesma, como se adentrasse o vácuo do não-ente e se tornasse mais indeterminada. E a imagem totalmente indeterminada dessa imagem é obscura: pois é totalmente irracional e ininteligível e muito afastada do ente. Voltada para a região intermédia, está onde lhe é apropriado, mas, olhando novamente sua imagem, como num segundo relance, a formata e, regozijando-se, a adentra (En. III, 9, 3, 4 - 16).

A matéria permanece sempre no não-ser: “é como se tivesse sido expulsa e separada completamente, incapaz de mudar a si mesma, mas permanece como era desde o princípio - ou seja, o que não é - e assim continua sempre” (En. II, 5, 5, 9-13). Essa perspectiva é esclarecida pelas palavras de R. Ullmann que, ao analisar o pensamento de Plotino, define o mal como o informe (*aneídeon*), o eternamente deficiente, o indeterminado, a completa passividade e a pobreza total (ULLMANN, 2002, p. 31). Essa é, em linhas gerais, a verdadeira natureza do mal, pois “a matéria não representa uma substância, mas sim o não-ser: é escuridão, ausência de luz, indefinível devido à falta de determinações” (ULLMANN, 2002, p. 53).

Analogamente, podemos comparar a relação entre a forma e a matéria à maneira como a luz do Sol se reflete na Lua. A Lua não possui luz própria, mas aparenta brilho devido à luz solar. No entanto, a fonte real da luminosidade é o Sol. Plotino também utiliza a metáfora do objeto refletido no espelho para ilustrar esse conceito (En. III, 6, 13, 34 - 58; III, 6, 7, 3 - 21). A matéria funciona como um receptáculo para imagens ilusórias, figuras fantasmas, não para realidades, já que os seres sensíveis não representam o ser verdadeiro do mundo inteligível. A

origem do mal está nas fases anteriores do processo de geração. Nesse contexto, a matéria não se enquadra em nenhuma das hipóteses, não sendo nem corpo nem vida (En. II, 4, 8, 2; 9, 4).

c) A negatividade da matéria contraposta à plenitude do Ser

Há uma visão negativa da matéria em contraste com a plenitude do ser pois a matéria não possui qualidades específicas e não tem uma existência positiva em si mesma, equipara-se à privação⁴⁷. Nesse sentido, a matéria é uma oposição aos seres que existem de acordo com a razão, não sendo em si mesma um ser, pois depende de algo presente no âmbito do ser. Por essa razão, ela se diferencia dos seres perfeitos, das ideias ou formas completas. A matéria não se enquadra na categoria de ser porque é indeterminada, e não podemos atribuir características positivas a ela sem entrar em suas complexidades.

É importante, todavia, não confundir a concepção plotiniana de matéria com a matéria da física moderna, pois para Plotino a matéria é incorpórea e não possui forma, limite, poder de produção ou capacidade de criar algo. Além disso, é invisível aos sentidos, não tem grandeza nem qualidade. Desse modo, não pode ser percebida pelos olhos, ouvidos, paladar ou olfato. O toque também não pode percebê-la, pois o tato percebe qualidades como densidade, maciez, umidade, que não pertencem à matéria plotiniana (CARBONARA, 1954, p. 18). Portanto, a matéria é o que existe sem forma, desprovido de qualidades positivas, e não pode ser considerada um corpo como o entendemos no mundo físico.

Em Plotino, matéria e privação são quase idênticas tanto em substância quanto em termos lógicos e conceituais, associada ao conceito de não-ser, privação absoluta. Apesar de ser vista como imaterial e desprovida de propriedades, a matéria ainda é considerada necessária para a estruturação da realidade. Plotino enfatiza que ela não é um mero nome vazio, mas sim um substrato essencial, mesmo que invisível e sem magnitude. A matéria, mesmo imaterial, é uma condição indispensável para a formação do corpo e para a experiência do real.

⁴⁷ A privação, nesse contexto filosófico, refere-se à ausência ou falta de uma qualidade que poderia ou deveria estar presente em um determinado substrato. Em Aristóteles, a privação é um tipo de não-ser, que no processo de mudança, é substituída pela forma. No entanto, em Plotino, a privação é como expressão da matéria, persiste mesmo quando a forma é adquirida, nunca sendo totalmente eliminada. A matéria permanece sempre incompleta e carente de definição, com natureza ilusória da transformação e a presença contínua do não-ser (O'Brien, 1999, p. 65-66).

Quando a matéria não assume forma alguma é como o espaço vazio sem formas. O que é a matéria em si? É como se, ao despir de todas as formas, depara-se com a própria essência da matéria, o vazio que está além de qualquer forma. Esse conceito traz inferência à natureza da percepção e do conhecimento, pois existe o desafio de compreender algo que não se encaixa nos padrões habituais de compreensão. É como ver a escuridão após afastar-se da luz e experimentar o oposto daquilo que é, a fim de entender mais profundamente a natureza daquilo que está em oposição. Como o próprio filósofo indica:

Mas e aquilo que de maneira alguma alcança a forma, como? Abstraindo totalmente a forma, dizemos que aquilo em que as formas não estão presentes é a matéria, após termos também nós recebido a amorfia em nós mesmos ao abstrairmos toda forma, se havemos de avistar a matéria. E, por isso, esse é um outro intelecto, não intelecto, porque ousou ver coisas não suas. Como o olho afasta a si mesmo da luz para ver a escuridão, mas não a vê - o abandono da luz é para ver a escuridão, com aquela não poderia ver esta; entretanto, sem luz não poderia ver, mas não ver -, para que lhe seja possível, dentro de suas capacidades, ver a escuridão, dessa maneira também o intelecto, abandonando dentro de si sua luz e como que avançando para fora de si dirigindo-se para coisas não suas, não trazendo sua própria luz, experimenta o que é contrário ao que ele é, a fim de ver o que é contrário a ele (En. I, 8, 9, 14 - 24).

A explicação de Plotino sobre a natureza não substancial da matéria é complexa. A matéria não é má por possuir alguma qualidade específica, mas por ser desprovida de todas as qualidades. Desse modo, a matéria influencia o corpo ao causar movimentos desordenados e mudanças constantes. Na alma, sua influência é indireta, ocorre através do corpo ao qual a parte inferior da alma está conectada. Plotino menciona que a alma viciosa se envolve com a matéria desordenada dos corpos, que carecem de ordem e proporção. Essa dinâmica é interessante. A matéria é considerada sem qualidade porque não possui nenhuma das qualidades que eventualmente receberá e que estarão presentes nela como em um suporte (En. I, 8, 1-4). No entanto, isso não significa que a matéria não tenha uma natureza, apenas que sua natureza é definida pela ausência de características específicas.

Em seu escrito *Sobre o que são e de onde vêm os males*, Plotino questiona a natureza do mal e sua relação com o bem. Compreende-se o mal não como uma entidade separada, mas como uma ausência ou privação do bem. No *tratado*, Plotino diz que o conhecimento das coisas ocorre por semelhança e expõe a dificuldade em conceber o mal, já que só é possível imaginar sua ausência total de bem. As coisas boas são formas e precedentes das más, que são apenas privações das formas de bem. Então, como o bem se opõe ao mal? Um é o princípio primeiro e o outro é o oposto e derradeiro, responde Plotino. Ou seja, um é forma e o outro a falta de forma.

Nos desafios apresentados nas *Enéadas*, o filósofo questiona como algo pode ser contrário ao bem especialmente no caso das essências universais. Nesse sentido, a existência

de um contrário à essência pode ser demonstrada por indução para as essências particulares, mas no caso das essências universais, é algo de difícil demonstração. Infere-se que se um contrário existe, o outro também existe, como a saúde e a doença. Não é o caso de todos os contrários, mas é válido para o do bem:

Além disso, qual a necessidade ubíqua de que, se existe um dos contrários, exista também o outro? Que se aceite e que, existindo um contrário, exista também o contrário a ele - como se aceita que, existindo a saúde, existe também a doença - não, todavia, necessariamente. É que não é necessário que ele queira dizer que isso é verdadeiro para todos os contrários, mas é dito no caso do bem. Mas, se o bem é uma essência, como existe algo contrário a ele? Ou melhor, ao que está além da essência? Ora, a não existência de contrário para a essência, no caso das essências particulares, está de modo convincente demonstrado por indução, para a essência de modo geral, no entanto, não está demonstrado (En. I, 8, 6, 18 - 25).

Sobre a essência do bem e a não essência do mal, o filósofo escreve que ambas são princípios fundamentais, um dos males e o outro dos bens. Desse modo, todas as características presentes na natureza de cada uma são contrárias às características presentes na outra, tornando as totalidades mais contrárias umas às outras. Assim, as características da natureza divina são contrárias às características da natureza do mal, e as totalidades são opostas uma à outra. Logo, a essência de uma é contrária à essência da outra:

Mas o que será contrário à essência universal e, genericamente, aos seres primários? À essência, a não essência, e à natureza do bem, a que é natureza e princípio do mal: pois ambas são princípios, uma dos males, outra dos bens; e todas as características existentes em cada uma das naturezas são contrárias a cada uma das existentes na outra: de modo que as totalidades serão contrárias e mais contrárias que as outras (En. I, 8, 6, 27 - 32).

O filósofo justifica, então, a necessidade de que, se existe o bem, também exista o mal, devido à presença da matéria no universo, porque o universo é composto por uma combinação de contrários, sendo a matéria um elemento essencial na estruturação da realidade. As coisas boas derivam do uno-bem, enquanto os males têm origem na natureza primitiva, que Plotino associa à matéria:

Todavia, então, como é necessário que, se há o bem, haja também o mal? Será assim porque é preciso existir a matéria no universo? Porque este universo é composto por necessidade de contrários; na verdade, ele nem mesmo existiria, caso não existisse a matéria. Pois a natureza ‘deste cosmos é uma mistura de intelecto e necessidade’, e todas as coisas que provêm de deus para ele são bens e os males, por sua vez, provêm da ‘natureza primitiva’, referindo-se ele à matéria (En. I, 8, 7, 1-7).

A presença do mal, como degradação geracional, pertence à ordem do universo. Essa visão não é negativa, pois decorre da própria natureza da realidade. O mal não está nos seres que existem nem naquilo que está além deles, pois esses são bons em sua essência. Logo, se o mal existe, deve ser tomado como não-ser: “mas um não-ente que não é o não-ente absoluto,

mas apenas distinto do ente; mas não-ente neste sentido não é como o movimento e o repouso que há no ente, mas como imagem do ente ou algo que é ainda mais não-ente” (En. I, 8, 3, 1 – 10).

O mal é indeterminado, instável, insaciável e marcado pela absoluta escassez. Além disso, é descrito como inerentemente deficiente em relação ao bem autossuficiente (CARBONARA, 1954 p. 45). As características negativas não são acidentais; pelo contrário, fazem parte da natureza do próprio mal. Assim, o mal é como o imensurável em relação à medida, o ilimitado em relação ao limite e o informe em relação à forma. Qualquer parte do mal possui essas características, e todas as coisas que dele participam tornam-se más em certo sentido, embora não sejam essencialmente más, como a alma. Eis a seguinte passagem:

Agora, alguém poderia chegar a uma noção dele como um tipo de imensurabilidade diante da medida, ilimitado diante do limite, informe diante do formifacível, sempre deficiente diante do autosuficiente, sempre indeterminado, de modo algum estável, onipassível, insaciável, absoluta escassez: esses traços não são acidentais nele, mas são como que sua essência, e qualquer parte dele que vires, também ela será tudo isso; e todas as coisas que dele participem e se lhe assemelhem se tornam más, embora não sejam exatamente más (En. I, 8, 3, 11 - 17).

Nessa perspectiva, pode-se questionar se existe um mal em si, assim como falamos do bem em si. Plotino esclarece admitindo a possibilidade de que o mal possua uma substância própria, embora essa substância seja definida em termos negativos, como privação do bem e um recipiente vazio (CARBONARA, 1954, p. 46). Desse modo, a matéria, que poderia solidificar-se como positivo, como princípio do mal, acaba por desvanecer-se no mundo das sombras e das aparências vãs.

Em síntese, o mal pode ser considerado como um acidente de qualquer substância, mas para ser verdadeiramente mal, deve ter alguma forma em si mesmo, mesmo que essa forma não constitua uma substância própria, já que o mal é vazio de formas. Nas palavras de Plotino:

E se há algo posterior a ele do mesmo tipo, ou o possui mesclado a ele, ou é assim porque olha para ele, ou é produtivo de algo desse tipo. Essa coisa subjacente aos contornos, as formas, aos formatos, às medidas, aos limites e que está adornada com adorno alheio porque não possui bem algum por si mesma, tal como um espectro perante os entes, exatamente ela é a essência do mal, se é que pode existir uma essência do mal, que a razão descobre ser o mal primário e o mal em si (En. I, 8, 3, 29 - 35).

É importante destacar a ambiguidade que envolve a ideia do mal “em si”. Não estamos lidando com uma substância, como no pensamento maniqueísta, mas sim com algo que podemos chamar de indefinição. Plotino aponta que a imensurabilidade é o mal primordial. O que se envolve acidentalmente com isso, seja por semelhança ou participação, é considerado o mal secundário:

Portanto, que o imensurado seja mal primariamente e que aquilo que se encontra na imensurabilidade, quer por assemelhação, quer por participação, uma vez que lhe advém acidentalmente, seja mal secundariamente; do mesmo modo, a escuridão é má primariamente e o escurecido, secundariamente. Assim, o vício, sendo ignorância e imensurabilidade na alma, é mal secundariamente, não o mal em si: pois a virtude não é o bem primário, mas o que se assemelhou ou participou dele (En. I, 8, 8, 16 - 23).

Da mesma forma, a escuridão é associada ao mal, enquanto o que é obscurecido é visto como um mal secundário. Logo, o vício, que inclui ignorância e imensurabilidade na alma, é o mal secundário, não o mal em si. Similarmente, a virtude não é o bem primordial, mas algo que se assemelha ou participa dele. Portanto, o mal é algo que está além dos contornos, das formas, das medidas e dos limites, algo que não possui bem algum por si só. É como se fosse um fantasma diante dos seres, algo que a razão identifica como o mal primordial e o mal em si. Posteriormente, isso será chamado de carência ou privação.

d) O mal como decorrência da matéria e a questão do vício da alma

A compreensão da relação entre os corpos e a alma também é um objeto de investigação em Plotino. Quando os corpos estão ligados à matéria, eles podem ser vistos como um tipo de mal secundário, porque não têm vida própria e são instáveis, destruindo-se mutuamente devido à constante mudança. Além disso, sua atividade é caótica e não segue a ordem natural proposta pela Alma. Outro aspecto é que os corpos não possuem uma forma verdadeira, o que os torna obstáculos para a alma e dificulta sua atividade adequada. Tais fatores combinados contribuem para que os corpos sejam considerados um mal secundário. O filósofo escreve o seguinte:

A natureza dos corpos, no quanto participa da matéria, seria um mal não primário: pois eles possuem uma forma não verdadeira, estão desprovidos de vida, destroem-se uns aos outros, o movimento deles originado é desordenado, são obstáculo para a alma em sua atividade própria e esquivam-se da essência fluindo sempre, são um mal secundário [...] (En. I, 8, 4, 1 - 5).

O filósofo esclarece que a alma em si não é má, nem toda ela é má. Todavia, uma parte da alma é que está sujeita ao mal, manifestando-se como imensurabilidade, excesso, falhas e vícios. Esses aspectos afetam a alma de forma involuntária, levando-a a ter opiniões falsas e gerando comportamentos como licenciosidade e covardia, além de outros vícios. Essas afecções distorcem a percepção da alma sobre o que é verdadeiramente bom ou mau, levando-a a buscar ou evitar coisas que, na realidade, não são benéficas. o nosso filósofo esclarece:

[...] é a forma irracional da alma que recebe o mal, a imensurabilidade, o excesso e a falha, dos quais provêm não só a licenciosidade e a covardia, mas também os demais

vícios da alma, afecções involuntárias que produzem opiniões falsas e o parecer que os males e os bens são aquilo que foge ou se busca (En. I, 8, 4, 7 - 11).

Na visão do autor das Enéadas, a alma em si não é a origem do mal. Então, quem é responsável por essa maldade e como isso se relaciona com a causa primordial? Primeiramente, diz Plotino (En. I, 8, 4, 12 - 22), a parte inferior da alma, conforme descrita, não existe separada da matéria nem tem existência independente. Ela está amalgamada à imensurabilidade e é influenciada pela forma que estabelece limites, porque essa parte da Alma está ligada a um corpo composto de matéria e forma. Em segundo lugar, mesmo a parte superior e racional da alma pode ter sua visão obscurecida pelas paixões e influências materiais. Ao estar obscurecida pela matéria, essa alma inclina-se a ela em vez de direcionar sua atenção plenamente para a essência do uno-bem através do intelecto, que é completamente racional e bom. A alma irracional concentra-se no fluxo constante de mudanças que tem origem na natureza da matéria, que é má ao ponto de contaminar o que ainda não está nela, apenas pelo contato, transformando-o acidentalmente em algo maléfico. Essa alma, sendo essencialmente privada do bem e carente, tende a tornar semelhante a si tudo o que entra em contato com ela de alguma maneira.

A alma, portanto, que é inteiramente perfeita, mantém sua conexão constante com o intelecto, permanecendo pura, determinada e intocada pela influência da matéria. Ela não se envolve nem se aproxima do que é indefinido, imensurável e maléfico. Em contraste, a parte inferior da alma, que não é perfeita e carece de plenitude, é definida conforme a sua própria carência. A alma se afasta de sua natureza essencial e é influenciada pela presença da matéria, em vez de se voltar para a verdade, se confunde com os elementos corpóreos sujeitos a constantes mudanças, dando origem às paixões. A presença da matéria, que é a fonte do mal na alma racional, lança sua sombra sobre ela, obscurecendo sua visão e afetando sua percepção, levando-a a focar no que está além de sua capacidade de ver claramente. Logo, para Plotino:

[...] A alma que é perfeita e se inclina para o intelecto é sempre pura, desvia-se da matéria e não vê nem se achega de tudo aquilo que é indeterminado, imensurado e mau; pura, portanto, permanece completamente determinada pelo intelecto. Por outro lado, a alma que não permaneceu assim, mas avançou para fora de si por não ser perfeita, por não ser primária, cheia de indefinição por causa de sua carência, na medida em que carece, como uma imagem daquela alma, vê a escuridão e tem já matéria, olhando para o que não vê, como dizemos que se vê também a escuridão. (En. I, 8, 4, 23 - 29).

Na visão de Plotino, a Alma em sua essência não é má. No entanto, é a parte dela que carece do bem que pode se tornar má. A origem do mal na alma é identificada como sendo a carência em relação ao bem. Essa carência é especialmente destacada como sendo total, o que significa que não há qualquer ligação com o bem. Plotino enfatiza que o mal não está

simplesmente em qualquer falta, mas na ausência completa. Com efeito, aquilo que carece apenas um pouco do bem não é necessariamente mal, pois ainda pode ser perfeito dentro de sua natureza. Porém, quando essa carência é absoluta, como é o caso da matéria, ela representa o verdadeiro mal, totalmente divorciado do bem.

A falta de existência real da matéria, segundo Plotino, resulta em sua incapacidade de participar do verdadeiro ser e do uno. Esta ausência não é apenas a falta do bem, mas representa o mal em si. Uma carência extrema pode levar ao mal, sendo a própria carência uma forma de mal. O mal reside na completa carência, não apenas na falta parcial do bem (En. I, 8, 5, 1 - 11). A matéria carece totalmente do bem e, portanto, está ausente de qualquer parte do bem. A falta total comporta o mal, e uma carência intensa já é um mal.

É fundamental compreender que, de acordo com essa perspectiva, o mal não se limita à injustiça ou a outros vícios específicos, é algo que está antes dessas manifestações. O mal na alma pode se manifestar de várias maneiras, seja pela presença da matéria dentro dela, seja por outros meios:

Por isso, é necessário que o mal seja concebido não como este mal, como a injustiça ou algum outro vício, mas como aquilo que ainda não é nenhum destes que são modalidades de formas dele formadas por adições por exemplo, a malvadez na alma e, por sua vez, suas formas especificadas, seja pela matéria em que estão, seja pelas partes da alma, seja porque uma é como que uma visão e outra uma impulsão ou uma afecção (En. I, 8, 5, 12 - 16).

Portanto, de acordo com Plotino, compreende-se que a presença do mal em nós se deve à nossa condição ontológica de finitude e conexão com a matéria, que nos torna carentes. No entanto, ele nos lembra que o vício da alma não é inevitável, pois temos a capacidade de escapar e superá-lo através da parte racional que existe dentro de nós. Assim, Plotino nos oferece a esperança de que podemos nos libertar dos males da alma, embora nem todos sejam capazes de alcançar essa libertação. Alguns de nós conseguimos controlar os desejos que surgem da nossa condição limitada e material, agindo de forma justa e sábia mesmo neste mundo.

Segundo Plotino, a noção de “fuga” não se limita a escapar das realidades terrenas, mas também implica cultivar virtudes como justiça e sabedoria no contexto de nossas vivências. O objetivo é livrar-se dos vícios, visto que, para ele, as maldades derivam dos vícios e tudo o que de ruim deles advém. Quando ele menciona que é preciso fugir daqui (En. I, 8, 6, 7 - 14), não se trata meramente de abandonar o mundo físico, mas sim de permanecer nele e ainda assim agir com integridade e compaixão, orientados pela sabedoria. Diante da sugestão de que persuadir as pessoas poderia erradicar os males, Plotino refuta essa ideia, argumentando que tal

feito é impossível, pois os males existem por uma necessidade ontológica, uma vez que algo contrário ao bem deve existir.

De acordo com Plotino, compreendemos o vício como entenderíamos o conceito de retidão ao usar uma régua para distinguir o que é reto do que não é. Da mesma forma, percebemos o vício ao notar o que não se alinha com a virtude (En. I, 8, 9, 3 - 13). O vício não é visível em sua totalidade, pois é algo sem limites claros, mas sua natureza pode ser acessada através de um processo de abstração, identificando aquilo que definitivamente não é virtude. Plotino escreve o seguinte exemplo: ao olhar um rosto feio sobre a matéria, reconhece-se que a razão formativa não dominou nele, resultando na falta de beleza. Nesse contexto, o feio é como a ausência de uma forma adequada, deixando claro o que falta. É através dessa percepção de ausência que concebemos o vício, visualizando apenas uma parte e extrapolando para entender a totalidade ausente, presente na forma ideal, mas ausente na realidade observada.

Na filosofia de Plotino, a escuridão na qual a alma mergulha ao cair no vício não é a raiz primária do mal, pois essa raiz reside na totalidade do bem que existe antes da existência da matéria. Entretanto, essa precedência deve ser compreendida apenas logicamente, significando que a matéria está presente onde o bem absoluto, o ser, não está completamente presente. A matéria e a ausência do bem são, essencialmente, uma única entidade:

Enfim, a alma possui vida por sua própria razão formativa; dessa forma, não tem de si mesma a privação do bem. É boniforme, portanto, porque possui algo bom, um traço do intelecto, e não é algo mal por si mesma: portanto, ela não é o mal primário, e o mal primário não está nela como um acidente, porque dela não se ausenta todo o bem (En. I, 8, 11, 13 - 17).

A alma, por sua própria natureza, é boa e nunca estaria completamente desprovida do bem. Ela não é má por si só, pois possui algo de bom; sua essência vital é alimentada por essa porção de bondade e o mal não é inerente a ela como um acidente, pois nem todo o bem está ausente nela.

Dessa forma, a alma é como uma obra de arte em busca de sua perfeição, buscando eliminar tudo o que a afasta do bem e da verdade. Segundo Hadot (2004, p. 24), esse movimento de purificação na filosofia plotiniana é comparável ao trabalho de um escultor que aprimora sua obra. Ao nos moldarmos a nós mesmos, buscamos essa transformação e descobrimos a essência mais profunda de nossa própria natureza. No entanto, a discussão desses aspectos mais profundos da filosofia de Plotino nos levaria para outras áreas que ultrapassam o escopo do tema que estamos analisando aqui.

Considerações finais

Podemos concluir que, para Plotino, sua filosofia se fundamenta em dois movimentos essenciais: a *processão* e a *conversão*. Cada ordem que surge a partir do uno possui sua própria capacidade de converter-se internamente e gerar a próxima ordem, mantendo sua autodeterminação e integridade através da contemplação da realidade que a precede. Essa dinâmica de geração e conversão é evidente na transição do uno para o intelecto, do intelecto para a alma e da alma para o mundo do sensível. Por essa razão afirma C. Bezerra que a henologia plotiniana está marcada por “[...] um movimento em que cada ordem gerada possui, em si mesma, seu poder de conversão, interioridade e produção”. (BEZERRA, 2006, p. 76). Desse modo, “[...] o Uno em sua absoluta liberdade permanece em si mesmo como uma atividade ‘autoprodutora’” (BEZERRA, 2006, p. 74). Trata-se, portanto, de uma filosofia que parte da estrutura platônica, mundo inteligível e mundo sensível, sem, no entanto, deixar de fornecer uma explicação metafísica para a geração e participação das coisas geradas que permanecem ligadas, pela unidade constitutiva, à unidade primeira que é o uno.

Quando analisamos o papel da matéria no processo geracional segundo Plotino, percebemos uma conexão importante com o pensamento medieval que associa o mal à matéria. Plotino parte do princípio platônico de um bem absoluto e estrutura sua metafísica em torno desse princípio. Ele desenvolve uma explicação que influenciará uma tradição filosófica posterior, especialmente na Idade Média, que entenderá o mal como uma consequência da matéria, não como uma substância em si, mas como uma ausência ou carência ontológica. Para Plotino, a matéria é definida pela sua natureza ilimitada, sendo aquilo que possibilita a existência de limites e definições. No entanto, é também considerada a causa do mal, mas somente quando vista em sua insubstancialidade ou indeterminação. Não resta dúvida de que essa condição errante da matéria será decisiva para que possamos compreender a relação entre matéria, corpo, alma e o mal, em seu sentido moral ou ético. Nesse aspecto, o mal é tomado como ignorância e enfraquecimento da natureza racional que define o ser humano animal capaz de superar tudo o que lhe arrasta para a multiplicidade ilimitada dos desejos e, consequentemente, para o vício.

Ao sábio-filósofo (*spoudaios*) resta lutar, em um contínuo exercício em que contemplação e vida ativa são faces de uma visão que Pierre Hadot nomeou de “espiritual”. Diz ele:

A expressão desconcerta um pouco o leitor contemporâneo. Primeiramente, não é mais de muito bom tom, hoje, empregar a palavra ‘espiritual’. É preciso, porém, resignar-se a empregar esse termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: ‘psíquico’, ‘moral’, ‘ético’, ‘intelectual’, ‘de pensamento’, ‘da alma’ não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever (HADOT, 2014, p.20).

Hadot associa os “exercícios espirituais” a um modo de vida característico das escolas helenísticas, conceito que também é evidente no pensamento de Plotino ao destacar a importância do lema delfico “conhece-te a ti mesmo”. Para Plotino, esse conhecimento vai além da mera reflexão; ele implica um despojamento de tudo o que separa a alma de sua verdadeira liberdade e imortalidade. Hadot enfatiza que esse processo leva à morte da individualidade, permitindo que alcancemos a interioridade da consciência e a universalidade do pensamento do todo, como escreve Plotino: “Tu eras já o Todo” (HADOT, 2014, p. 52).

É importante ressaltar que o conceito não se trata apenas de um ascetismo religioso, mas sim, como observado por P. Hadot, de uma “metamorfose do eu” (HADOT, 2014, p.55), ou seja, um contínuo progresso do aspecto divino presente em nós em direção ao aspecto divino no cosmos, segundo Plotino. Nesse processo, é responsabilidade do ser humano discernir o que contribui para uma vida boa e justa. A alma, representando o melhor do ser humano, deve transcender as influências que enfraquecem e tornam sua existência instável. Assim, compreender as causas do sofrimento é parte fundamental do caminho rumo à sabedoria, simplificação e harmonia. A matéria e o mal, elementos pertencentes à filosofia de Plotino, desempenham papéis cruciais na estruturação do processo de geração do uno ao múltiplo na visão neoplatônica. Esse estudo permitiu uma compreensão mais profunda de como a matéria se encaixa na metafísica plotiniana, sendo considerada como o “outro” do uno. Este estudo, permitiu compreender de que modo a matéria se encaixa na metafísica plotiniana, como “outro” do uno, bem como perceber as consequências, no plano moral, das suas relações com o corpo e a alma.

Referências bibliográficas

- BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006.
- BRANDÃO, B.L. **Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques**, *Classica*, v. 31, n. 1, p. 229-235, 2018.
- CARBONARA, Cleto. **La Filosofia de Plotino**. Napoli: libreria Scientifica Editrice, 1954.

- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. - 1. ed., São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, Pierre. **Plotino, o la simplicidad de la mirada**. Alpha Decay Ediciones, 2004.
- JÚNIOR, José Carlos Baracat. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**: introdução, tradução e notas. 2006. Tese de Doutorado. [sn].
- JÚNIOR, José Carlos Baracat. **Imanência, apesar da transcendência em Plotino** In: BARACAT JR., and SILVA, M. A. O., eds. *A Escrita grega no Império Romano: recepção e transmissão* [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020, pp. 233-250.
- MAIA JUNIOR, J. A. . **Plotino**: Enéada IV. João Pessoa: Ideia Editora, 2022.
- NASCIMENTO, Tadeu Júnior de Lima. **Quando todos nós somos um**: a alteridade na filosofia de plotino e sua possível implicação ética. Dissertação de mestrado, UFPB: 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11734>.
- NARBONNE, J-M. *Plotin et les gnostiques à propos de la génération de la matière (33 [II 9], 12 et 51 [I 8], 14)*, «Quaestio», 7 (2007), 123-163.
- O'BRIEN, Denis. **La Matière chez Plotin**: son origine, sa nature. *Phronesis*, vol. 44, no 1, 1999, p. 45–71.
- PLOTINO. **Enéadas**, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1992.
- PHILLIPS, J. **Plotinus on the Generation of Matter** in: *The International Journal of the Platonic Tradition* 3 (2009) 103-137. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/233683232_Plotinus_on_the_Generation_of_Matter
- REALE, Giovanni. **Plotino e o Neoplatonismo**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.
- REALE, Giovanni. **Metafísica de Aristóteles II**. Edições Loyola, 2001.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino**: um estudo das Enéadas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002

EMBRIAGUEZ E INSURGÊNCIA: NIETZSCHE, BOAL E A ESTÉTICA DA RESISTÊNCIA

Valéria Ceranto Ribeiro⁴⁸

Resumo: Este artigo estabelece um diálogo crítico entre a filosofia trágica de Friedrich Nietzsche e o *Teatro do oprimido* de Augusto Boal, partindo da hipótese de que ambos, em contextos distintos, formulam formas insurgentes de resistência estética à racionalidade hegemônica ocidental. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche diagnostica a derrocada da arte dionisíaca diante do triunfo da razão socrática, propondo a reabilitação da embriaguez, do corpo e da ilusão como vias afirmativas de enfrentamento ao sofrimento e ao niilismo moderno. Séculos depois, Boal concebe um teatro que rompe com a passividade do espectador, instaurando o “*espect-ator*” como sujeito ativo na criação de mundos possíveis. Em plano transversal, a presença de Shakespeare — sobretudo em *Hamlet*, lido por Nietzsche e reencenado criticamente por Boal — atua como elo simbólico entre o coro dionisíaco e a cena insurgente, evidenciando a persistência do trágico na modernidade. Ao aproximar esses universos, o estudo investiga a constituição de uma estética da resistência que, em vez de buscar conciliação ou redenção, reinscreve o conflito, a dor e o gesto como forças criadoras. Analisa-se, assim, como embriaguez e insurgência, em acepções distintas, operam como núcleos ético-estéticos capazes de devolver à arte sua potência originária de transfiguração simbólica e de transformação do sensível.

Palavras-chave: Tragédia grega. Teatro político. Dionisíaco. Oprimido.

Abstract: This article establishes a critical dialogue between Friedrich Nietzsche’s tragic philosophy and Augusto Boal’s *Theatre of the Oppressed*, based on the hypothesis that both, in distinct contexts, formulate insurgent forms of aesthetic resistance to the hegemonic rationality of the West. In *The Birth of Tragedy* Nietzsche diagnoses the downfall of Dionysian art in the face of the triumph of Socratic reason, advocating the rehabilitation of intoxication, the body, and illusion as affirmative ways of confronting suffering and modern nihilism. Centuries later, Boal conceives a theatre that breaks with the passivity of the spectator, instituting the “spect-

⁴⁸ Especialista em Leitura e Produção Textual (UniCesumar-PR) e Bacharela em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ-MG). E-mail: valeriacerantoribeiro@gmail.com.

actor” as an active subject in the creation of possible worlds. On a transversal plane, the presence of Shakespeare — especially in *Hamlet*, read by Nietzsche and critically reenacted by Boal — operates as a symbolic link between the Dionysian chorus and the insurgent stage, revealing the persistence of the tragic in modernity. By bringing these universes closer together, the study investigates the constitution of an aesthetics of resistance that, rather than seeking reconciliation or redemption, reinscribes conflict, pain, and gesture as creative forces. It thus analyzes how intoxication and insurgency, in distinct senses, operate as ethical-aesthetic cores capable of restoring to art its original power of symbolic transfiguration and transformation of the sensible.

Keywords: Greek tragedy. Political theater. Dionysian. Oppressed.

Introdução

Do coro dionisíaco à cena política contemporânea, a arte conheceu criadores que souberam preservar a tensão vital entre dor, festa e lucidez. Friedrich Nietzsche e Augusto Boal, cada um em seu tempo e campo, elaboram concepções estéticas insurgentes que recusam a neutralização do conflito e a pacificação da experiência. O elo entre ambos emerge na compreensão compartilhada de que a arte só cumpre sua função vital quando é capaz de desestabilizar formas dominantes de percepção e pensamento.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche diagnostica o empobrecimento da arte sob o domínio da razão socrática e propõe reabilitar a embriaguez, o corpo e a ilusão como vias afirmativas de enfrentamento do sofrimento e do niilismo. Boal, com o *Teatro do oprimido*, rompe com a passividade imposta pelo teatro burguês e reinventa a cena como espaço de participação política, ativando o *espect-ator*⁴⁹ na construção de mundos possíveis. Na leitura de Coutinho (2001) em “Augusto Boal: Pensamento e prática do teatro político”, esse projeto se caracteriza como um teatro político que recusa qualquer neutralidade estética, orientado a intervir na realidade e transformar as condições de opressão que a estruturam (Coutinho, 2001, p. 45).

Embora partam de experiências e linguagens distintas, ambos recusam a pacificação do sensível e transformam o conflito em motor criativo. A aproximação entre esses dois projetos

⁴⁹ Conceito central no *Teatro do oprimido*, o “*espect-ator*” designa o espectador que, rompendo a passividade tradicional do público, intervém na cena, modificando sua condução e experimentando, no espaço teatral, possibilidades concretas de ação e decisão coletiva (Boal, 2009, p. 21).

não é imediata, mas se constrói na fricção entre um pensamento filosófico que interroga a possibilidade da arte em tempos de crise e uma prática teatral que transforma essa crise em método de ação. Em Nietzsche, a embriaguez dionisiaca desfaz fronteiras fixas da subjetividade e reconcilia o humano com o fluxo contraditório do devir. Em Boal, a insurgência dramatúrgica reativa o corpo dionisiaco — agora situado na arena política —, convocando-o a experimentar, por meio da cena, novas formas de presença e ação coletiva.

Por vezes, Shakespeare surge como mediação simbólica entre essas perspectivas, especialmente *Hamlet*, lido por Nietzsche e recriado por Boal, evidenciando a persistência do trágico na modernidade. A cena shakespeariana, ao privilegiar personagens de complexidade irreduzível e situações abertas a múltiplas interpretações, ressoa na recusa de soluções simplificadoras que ambos Nietzsche e Boal rejeitam. Ao transitar de *Hamlet* para *Rei Lear* ou *Macbeth*, Shakespeare oferece um território simbólico fértil para explorar a tensão entre lucidez e ação, hesitação e transformação.

O vínculo entre arte e resistência ocupa, desde sempre, uma posição liminar na história do pensamento, ganhando força em períodos de crise ou de esgotamento das formas dominantes de racionalidade. Nessas circunstâncias, a arte não retorna como mera promessa de redenção, mas como uma afirmação trágica que transforma sofrimento em criação e reencanta o mundo, sem suavizar a aspereza do real. A leitura nietzschiana e a prática boaliana convergem nesse ponto: ambas partem da compreensão de que resistir implica reorganizar o sensível — em Nietzsche, por meio da reintegração do corpo e do ritmo à experiência estética; em Boal, pela restituição da cena ao coletivo como espaço de invenção e ação política.

Este artigo propõe, portanto, um diálogo entre a filosofia estética de Nietzsche e o teatro político de Boal, sustentando a hipótese de que ambos elaboram, em tempos e contextos distintos, formas insurgentes de resistência à racionalidade ocidental moderna. O que os aproxima não é apenas um sistema teórico comum, mas uma sensibilidade compartilhada diante do empobrecimento da experiência estética, subjugada pela razão técnica, pela moral normativa e pela cisão entre ação e contemplação.

A questão norteadora formula-se nos seguintes termos: em que medida Nietzsche e Boal, a partir de registros distintos — filosófico e dramatúrgico —, oferecem caminhos convergentes para repensar o lugar do corpo, do sofrimento e da criação na constituição de uma estética da resistência? E como seus projetos, centrados na transgressão da forma apolínea e na ativação política da cena, podem inspirar um teatro que ultrapasse a função simbólica, tornando-se um gesto insurgente capaz de reinvenção do sensível?

A relevância deste estudo reside na urgência de pensar formas de resistência que não se limitem à denúncia racional ou à representação discursiva da opressão, mas que mobilizem afetos, corpos, ritmos e embriaguez — experiências capazes de romper a passividade espectral e reafirmar a arte como uma potência vital de transformação.

A interlocução entre Nietzsche e Boal tensiona os limites entre estética e política, tragédia e ação, sofrimento e transformação, oferecendo uma contribuição valiosa para o debate contemporâneo sobre o papel da arte na formação de subjetividades críticas.

A hipótese que orienta a investigação é que tanto a embriaguez dionisiaca nietzschiana quanto a insurgência dramática boaliana constituem núcleos estético-políticos capazes de desestabilizar as formas dominantes de representação e convocar novos modos de presença e ação. A embriaguez, aqui, não é fuga, mas uma afirmação trágica do devir; a insurgência não é uma mera reação, mas a criação de novas formas de visibilidade e escuta.

O objetivo geral desta investigação é compreender como Friedrich Nietzsche e Augusto Boal, vindos de tradições e linguagens distintas, elaboram uma estética da resistência capaz de confrontar o racionalismo reificador. Corpo, sofrimento e participação não são, em seus projetos, meros temas, mas forças estruturantes que se articulam para romper a passividade e reconfigurar o campo do sensível. Ao aproximar a embriaguez trágica e a insurgência cênica, o estudo evidencia como tais experiências, concebidas em registros diferentes, operam como potências de criação e de ação coletiva.

O percurso do artigo organiza-se em cinco movimentos complementares:

1. *Hamlet*, a crise da ação e a pedagogia da cena — análise do modo como a figura shakespeariana, lida por Nietzsche e reinscrita por Boal, opera como ponto de inflexão entre lucidez trágica e ativação pedagógica da cena.

2. Boal e o *Teatro do oprimido*: corpo, ação e insurgência estética — exame do projeto boaliano de ruptura com a passividade espectral e da emergência do *espect-ator* como sujeito coletivo de invenção.

3. Embriaguez e insurgência: aproximações críticas e ético-políticas — investigação das ressonâncias e tensões entre a experiência dionisiaca nietzschiana e a prática dramática insurgente de Boal, com ênfase na recusa comum à contemplação inerte.

4. Estética da resistência: arte, potência e criação no limiar do trágico — proposição de um quadro conceitual que articula a preservação do dissenso, a intensificação dos afetos e a recusa de reconciliações simplificadoras como fundamentos de uma política do sensível.

5. Considerações finais — síntese dos resultados e implicações teóricas do diálogo proposto, destacando a relevância contemporânea dessa estética no enfrentamento à mercantilização e neutralização da arte.

Do ponto de vista metodológico, adota-se uma abordagem qualitativa de caráter bibliográfico e comparativo, fundamentada na análise hermenêutico-crítica de obras-chave: *O nascimento da tragédia* (Nietzsche), *Teatro do oprimido* e *A estética do oprimido* (Boal), além de montagens e leituras críticas pontuais de Shakespeare (*Hamlet*, *Macbeth*, *Rei Lear*) apenas na medida em que iluminam o diálogo central. Também se mobiliza o comentador Jan Kott, de modo seletivo, bem como a leitura de Eduardo Coutinho sobre o teatro político de Boal, para identificar convergências e tensões que permitam compreender como a embriaguez dionisíaca e a insurgência cênica configuram-se como paradigmas de resistência à racionalidade hegemônica.

***Hamlet*, a crise da ação e a pedagogia da cena**

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche recusa a imagem romântica de *Hamlet* como herói paralisado pela dúvida. Enxerga nele o homem que, tendo contemplado “o âmago terrível das coisas”, já não pode agir como antes: “O conhecimento mata a ação; para agir é preciso estar envolto pela ilusão. Por essa razão, *Hamlet* não é um homem de ação: ele viu através das coisas” (Nietzsche, 2007, §7, p. 67). A imobilidade não resulta de hesitação psicológica, mas de uma experiência trágica radical: a perda da “ilusão necessária” que sustenta qualquer gesto criador. Uma vez que o mundo se revela como tecido precário de aparências, tecido atravessado por dor e acaso, a ação perde seu fundamento e parece suspensa sobre o vazio.

A figura shakespeariana aproxima-se do coro trágico grego, ambos marcados pela revelação dionisíaca — a descida ao fundo da existência, onde as cadeias da causalidade se desfazem e a dor se afirma como princípio constitutivo da vida. No coro, porém, essa revelação ainda encontra amparo na mediação da forma apolínea e na catarse coletiva, capazes de reinscrever o excesso dionisíaco na vida da *pólis*. Em *Hamlet*, ao contrário, assiste-se à solidão de um sujeito moderno, destituído de um horizonte simbólico comum que legitime ou sustente seu agir.

Da ferida aberta por essa solidão emerge a possibilidade de diálogo com Augusto Boal. Se, para Nietzsche, *Hamlet* encarna a paralisia engendrada pelo excesso de consciência, Boal busca dissolver a distância entre o instante da percepção e o momento da ação. Sua intervenção

desloca a plateia do papel de mera receptora para o de sujeito que se exercita na presença e na decisão: “o espectador não delega poderes ao personagem nem para que este pense em seu lugar, nem para que este atue em seu lugar. Ao contrário, o espectador aprende, ensaia, prepara-se para a ação real” (Boal, 2009, p. 21). A cena deixa de ser lugar de contemplação e transforma-se em campo de ensaio, espaço liminar onde se experimentam transformações antes de lançá-las ao mundo.

Inscrito no *Teatro do oprimido*, *Hamlet* deixa de figurar como mero emblema da hesitação moderna e converte-se em detonador de processos coletivos de criação. O instante de imobilidade — que em Nietzsche é sinal da lucidez trágica — torna-se, em Boal, um limiar de passagem: da percepção da barreira ao ato que a transgride. A dramaturgia shakespeariana, permeável ao improviso e ao trânsito incessante entre realidade e ficção, fornece o solo instável e fértil para essa pedagogia: o enredo, em vez de se encerrar no impasse, é desmontado, reformulado e reencenado pelo corpo coletivo, que reinscreve a tragédia como ato de invenção.

O encontro entre Nietzsche e Boal manifesta-se na rejeição intransigente à contemplação inerte. Para Nietzsche, ela é sintoma de rendição à ilusão estetizante que neutraliza o trágico; para Boal, é cumplicidade com a lógica da opressão que mantém o espectador afastado de sua potência de intervenção. Entre o coro dionisiaco e o *espect-ator* insurgente, *Hamlet* ocupa uma posição liminar, revelando tanto a fragilidade das estruturas que sustentam a ação quanto a força latente de reconfigurá-las.

A peça não é tomada aqui como objeto dramatúrgico isolado, mas como dispositivo simbólico que torna visível o eixo central deste estudo: a aliança entre a embriaguez trágica de Nietzsche e a insurgência estética de Boal — dois modos distintos de reconduzir a arte à sua função vital de perturbar e recriar o sensível.

Ao situar *Hamlet* nessa fronteira — entre a revelação trágica que suspende a ação e a pedagogia cênica que a reativa —, vislumbra-se o ponto de contato em que Nietzsche e Boal se aproximam: ambos recusam que a cena seja mero espelho da realidade e exigem que ela se converta em força de transformação. Nesse ponto de fronteira, a experiência trágica migra do campo estrito da arte para o horizonte político, instaurando o diálogo entre embriaguez dionisiaca e insurgência dramatúrgica como força de reconfiguração do sensível e ampliação do agir.

Boal e o *Teatro do oprimido*: corpo, ação e insurgência estética

O projeto estético-político de Augusto Boal, iniciado nos anos 1960 e consolidado em obras como *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas* (1975) e *A estética do oprimido* (2008), nasce de um diagnóstico severo sobre a forma teatral dominante no Ocidente moderno. Coutinho identifica no teatro político concebido por Boal a recusa de qualquer neutralidade estética, afirmando que “seu objetivo é intervir na realidade e modificar as condições de opressão que a estruturam” (Coutinho, 2001, p. 45), princípio que se evidencia na crítica de Boal ao teatro burguês, que cristalizou uma separação rígida entre palco e plateia:

O teatro burguês cristalizou uma separação rígida entre palco e plateia, transformando o espectador em consumidor de imagens e discursos, privado de qualquer poder de intervenção. Tal arquitetura simbólica e física reproduz, no campo artístico, a mesma hierarquia social que reserva a poucos o lugar da fala e confina a maioria ao silêncio. (Boal, 2009, p. 21).

Em oposição a essa lógica, Boal constrói um teatro que reintegra corpo, imaginação e ação, restituindo à cena sua dimensão partilhada e insurgente. A transição do espectador para a figura do *espect-ator* — sujeito que interpreta, cria e participa do desfecho dramático — não é mero expediente formal, mas reconfiguração estrutural do estatuto político da cena. “Pretendo [...] oferecer algumas provas de que o teatro é uma arma, uma arma muito eficiente..., mas o teatro pode igualmente ser uma arma de libertação” (Boal, 2013, p. 13), declara, conferindo à prática teatral o papel de instrumento de combate. Ao formular essa passagem da plateia passiva para o *espect-ator*, Boal compreende que se trata de alterar profundamente a relação entre quem presencia e quem cria, deslocando a arte para o território da intervenção. “... a transformação do espectador em protagonista da ação teatral e, através dessa transformação, a tentativa de modificar a sociedade, e não apenas de interpretá-la.” (Boal, 1998, p. 293).

Ao redefinir o lugar do espectador, a cena converte-se em exercício de liberdade e ensaio para reorganizar as relações sociais. Essa transformação política do espaço estético rompe o pacto silencioso que mantém a arte como território de contemplação e a reinscreve no fluxo vivo do real: “O Teatro do oprimido jamais foi um teatro equidistante que se recuse a tomar partido – é teatro de luta! É o teatro dos oprimidos, para os oprimidos, sobre os oprimidos e pelos oprimidos” (Boal, 2013, p. 157).

A partir dessa virada conceitual, o corpo deixa de ser mero instrumento de representação para tornar-se território de resistência, superfície onde se inscrevem memórias, gestos e afetos capazes de romper as gramáticas disciplinares do poder. A cena não busca restaurar harmonia ilusória: intensifica tensões, expõe o dissenso e convoca o público a agir sobre ele.

Essa concepção encontra ressonância em Nietzsche, para quem a arte não deve adormecer o olhar, mas despertar forças afirmativas capazes de enfrentar dor e caos — formulação que, em *O nascimento da tragédia*, se traduz na recuperação da embriaguez dionisiaca contra a domesticação apolínea promovida pela razão socrática:

Sob a magia do dionisiaco, não apenas a aliança entre homem e homem é novamente estabelecida, mas também a natureza alienada, hostil ou subjugada volta a celebrar sua festa de reconciliação com o seu filho perdido, o homem (Nietzsche, 2007, §1, p. 30).

Não se trata de derivar Boal de Nietzsche, mas de reconhecer um princípio comum: a recusa da passividade. Em Nietzsche, essa energia assume a forma da embriaguez dionisiaca — não mero excesso sensorial, mas força vital que dissolve o eu isolado e restitui o sujeito à totalidade contraditória do devir. Em Boal, essa energia transfigura-se em insurgência cênica, convocando o corpo coletivo a experimentar modos alternativos de viver e decidir. Lou Andreas-Salomé (1894) havia observado que essa embriaguez exprime a energia vital, inseparável do corpo e de sua capacidade de converter sofrimento em criação — antecipando a centralidade do corpo na cena boaliana.

A apropriação de Shakespeare exemplifica esse princípio. Fragmentos de *Macbeth*, com sua anatomia da corrupção do poder, ou de *Rei Lear*, que encena a dissolução de mundos e vínculos sociais, são destacados de seu contexto histórico e reinscritos em problemáticas contemporâneas. Em oficinas, funcionam como gatilhos criativos: desmontados, reescritos e encenados a partir das vivências dos participantes, “atuam como motores de consciência coletiva e transformação” (Lima, 2021, p. 142). Esse gesto não reafirma a autoridade do cânone, mas o desloca criticamente, convertendo-o em instrumento de leitura e ação — operação que encontra respaldo na leitura de Jan Kott (2003), para quem Shakespeare não é monumento fixo, mas reservatório vivo de formas sempre reinventáveis.

No *Teatro do oprimido*, essa plasticidade alcança seu ponto máximo: o trágico deixa de ser contemplação de um destino irrevogável e torna-se ensaio de ação. O cerne metodológico reside na inserção do *espect-ator* no processo criativo. Ao romper com o horizonte aristotélico da catarse, Boal substitui a purgação passiva por um campo experimental no qual a ação é testada, reelaborada e reencenada antes de se projetar para além da cena (Boal, 2009, p. 122).

A afinidade com Nietzsche manifesta-se como entrelaçamento de forças mais que de conceitos. A suspensão das categorias habituais, a dissolução das fronteiras do eu e a restituição do corpo ao fluxo indivisível do devir — traços da embriaguez dionisiaca (Nietzsche, 2007, §1–4) — encontram sua tradução política no *Teatro do oprimido*. “Na embriaguez dionisiaca,

o eu se afoga, desaparece completamente, e, mesmo que continue a existir, é apenas como imagem e reflexo” (Nietzsche, 2007, §1, p. 29): em Boal, esse afogamento corresponde à dissolução da figura do espectador passivo, transformado em sujeito coletivo de invenção.

Essa transposição não preserva a arte como esfera autônoma ou reconciliada; ao contrário, rompe a clausura da experiência estética e a projeta como gesto de intervenção concreta. A cena deixa de ser espaço de contemplação para converter-se em campo de disputa, reorganizando as forças em jogo. Não por acaso, Losurdo identifica em Nietzsche “um filósofo inteiramente político” (Losurdo, 2009, p. 30), princípio que Boal ecoa ao assegurar: “O espetáculo é o início de uma transformação social necessária e não um momento de equilíbrio e repouso. O fim é o começo!” (Boal, 2013, p. 46).

O *Teatro do oprimido* ultrapassa o estatuto de metodologia para afirmar-se como insurgência estética: ato que desestabiliza modos instituídos de produção e fruição da arte, entrelaçando corpo, palavra e ação numa pedagogia da presença, na qual o sensível é reorganizado como campo de luta. Nesse cruzamento entre embriaguez e insurgência, Boal dialoga com Nietzsche ao sustentar — como também percebeu Salomé — que a arte só preserva sua vitalidade quando é capaz de perturbar o estabelecido e criar novas possibilidades de mundo.

Embriaguez e insurgência: aproximações críticas e ético-políticas

Na reflexão nietzschiana, a embriaguez (*Rausch*) transcende a acepção vulgar de exaltação sensorial ou alteração psicológica episódica (Janz, 1999). É experiência estética radical em que a subjetividade se dissolve na intensidade do devir, suspendendo a rigidez das formas e convertendo o sofrimento em potência criadora (Nietzsche, 2007, §1–4). Nesse estado, a dor não é negada: torna-se elemento constitutivo da vida, conferindo densidade e necessidade ao ato criador.

Lou Andreas-Salomé (1894) interpreta essa embriaguez como movimento orgânico de unificação, no qual corpo e espírito deixam de funcionar como domínios apartados, produzindo uma criação que transforma a experiência trágica em expansão afirmativa da existência. Para ela, longe de fuga ou consolo, a arte é em Nietzsche “a mais alta afirmação da vida, capaz de transfigurar até mesmo o sofrimento em alegria criadora” (Andreas-Salomé, 2003, p. 45). Ao enfatizar a inseparabilidade entre impulso vital e expressão artística, antecipa leituras que compreenderam a estética nietzschiana como “os instintos, os impulsos considerados como um

conjunto de forças, inconscientes e qualitativamente diferentes, em luta” (Machado, 2017, p. 11) — crítica radical a qualquer separação entre arte e existência.

Essa radicalidade implica recusar a domesticação socrática, que reduz a arte a ornamento, entretenimento ou compensação moral, subordinando-a ao racionalismo e anulando o trágico. Contra essa lógica, Nietzsche defende uma produção artística que brota do que excede o domínio lógico — música, ritmo, êxtase, dissolução das fronteiras do eu —, articulando sua crítica da cultura à recusa da passividade e à necessidade de intensificar, e não pacificar, os afetos. É nesse ponto que se abre o diálogo com Boal, que também entende a experiência estética como recusa da inércia e convocação à participação criadora.

Essa radicalidade dionisíaca recusa a domesticação socrática, que reduz a arte a ornamento, entretenimento ou compensação moral. Em *O Estado Grego*, Nietzsche afirma: “A finalidade da cultura é formar o indivíduo para o serviço e sacrifício à comunidade, tornando-o apto a se desprender de sua própria vontade” (Nietzsche, 2011, p. 45). A produção artística, nesse horizonte, deve brotar do que excede o domínio lógico — música, ritmo, êxtase e dissolução das fronteiras do eu —, reorganizando o sensível e restituindo à arte sua função trágica. Ao conceber a embriaguez como intensificação vital que dissolve fronteiras da individualidade (Janz, 1999, p. 312), Nietzsche articula sua crítica da cultura à recusa do racionalismo e à preservação do trágico como força criadora (Giacioia Júnior, 2000, p. 58).

A criação, nesse sentido, não se orienta pela pacificação dos afetos, mas pela sua intensificação. A partir dessa inflexão conceitual, delineia-se a convergência com Boal: ambos rejeitam a passividade como princípio estruturante da experiência estética e concebem a arte como prática transformadora.

No *Teatro do oprimido*, a insurgência não permanece no plano metafórico: materializa-se como prática concreta de ruptura com a contemplação passiva. “Transformar o povo, ‘espectador/a’, ser passivo/a no fenômeno teatral, em sujeito, em ator/triz, em transformador/a da ação dramática” (Boal, 2013, p. 123) é instaurar um processo no qual o espectador intervém no fluxo da cena, deixando de consumir significados para tornar-se coautor de sentidos e recompositor simbólico do mundo. A energia dionisíaca migra, assim, para o campo político-pedagógico, alimentando-se de tensão e dissenso como motores de invenção coletiva.

A dramaturgia elisabetana — em especial Shakespeare — oferece um terreno simbólico para essa aproximação. Em *Hamlet*, *Macbeth* e *Rei Lear*, festa e luto, humor e morte, lirismo e violência coexistem sem síntese conciliadora (Shakespeare, 2017, p. 54–55; Kott, 2003, p. 12). Essa instabilidade formal, próxima da oscilação vital do coro dionisíaco, inspira Boal a deslocar

fragmentos shakesperianos do cânone para a cena contemporânea, não com intuito de restaurar sua integridade histórica, mas de preservar a abertura de sentidos e reativar o trágico como força de criação.

Nessa operação, Shakespeare é menos patrimônio fixo que reservatório de formas disponíveis à reinvenção. “Shakespeare é nosso contemporâneo não porque fale de nós, mas porque fala de tudo o que permanece humano” (Kott, 2003, p. 12). Essa compreensão permite a Boal transformar essas obras em dispositivos que resistem à cristalização simbólica, mantendo vivo o campo das interpretações e ações.

O trágico, que em Nietzsche corresponde à afirmação do devir apesar da dor, converte-se em Boal em campo de disputa e prática coletiva de transformação. A embriaguez — inclusive na chave vitalista proposta por Salomé — é canalizada para o gesto insurgente: “O teatro é uma arma muito eficiente. Lutar por ele torna-se imprescindível, e justamente por isso as classes dominantes permanentemente tentam apropriar-se do teatro e utilizá-lo como instrumento de dominação. [...], Mas o teatro pode igualmente ser uma arma de liberação” (Boal, 2013, p. 13).

A interlocução entre Nietzsche e Boal não repousa em partilha de vocabulário ou filiação teórica direta, mas no reconhecimento de um princípio ético-estético comum: a arte deve perturbar a ordem sensível, deslocar modos estabelecidos de percepção e instaurar novas possibilidades de existência. Tanto na embriaguez dionisiaca quanto na insurgência cênica, afirma-se a indissociabilidade entre forma e vida, estética e política, criação e transformação. Em ambos, a vitalidade artística não se cumpre na reconciliação ou no consolo, mas na abertura de fissuras por onde a vida, em sua plenitude conflitiva, possa reinventar-se.

Estética da resistência: arte, potência e criação no limiar do trágico

Formular uma estética da resistência implica romper com a concepção de arte como instância de apaziguamento, voltada a dissolver antagonismos sob a aparência de harmonia. Essa ruptura não se limita a uma negação: é afirmação de que a criação artística constitui um campo de forças em que dor, conflito e dissenso não são acidentes a corrigir, mas matérias estruturantes do ato criador. Significa reconhecer que, na verdadeira obra de arte, não há neutralização das tensões, mas sim sua metabolização em formas que desafiam e reorganizam a experiência sensível.

Em Nietzsche, essa posição ganha contornos precisos na crítica à cultura que “prefere a comodidade da aparência bela à verdade trágica do existir” (Nietzsche, 2007, §24) e na

formulação de *O Estado Grego*, segundo a qual “a verdadeira missão da arte é transfigurar a necessidade, fazer com que o fardo da existência seja suportável e mesmo amado” (Nietzsche, 2011, p. 49). A tragédia, em seu sentido originário, é justamente a forma estética que preserva o embate incessante entre apolíneo e dionisiaco, impedindo que a experiência se reduza a mero ornamento ou consolo.

Essa tensão vital está no núcleo da crítica nietzschiana à domesticação estética operada pela razão socrática. Ao abdicar do confronto com o caos, o sofrimento e a contingência, a arte perde sua potência transfiguradora e se converte em superfície decorativa, destituída de força vital. Contra esse esvaziamento, Nietzsche propõe uma arte embriagada no sentido ativo do termo: não passiva ou narcotizante, mas capaz de instaurar novos regimes de sensibilidade e de valores, abrindo espaço para modos inéditos de habitar o mundo.

Essa perspectiva dialoga com a formulação de Lefebvre (2006, p. 58), para quem a tragédia mantém o dissenso aberto, convocando o espectador a prolongá-lo em ação. No campo teatral, essa exigência encontra paralelo na figura do *espect-ator* de Boal (2009, p. 122) — sujeito que intervém, transforma e cria no próprio ato de assistir — e na noção rancieriana de redistribuição do sensível (Rancière, 2009, p. 15), entendida como deslocamento das formas instituídas de ver, dizer e sentir. Integradas, essas três perspectivas evidenciam que a potência estética não se cumpre na simples representação do conflito, mas na sua inscrição ativa em um espaço comum de disputa simbólica e prática. Assim, Nietzsche recoloca a embriaguez dionisiaca no centro da experiência artística; Boal, por sua vez, converte o espectador em agente criador, capaz de reconfigurar o horizonte do possível.

Essa afinidade se concretiza de modo exemplar na apropriação crítica de Shakespeare. Peças como *Rei Lear*, *Hamlet* e *Macbeth* dissolvem qualquer tentativa de síntese conciliadora, fazendo coexistir lirismo e sarcasmo, festa e ruína, humor e morte (Shakespeare, 2017, p. 54–55; Kott, 2003, p. 12). Em Boal, esses textos não são tratados como monumentos intocáveis, mas como dispositivos abertos, prontos para serem desmontados, reescritos e reinscritos em conflitos contemporâneos. Ao extrair fragmentos do cânone e colocá-los em diálogo com experiências concretas de opressão, Boal preserva o trágico como força de invenção e impede que a obra seja confinada ao museu da cultura universal.

A estética da resistência que emerge desse diálogo não busca reconciliação nem fechamento narrativo. Pelo contrário, mantém a tensão criadora no limiar do trágico e transforma dor e conflito em energias construtivas, recolocando a arte no centro das disputas pelo sensível e pela vida. Como define Terron (2015, p. 77), resistir esteticamente é “recusar o

fechamento simbólico e manter aberta a fissura criadora”. Nesse interstício de fissura que se instala a possibilidade de reinvenção.

Com base nesse quadro, a arte redefine sua função política. Em Nietzsche, a embriaguez dionisiaca reorganiza afetos e percepções, reconectando o sujeito ao fluxo contraditório do devir. Em Boal, a cena torna-se exercício coletivo de liberdade e laboratório de ação transformadora, em que cada participante se torna corresponsável pelo sentido e pelo desfecho da experiência. Em ambos, a vitalidade artística depende da recusa à inércia e da preservação do dissenso como força criadora.

Por isso, essa estética exige do artista e do espectador não apenas contemplação, mas disposição para atravessar o campo conflituoso da existência sem pacificá-lo. Exige coragem para sustentar o choque entre forças divergentes e sensibilidade para transformar tal choque em forma viva. O trágico, longe de ser um destino imutável, torna-se aqui uma prática — estética, política e ética — de resistência ativa, na qual o sensível é continuamente reorganizado como espaço de luta e invenção.

Considerações finais

O percurso analítico desenvolvido permite afirmar que a aproximação entre Friedrich Nietzsche e Augusto Boal, embora destituída de vocabulário comum ou vínculos diretos de influência, revela afinidades estruturais no que concerne à função da arte em contextos de crise. Em Nietzsche, a embriaguez dionisiaca funde dor e criação, restituindo à arte sua força afirmativa de enfrentamento contra o niilismo e a domesticação do sensível. Em Boal, a insurgência dramática rompe a passividade do espectador, instaurando o *espect-ator* como agente criador cuja intervenção desestabiliza a cena e as formas simbólicas que sustentam a ordem vigente. Essa proximidade, construída a partir de linguagens e campos distintos, adquire especial relevância no presente ao oferecer uma gramática estética capaz de confrontar tanto a apatia política quanto a mercantilização da cultura, reafirmando a arte como experiência viva e transformadora.

Em ambos, a resistência é indissociável de um gesto criador que não busca restaurar harmonias perdidas, mas instaurar novas configurações de sensibilidade e presença no mundo. A estética pacificadora, para Nietzsche, é sintoma de decadência; para Boal, cumplicidade com a opressão. Tanto para um quanto para outro, a arte que abdica do conflito renuncia ao seu potencial transformador — “o teatro é a arte de ver-se em ação” (Boal, 2009a, p. 122).

A presença eventual de Shakespeare cumpre função mediadora, oferecendo um paradigma dramático que sustenta contradições sem dissolvê-las. Sua obra, marcada pela tensão entre humor e tragédia, festa e ruína, mantém vivo o trágico como força criativa e resistência a qualquer fechamento narrativo.

A estética da resistência que emerge dessa articulação recusa tanto o niilismo resignado quanto a estetização despolitizada da vida. Como sintetiza Nietzsche, “temos a arte para não perecermos da verdade” (2006, p. 80) — máxima que rejeita qualquer produção artística que suavize ou neutralize a potência trágica da existência. Aberta à transformação, essa estética desloca percepções, redistribui o sensível (Rancière, 2009, p. 15) e desafia o espectador a reconhecer-se como agente de invenção.

Ao cruzar filosofia, teatro e política, esta investigação buscou evidenciar que a arte, fiel à sua vocação mais profunda, é força de perturbação e reinvenção, capaz de “tomar posição” e “situar-se no tempo” (Didi-Huberman, 2017, p. 23). O encontro entre a embriaguez trágica de Nietzsche e a insurgência cênica de Boal delineia uma ética da criação inseparável de uma política do sensível: arte como insurgência vital, apta a sustentar o trágico sem sucumbir a ele. Essa perspectiva compreende a criação não como refúgio estético apartado do real, mas como prática enraizada na vida, capaz de reorganizar percepções, deslocar hierarquias e instaurar novas formas de existência. Ao preservar o dissenso e recusar soluções conciliadoras, essa ética-estética afirma o conflito como motor de transformação e devolve à arte seu papel de campo de luta, onde se decide não apenas o que pode ser visto ou dito, mas, sobretudo, o que pode ser vivido.

A partir dessa articulação, a estética da resistência, tal como delineada no diálogo entre Nietzsche e Boal e ressoada em Rancière, aponta para um horizonte crítico em que a arte não se limita a representar o mundo, mas a intervir ativamente em sua configuração sensível e política. Frente aos dispositivos contemporâneos de neutralização simbólica — que vão da espetacularização midiática à mercantilização das práticas culturais —, essa estética reafirma a inseparabilidade entre criação e transformação, abrindo fissuras por onde novas formas de vida possam emergir. Segundo Rancière (2009, p. 15), “a política da arte consiste em reconfigurar o visível e o dizível”, e é justamente nessa capacidade de deslocar as fronteiras do sensível que reside sua força transformadora. Assim, a arte deixa de ser mero espelho da realidade para tornar-se prática insurgente de invenção do real.

Referências bibliográficas

- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em suas obras* [1894]. Tradução de José Carlos Martins Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BOAL, Augusto. *Jogos para atores e não-atores*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- BOAL, Augusto. *A estética do oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- BOAL, Augusto. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- COUTINHO, Eduardo. *Augusto Boal: pensamento e prática do teatro político*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Quando as imagens tomam posição*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- KOTT, Jan. *Shakespeare, nosso contemporâneo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- LEFEBVRE, Jean-Pierre. *Nietzsche e a crítica da tragédia*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- LIMA, Danilo. *Augusto Boal e a pedagogia do teatro político*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche – o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Revan, 2009.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Estado Grego*. In: _____. *Textos 1870-1873*. Tradução de Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Hedra, 2011. p. 41-55.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Boitempo, 2012.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet; Macbeth; Rei Lear*. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Fronteira, 2017.

SZONDI, Peter. *Teoria do drama moderno (1880–1950)*. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

TERRON, Luiz Fernando. *A estética da resistência: arte, política e crítica em Jacques Rancière*. São Paulo: Intermeios, 2015.

O MÍSTICO APOLÔNIO DE TIANA: O MISTICISMO DE APOLÔNIO BASEADO EM BERTRAND RUSSELL

Sigelman Silva de Araujo⁵⁰

Resumo: Apolônio de Tiana foi um personagem que viveu, provavelmente, no séc. I d.C. Apesar das dúvidas sobre o possível Apolônio histórico, tal personagem teve sua vida biografada pelo sofista grego Flavio Filóstrato em a Vida de Apolônio de Tiana (VA), que descreveu fatos intrigantes sobre o mesmo, dentre esses, foram relatadas práticas de milagres que posteriormente foram comparadas aos milagres de Jesus de Nazaré, além de relatos de que o mesmo seguia a filosofia de vida de Pitágoras. Porém, nos relatos, percebe-se na obra de Filóstrato, que o Apolônio filostratiano, possui práticas místicas que se traduz nas definições de Bertrand Russell. Este artigo busca fazer compreender as práticas místicas executadas por Apolônio de Tiana nos moldes definidos por Bertrand Russell, na obra “Misticismo e Lógica” e tecer algumas considerações sobre as práticas de Apolônio, relatadas por Filóstrato no que tange ao misticismo.

Palavras-chave: Apolônio; *Vida de Apolônio de Tiana*; Misticismo.

Abstract: Apollonius of Tyana was a figure who probably lived in the 1st century AD. Despite doubts about the possible historical Apollonius, his life was biographed by the Greek sophist Flavius Philostratus in “The Life of Apollonius of Tyana” (VA), which described intriguing facts about him. Among these, miracles were reported, later compared to the miracles of Jesus of Nazareth, as well as reports that he followed the philosophy of life of Pythagoras. However, in the accounts, it is clear in Philostratus’ work that the Philostratian Apollonius possesses mystical practices that translate into Bertrand Russell's definitions. This article seeks to understand the mystical practices performed by Apollonius of Tyana as defined by Bertrand Russell in “Mysticism and Logic” and to offer some considerations on Apollonius' practices, as reported by Philostratus, regarding mysticism.

Keywords: Apollonius; Life of Apollonius of Tyana; Mysticism.

⁵⁰ Mestre em Ciências da religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade Federal de Sergipe (2025). E-mail: sigelman@ufs.br.

1. Introdução

Apolônio de Tiana viveu, provavelmente, no século I d.C., no entanto, sua trajetória, e mesmo sua realidade, são permeadas por dúvidas. Nascido em Tiana, na província romana da Capadócia, Apolônio esteve envolvido em diversas polêmicas, sendo comparado a Jesus Cristo, no século IV d.C., por Sosiano Hierócles, governador da Bitínia e perseguidor de cristãos ao lado de Diocleciano, que teria valorizado os atributos miraculosos de Apolônio contra Jesus, testemunho que, porém, não chegou até nossos dias. Apolônio teria nascido no seio de uma família nobre. Seus pais possuíam muitas riquezas, e após a morte deles, Apolônio doou sua parte para seu irmão. Quando ainda estava no ventre da sua mãe, conta a lenda que a mesma recebeu a visita de uma divindade e este anunciou que o filho que ela carregava não seria um cidadão comum, mas que nasceria um homem diferenciado de grande sabedoria. A lenda conta também que foi o espírito dessa deidade que encarnou no corpo de Apolônio e assim que ele nasceu, o céu anunciou com clarões de raios. Além disso, a aparição de um bando de cisnes, momentos antes do seu nascimento. Estes fatos estariam associados ao seu favorecimento divino.

Filóstrato, narra o nascimento de Apolônio como um momento envolto em presságios (VA, I, 5). Há, por exemplo, a menção de que ele seria a encarnação do deus Proteu, uma vez que esse deus teria aparecido à sua mãe enquanto estava grávida, predizendo o acontecimento, o que confirmaria a sabedoria divina de Apolônio (VA, I, 4).

Nas narrativas de *A Vida de Apolônio de Tiana*, este personagem filostratiano, era um filósofo pitagórico, pregava o vegetarianismo, não se vestia com roupas de pele animal, vivia uma vida aceta, diz ter morado no templo de Asclépio, fez viagens em busca de conhecimento afim de adquirir a sabedoria plena e de acordo com a hagiografia daquele tempo, era considerado um homem divino (*theios anér*).

Apolônio tinha uma boa retórica, fazia suas próprias defesas em tribunais quando acusado de praticar magia e ir de encontro aos reis da época. Em termos de religiosidade, praticava os rituais de mistérios da época e quando não concordava com algum, buscava reformá-los, principalmente aqueles que exigiam sacrifícios de animais. As narrativas o colocam como um filósofo e taumaturgo. Era um livre pensador, não era ligado a nenhuma religião institucionalizada, este ponto, leva-o a ser colocado como um místico pelas suas ações. Seus discursos e ensinamentos serviam de equilíbrio entre a ciência e a religião. Esses discursos imprimiam uma filosofia de vida difícil de ser alcançada, mas, que leva a grandes reflexões e

volta o olhar para o mistério ou para algo que os transcendem, mesmo que isso nunca seja alcançado.

Em termo filosóficos, praticava a filosofia da escola de Pitágoras, andava entre os sofistas, porém sua vida foi sempre em busca da verdade e não a manipulação desta.

Bertrand Russell, foi um filósofo, matemático e lógico, de nacionalidade britânica, que nasceu em 18 de maio de 1872 e faleceu em 2 de fevereiro de 1970, ganhador de um prêmio Nobel de Literatura em 1950. Russell teve como inspiração para escrever suas obras, justamente na indignação da opressão da religião, no livre pensar, principalmente a religião cristã, que segundo ele, atrasou o avanço científico da humanidade em muitos anos.

Justamente que o pensador estudado apresenta domínio matemático e filosófico, compreende-se o entusiasmo de Bertrand pelas ciências e pelo estímulo racional, uma vez que o mesmo compadece da arbitrariedade religiosa sob os avanços científicos do passado, em que a humanidade, segundo ele, poderia ter alcançado ascendência há tempos, se não fosse pela repressão cristã. Deste jeito, acarretou-se na submissão do ser humano de maneira prevalentemente intelectual aos dogmas designados pelo regime dominante. Bem como os tantos outros feitos que determinassem um atraso de forma educacional, étnico, de gênero, e propriamente de expressão na sociedade (JUNKES; DA CRUZ, 2021, p.125)

A escolha desse filósofo dá-se devido a sua obra, uma coletânea de ensaios intitulada *Misticismo e Lógica*. Essa obra traz uma série de ensaios e reflexões sobre como essas duas abordagens se relacionam e se contrastam. Uma busca a intuição e a experiência pessoal, a outra a razão e a evidência, debatendo entre o místico e o científico na História da filosofia. Muitas partes da VA narradas por Filóstrato, coincidem com os conceitos apresentados por Bertrand Russell que de certa forma, fundamenta as ações da vida de Apolônio de Tiana como um místico.

Os conceitos da vida e do mundo que chamamos ‘filosóficos’ são produto de dois fatores: um, constituído de fatores religiosos e éticos herdados; o outro, pela espécie de investigação que podemos denominar ‘científica’, empregando a palavra em seu sentido mais amplo. Os filósofos, individualmente, têm diferido amplamente quanto às proporções em que esses dois fatores entraram em seu sistema, mas é a presença de ambos que, em certo grau, caracteriza a filosofia (RUSSELL, 2010, p.1)

Russell entende a filosofia como algo intermediário entre a teologia e a ciência. A teologia consiste de especulações sobre assuntos a que o conhecimento exato não conseguiu até agora chegar, mas, como ciência, apela mais à razão humana do que à autoridade, seja esta a da tradição ou a da revelação. Todo conhecimento definido, ele afirma, pertence à ciência; e todo dogma quanto ao que ultrapassa o conhecimento definido, pertence à teologia.

Quando se fala em religião, geralmente discute-se sobre os dogmas, a instituição a qual ela pertence, os rituais e seus sistemas de crenças de acordo com a cultura de cada uma. Porém,

cada uma envolve-se de misticismo, uma vez que, elas têm a intensão de transcender e fazer a conexão com o Deus delas. O fato é, que cada instituição busca suas comunidades, para que, coletivamente essa conexão seja feita. Com o místico acontece de forma diferente. A busca do místico é individual, por uma jornada de evolução interior. O místico busca fundir-se com o seu Deus e ser transformado por Ele. Assim diz São João da Cruz, místico cristão, em a *Noite escura da alma*: “A alma conta, ..., o modo e maneira que teve em sair, ..., de si e de todas as coisas, morrendo por verdadeira mortificação a todas elas e a si mesma, para assim chegar a viver vida doce e saborosa, com Deus.”

Ao experienciar esta conexão com Deus, o místico sente-se parte do todo, já não há dualidade, ele e o todo são um só ou uma só coisa, o eterno está nele e a noção de espaço e tempo não mais existe, ele se torna onipresente, está em todos os lugares ao mesmo tempo.

Baseado no pensamento de Bertrand Russel, o misticismo é uma tendência de pensamento que o místico segue em suas tradições, dependendo da época. O místico valoriza muito a sua intuição, acha que espaço e tempo são ilusórios, crer que todas as coisas parte do uno e que o mal é pura ilusão. Apesar de fazer críticas a essas características, a busca pelo além do eu, era valorizado por ele na questão de transcender os limites do egoísmo.⁵¹

2. Apolônio e a noção de espaço-tempo

O artigo ao abordar a obra *Misticismo e Lógica* de Bertrand Russell, é mister colocar conceitos sobre espaço e tempo que venham da física moderna, que muda todo aspecto destes termos em relação à física clássica newtoniana. Esses conceitos são de tamanha importância para os fenômenos naturais que envolve uma transformação de tudo o que se usa para descrever a natureza. Um dos conceitos mais importantes na física moderna é o entendimento de que massa não é mais que uma forma de energia. O universo é assim visto como um todo dinâmico e inseparável que inclui sempre o observador de um modo essencial. Nesta perspectiva, os conceitos tradicionais de espaço e tempo, de objetos isolados e de causa e efeito, perdem o seu significado. Uma tal perspectiva, no entanto, é muito parecida com a dos místicos orientais.

Fritjof Capra em sua obra *O tao da física*, 1989, afirma que a física moderna confirmou de uma forma dramática uma das ideias básicas do misticismo oriental — todos os conceitos que usamos para descrever a natureza são limitados; não são características da natureza, mas

⁵¹ Estas declarações estão em maior explanação na obra *Misticismo e Lógica*, Bertrand Russell, p.39-40

apenas criações da nossa mente, partes de um mapa, não de um território. Quando expandimos o alcance do nosso sentir, as limitações da nossa mente racionam, tornam--se parentes e temos de modificar, ou mesmo abandonar, alguns dos nossos conceitos.

A filosofia oriental, sempre afirmou que espaço e tempo eram construções da mente. Os místicos orientais sempre consideraram estes conceitos como quaisquer outros de origem intelectual: relativos, limitados, ilusórios. Num texto budista, por exemplo, encontramos as palavras: ó monges, foi ensinado pelo Buda que o passado, o futuro, o espaço físico e indivíduos não são mais do que nomes, formas do pensamento, palavras de uso comum, meras realidades superficiais (CAPRA, 1989, p.137)

Algumas passagens da VA nas narrativas de Filóstrato, alinha a vida de Apolônio, como místico, ao pensamento de Bertrand Russel. No que tange a ilusão do espaço-tempo. Vale ressaltar que esse tipo de pensamento sobre o espaço-tempo, não é algo que permeia o cotidiano e nem o mundo científico. Esse tipo de pensamento, parte do místico que tem a sua consciência transformada e, como diz Russell na citação acima, o místico tem um sentimento mais profundo do que o cidadão comum acredita sobre o universo. Filóstrato conta que Apolônio de Tiana fez uma viagem para Éfeso, apenas dizendo uma palavra, como se a distância e o tempo não existissem. Apenas uma pessoa conectada com o todo absoluto poderia praticar algo tão fantástico: “O misticismo é pouco mais, em essência, do que uma certa intensidade e profundidade de sentimento em relação ao que se acredita sobre o universo.” (RUSSELL, 2001, p.31).

Algumas passagens da VA nas narrativas de Filóstrato, alinha a vida de Apolônio, como místico, ao pensamento de Bertrand Russel. No que tange a ilusão do espaço-tempo. Vale ressaltar que esse tipo de pensamento sobre o espaço-tempo, não é algo que permeia o cotidiano e nem o mundo científico. Esse tipo de pensamento, parte do místico que tem a sua consciência transformada e, como diz Russell na citação acima, o místico tem um sentimento mais profundo do que o cidadão comum acredita sobre o universo. Filóstrato conta que Apolônio de Tiana fez uma viagem para Éfeso, apenas dizendo uma palavra, como se a distância e o tempo não existissem. Apenas uma pessoa conectada com o todo absoluto poderia praticar algo tão fantástico.

[...] mas quando a peste atingiu os efésios e nada foi eficaz contra ela, eles enviaram uma delegação a Apolônio, nomeando-o seu médico. Ele achou que não deveria adiar a viagem, mas que, ao simplesmente dizer ‘Vamos’, estaria em Éfeso..., então, depois de reunir os efésios, disse-lhes: ‘Tende bom ânimo, pois hoje porei fim à peste’ (VA, IV, 10)

3. Apolônio e a conexão com o Uno (Deus)

É certo que nas narrativas de Filóstrato sobre Apolônio, o mesmo fez viagens para a Índia, mantendo contato com os brâmanes. É fácil deduzir que a sabedoria destes foi adquirida pelo nosso personagem. A sabedoria hindu, assim como outras culturas, como a egípcia que fala em expansão da consciência e alquimia espiritual através do hermetismo, trata essa questão da conexão com o Uno pela elevação da consciência. Esta elevação faz-se em níveis hierárquicos, a partir do nível mais baixo, mundo material, até o mais alto, mundo espiritual ou da consciência elevada, onde a subjetividade fala mais que a objetividade. Wilker verte essa questão dizendo existir seis níveis nessa hierarquia:

- O Físico – matéria/energia não-viva;
- O Biológico – matéria/energia viva. prânica, sensitiva;
- O Mental – ego, lógica, pensamento;
- O Sutil – o arquetípico, transindividual, intuitivo;
- O Causal – radiância sem forma, transcendência perfeita e;
- O Supremo [não-dual] – consciência enquanto tal, a fonte e a natureza de todos os outros níveis.

Ele traduz esses níveis da seguinte forma:

Atravessando o domínio causal, a consciência desperta mais uma vez, agora em sua morada absoluta. Essa é a Consciência enquanto Tal; ela não é apenas o limite infinito do espectro do ser, mas é também a natureza, a fonte e a ipseidade de cada nível do espectro. Ela permeia radicalmente tudo, e não existe outra além dela. A essa altura — mas não antes — todos os níveis são experimentados como manifestações perfeitas e equivalentes desse Mistério Supremo. Aí não há níveis nem dimensões, não há mais alto nem mais baixo, não há sagrado nem profano; aí o real é tão ostensivo que o zen o descreve assim: [...] Enquanto o vento embala os salgueiros Gotas de veludo movem-se no ar Enquanto a chuva cai sobre as flores da pereira Borboletas brancas saltitam no céu (WILKER, 1979, p. 2)

A conexão com Deus do Apolônio de Filóstrato se dá em diversos momentos das narrativas, levando em consideração o que se pensava sobre Deus ou deuses, na Grécia, na antiguidade tardia. A primeira conexão foi no ventre de sua mãe quando uma deidade apareceu a ela dizendo que o filho seria sua reencarnação.

Uma segunda conexão dá-se na situação em que Apolônio morava no templo de Asclépio, como disse Filóstrato, e lá, ele curava os doentes tendo Asclépio como seu Deus da cura, ao mesmo tempo que tinha a aceitação desse Deus, mostrando como a consciência deste personagem de identificava em pureza com o todo absoluto.

[...] ele vestiu-se descalço e cobriu-se com roupas de linho, rejeitando as feitas de animais. Deixou o cabelo crescer e foi morar no templo. Os habitantes do templo ficaram admirados com ele, e Asclépio, tendo um dia declarado ao sacerdote que estava feliz em curar os doentes com Apolônio como testemunha (VA, I,8)

4. Apolônio e a intuição

Segundo (GALINDO et al, 2017, p. 280), se o tempo mensurável está contaminado pelo espaço, então: como operar com o tempo duração correlato da intuição? A saída de tal encruzilhada é encontrada na intuição que logra tratar o tempo em sua duração, sem deter--se exclusivamente em estados dados ou em binarismos baseados na espacialização. A intuição é um método, cujo elemento motor não se reduz à vontade inteligente nem a uma determinação instintiva. Ele também cita Deleuze, que diz: “Trata-se de operar uma gênese da intuição, isto é, de determinar a maneira pela qual a própria inteligência se converte e é convertida em intuição” (Deleuze apud GALINDO et al, 2017, p. 281).

Para *GALINDO et al*, compreender a maneira como essa gênese acontece é necessário porque não podemos simplesmente dizer, sem nada explicar, que a intuição é o salto que nos eleva às condições do dado, ou seja, ao monismo do real, pois esse salto abriria margem para diversos tipos de transcendência, de sorte que estaríamos num flerte perigoso com teologismos e suas revelações místicas diversas.

Em relação a intuição, Bertand Russell diz ser essa o mais direto momento de iluminação de um homem. Apesar de que, ele valoriza muito mais a intuição treinada, aquela que a pessoa por estudos racionais e complexos, consegue ver as tendências das coisas e, por uma lógica, acertar determinado fato ou acontecimento, ele não descarta a questão poética da intuição e, é aí, que entram os místicos, pois, eles buscam sempre algo mais além dos sentidos e da razão. Porém, do ponto de vista do misticismo, a intuição, mesmo que seja algo além dos sentidos e da realidade, é algo que precisa ser treinada. O místico precisa de muita prática para exercer tal iluminação, como: a prática do silêncio; saber silenciar a mente com práticas de meditação e outras técnicas.

O primeiro e mais direto resultado do momento de iluminação é a crença na possibilidade de uma forma de conhecimento que pode ser chamada de revelação, lucidez ou intuição, em contraste com os sentidos, a razão e a análise, considerados guias cegos que conduzem ao pântano da ilusão. A ideia de que existe uma realidade por trás do mundo das aparências, profundamente diferente dele, está intimamente relacionada a essa crença (RUSSELL, 2001, p. 39)

Na VA, narra-se que Apolônio praticou o silêncio por cinco anos ⁵²e, assim, ele disse conhecer as outras línguas, porque o silêncio fala mais do que palavras, fazia práticas de meditação, vivia uma vida aceta e contemplativa. Conhecia o espírito da natureza. – Isso se revela nas ‘passagens do cão raivoso e do leão domesticado – sendo assim, o mesmo era dotado de grande intuição e muitas vezes era chamado para avaliar algumas questões como na passagem da terra com um grande tesouro. As práticas de Apolônio, eram necessárias para a purificação de corpo e alma. A não violência, a compaixão e o desapego, desta forma o ego e o medo não afloravam, dando condições para a intuição mística.

[...] enquanto as vinte mil dracmas estavam em suas mãos, elas dependiam apenas dele, mas o campo obtido em troca estava exposto à geada, ao granizo e a outros eventos que estragam as colheitas. Mas, pouco depois, ele encontrou uma ânfora contendo três mil dárlicos perto da colmeia no pomar e obteve uma fruta abundante do olival. (VA, VI, 39)

Em uma outra passagem onde a intuição de Apolônio aflorou, trata-se de o mesmo, mesmo em uma cidade distante de Roma, ter intuído sobre a morte do imperador Domiciano, como se estivesse no local, narrando o fato. Como em um momento de sua vida, ele teria sido preso por este mesmo imperador devido às suas oposições à tirania, o mesmo narrou o fato com muita ênfase.

Isso estava acontecendo em Roma, mas ele estava sendo visto por Apolônio em Éfeso. Pois ele estava conversando no bosque perto do bosque de álamos ao meio-dia, quando os eventos no palácio estavam ocorrendo. A princípio, baixou a voz, como se estivesse assustado, depois continuou a explicar, embora lhe faltasse um pouco da clareza característica daqueles que, ao falar, se distraem com outra coisa. Depois, calou-se, como aqueles que perdem o fio da meada, lançou um olhar terrível para o chão e, avançando três ou quatro passos de sua plataforma, exclamou: ‘Golpeie o tirano, golpeie-o!’ - Não como alguém que desenha um reflexo da verdade em um espelho, mas como se a estivesse vendo e parecesse participar da ação (VA, VIII, 26)

5. Apolônio e a concepção do mal

De acordo com alguns dogmas religiosos, o homem vive em busca de uma realidade perfeita. Se há essa busca, deduz-se que o mundo concreto onde ele vive, é envolto de caos com dificuldades gritantes no percurso da vida, sendo assim, não se pode negar o mal, porém, buscar a harmonia em tudo – felicidade plena - e viver em paz perfeita, não se define em erro. Para o místico essa realidade perfeita é o encontro do seu Eu com Deus, um casamento perfeito, onde

⁵² Apolônio fez essa prática de cinco anos de silêncio porque ele seguia os critérios da escola de Pitágoras e essa era a primeira iniciação do homem ao adentar nessa escola.

nada mais é dado a ser ruim. Deste modo, pode-se falar de Shangri-Lá, paraíso fictício em um vale místico, escondido nas montanhas do Tibete, descrito no romance de 1933 “Horizonte Perdido” ou Agharta que no imaginário do budismo e do hinduísmo acha-se associada ao *axis mundi*, uma cidade sagrada localizada em uma quarta dimensão.

Dentro do misticismo, é pressuposto à força maior de que tudo tenha que mostrar certeza e beleza, pois pregam que toda Realidade é boa, assim prospectam uma idealização de um mundo superior e desejável. Em consequência, a natureza mística caracteriza que todo mal que existe no mundo é coagido à ilusão, assim muitas vezes como o bem pode ser coagido. Já para as pessoas, podem-se haver interferências quanto a esta informação, ao considerar nem todas as coisas como certas. A relatividade entre certo e errado nas ações humanas concebe uma grande questão moral do que é dito pelo místico ou o que é feito pelos humanos (RUSSELL *apud* JUNKES; DA CRUZ, 2021, p. 135)

No que concerne à questão de o mal ser uma ilusão no misticismo, Bertrand Russell, apesar de acreditar que o místico tenha esse pensamento, faz críticas a esse argumento, ele não defende que o mal é ilusório. O místico acredita que tudo vem do Todo Absoluto (Uno) e como este é criador e perfeito, nada de mal vem de lá, assim, o mal é uma ilusão, produto de nossas mentes. A crítica de Russell parte justamente dessa polêmica, pois, se há sofrimento e injustiça e tudo isso é ilusão, acha-se que o cósmico resolverá essa questão, dissolvendo-os em algum momento. Sendo assim, o místico pode achar desnecessário lutar e combater o mal. O senso de unidade do místico, está associado a uma sensação de paz infinita.

A última das doutrinas do misticismo que devemos considerar é a sua crença de que todo mal é mera aparência, uma ilusão produzida pelas divisões e oposições do intelecto analítico. O misticismo não sustenta que coisas como a crueldade, por exemplo, sejam boas, mas nega que sejam reais: pertencem àquele mundo inferior de fantasmas do qual a lucidez da visão nos libertará (RUSSEL, 2001, p. 40)

Ao se interpretar as narrativas de Filostrato sobre Apolônio, pode-se entender que, ele tem esse senso de unidade associada a uma sensação de paz infinita, porém é algo como: toda mudança parte de si mesmo, evoluindo o eu interior quebrando o ego, para logo após espalhar-se para todos. Apolônio não tinha o mal como ilusório, - convergia com Russell -, ele sabia de sua existência e suas consequências através da tirania dos imperadores, da fome, das doenças e das injustiças e contrário, a não lutar contra isso e esperar a solução do tipo o reino de Deus na terra, ele as combatia, usava o templo de Asclépio para promover curas, através de seus discursos filosóficos fez oposições a imperadores tiranos e salvou uma pessoa do enforcamento injusto, deu muitos conselhos a imperadores para praticarem a justiça entendendo que a ausência do bem era quem causava aquele mal instalado. Apesar de praticar todas essas coisas para combater o mal, Apolônio achava que o mal maior, era os cidadãos não conhecerem a natureza de Deus e do mundo.

[...] quando se aproximou e o cumprimentou, o rei falou com ele em grego e o convidou a celebrar o sacrifício com ele. Um cavalo branco, um legítimo cavalo nissiano, era o que ele estava preparando para sacrificar ao Sol, adornado com toucas como se fosse para uma procissão. E em resposta, disse-lhe: - ‘Celebre o sacrifício, rei, à sua maneira, e permita que eu o celebre à minha’. E, pegando um punhado de incenso, disse: - ‘Sol, envie-me a um lugar na Terra tão distante quanto pareça a você e a mim, para que eu possa conhecer os homens bons; mas quanto aos maus, talvez eu não os conheça, nem eles a mim.’ (VA, I, 32)

6. Considerações finais

Diante do que foi apresentado, vimos como Filóstrato projetou em seu Apolônio, com intenção ou não, características comuns de um místico da sua época e que podem ser perfeitamente alinhadas ao pensamento de Bertrand Russell, tais como:

- A noção de espaço-tempo de um místico, que para Russell, é uma característica de quase todos os metafísicos místicos, onde eles negam a realidade do tempo. Isso resulta da negação da divisão. Se tudo é um, a distinção entre passado e futuro deve ser ilusória;

- A conexão com a unidade. Essa crença na unidade, que é típica do misticismo, não admite oposição ou divisão quando o místico o conecta, neste momento, criador e criatura são uma coisa só;

- A intuição, que para Russell, é o primeiro e mais direto resultado do momento de iluminação. É a crença na possibilidade de uma forma de conhecimento que pode ser chamada de revelação, lucidez ou intuição.

- A questão da concepção do mal. Russell diz que, essa é a última das doutrinas do misticismo que devemos considerar. A sua crença de que todo mal é mera aparência, uma ilusão produzida pelas divisões e oposições do intelecto analítico. O misticismo não sustenta que coisas como a crueldade, por exemplo, sejam boas, mas nega que sejam reais: pertencem àquele mundo inferior de fantasmas do qual a lucidez da visão nos libertará.

Desta forma, pode-se imaginar, não só uma hagiografia de um homem divino, mas também, de um homem místico. Essas duas características hagiográficas se entrelaçam, mas existem diferenças sutis a serem analisadas.

Essa questão do misticismo também abre uma reflexão de como o autor Filóstrato, que era sofista, tinha um alinhamento poético com as filosofias de Pitágoras e Plotino e projetou essa poesia em seu personagem Apolônio de Tiana.

Bertrand Russell, em sua obra *A filosofia entre a religião e a ciência*, diz: entre a teologia e a ciência existe uma Terra de Ninguém, exposta aos ataques de ambos os campos:

essa Terra de Ninguém é a filosofia. Pode-se acrescentar nesse contexto, pela liberdade de pensamento em relação às limitações da teologia, o misticismo.

7. Referências bibliográficas

- CAPRA, Fritjof. *O tao da física: uma análise dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental*. Editora Presença, 1989.
- FILOSTRATO, Flavio. *A Vida de Apolônio de Tiana*. Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- GALINDO, Dolores et al. Intuição para Bergson e Deleuze: atravessamentos por devires da pesquisa em Psicologia. *Psicologia Escolar e Educacional*, v. 21, n. 2, p. 277-283, 2017.
- JUNKES, Jairo Demm; DA CRUZ, Brianna Elisabeth. Introdução ao debate entre misticismo, religião, filosofia e ciência pela perspectiva da ideologia e da opressão na obra de Bertrand Russell. *Profanações*, v. 8, p. 123-140, 2021.
- RUSSELL, Bertrand. *Misticismo y lógica*. Edhasa, 2001.
- RUSSEL, Bertrand. *A filosofia entre a religião e a ciência*. Universidade Falada, 2010.
- SÃO JOÃO, DA CRUZ. *A noite escura da alma*. Rio de Janeiro: Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, 1960.
- WILBER, Ken. *FÍSICA, MISTICISMO E O NOVO PARADIGMA HOLOGRÁFICO*. 1979.

CIÊNCIA DAS QUATRO CAUSAS EM ARISTÓTELES

Rosana Costa dos Santos⁵³

Resumo: O centro fundamental da interpretação metafísica em Aristóteles é entender como funciona o movimento de todas as coisas existentes na natureza. Logo, o título desta pesquisa é o estudo da Ciência das Quatro Causas em Aristóteles, sendo elas a formal, material, eficiente e final. A metodologia é de abordagem qualitativa, descritiva e bibliográfica. Para explicar sobre os procedimentos das causas, também analisaremos a mudança do ser como o movimento das coisas através do ato e potência. Se conhecermos as causas, conheceremos a ciência que está para a natureza do objeto. Para explicar os procedimentos das causas, também analisaremos a mudança do ser como o movimento das coisas através do ato e potência. Todo o movimento está limitado entre um estado inicial e um estado final, que evoca as mudanças de estado de seres determinados, ou seja, de sujeito para sujeito, ou de sujeito para a coisa. Até o momento, foi concluído que a investigação da ciência das causas visa conhecer a realidade do ser em busca da verdade.

Palavra-chave: Ciência; Quatro Causas; Movimento; Ato e potência.

Abstract: The fundamental center of Aristotle's Metaphysical interpretation is understanding how the movement of all things in nature works. Therefore, the title of this research is the study of Aristotle's Science of the Four Causes: formal, material, efficient, and final. The methodology is qualitative, descriptive, and bibliographical. To explain the procedures of causes, we will also analyze the change of being as the movement of things through act and potency. If we understand the causes, we will understand the science that relates to the nature of the object. To explain the procedures of causes, we will also analyze the change of being as the movement of things through act and potency. Everything movement is limited between an initial and a final state that evokes the changes in the state of determined beings, that is, from subject to subject, or from subject to thing. At the moment, it has been concluded that the investigation of the science of causes aims to understand the reality of being in search of truth.

⁵³Graduada em Arquivologia pela Universidade Federal da Bahia (2025) e em Filosofia pela Faculdade São Bento da Bahia (2014). E-mail: rosana.csantos.br@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-2879-8007>.

Keywords: Science. Four Causes. Movement. Act and Potency.

1 INTRODUÇÃO

A filosofia do ser para Aristóteles exprime a ciência das causas que investiga a essência das coisas. Na realidade, existem inúmeras causas, no entanto, esta pesquisa direciona a sua análise para o estudo dos quatro modos de ações em Aristóteles na prática. A ciência das causas é a ciência do conhecimento da verdade que está para a realidade das coisas. O caminho da ciência está em saber enquanto a praticidade é a ação. A ciência se diferencia da experiência analisando o princípio das causas e apresentando o sistema demonstrativo sobre o qual a finalidade está em si mesma.

Sobre a ciência, o conceito aristotélico implica uma hierarquia, ou seja, a diferença entre o que é considerado importante para um determinado fato. Na concepção dele, a ciência primeira é aquela que investiga os princípios da causalidade, por isso ele se torna a ciência mais elevada, que é a metafísica. A ciência segunda se ocupa da partícula, ou seja, a física. Outra diferença também colocada por Aristóteles é a ciência substancial que é “por si” na essência, e a ciência accidental que acontece por causas fortuitas relacionadas com a aparência na demonstração e na estrutura.

Baseada nesta linha hierárquica da ciência, então o norte da questão está em como compreender o estudo que analisa a Ciência das Quatro Causas em Aristóteles? Com base nessa análise, o objetivo geral está em explicar a Ciência das Quatro Causas em Aristóteles, seguido dos objetivos específicos que visa percorrer o feito pelo filósofo para chegar ao estudo desses quatro modos de causalidades que está em:

- a) compreender a atuação da potência e ato para o movimento do ser
- b) descrever a causa como princípio do movimento do ser
- c) identificar quais são ciência das quatro causas analisadas por Aristóteles

Logo, para Pellegrin (2010, p. 16) a origem do substantivo “causa” é o vocábulo grego *aitia*, que significa ser responsável por alguma coisa ou propriedade. Existem muitos estudos sobre a causalidade, contudo, Aristóteles desenvolveu, com mais ênfase, os quatro modos de ação da causa. Por isso, a filosofia da natureza, pelo qual tem certo princípio fora de si que age

(*Física*, II 1, 192 b 8). Como afirma o filósofo, nada é causa de si mesma, nada produz ação em si, mas produz tendo o outro como pressuposto. Sendo assim, como nada é causa de si, e para que o movimento do ser tenha efeito, então, alguma ação externa ocasionará para que aconteça a mudança do ser. Antes de prosseguirmos, trataremos na seção seguinte sobre a metodologia.

2 METODOLOGIA

Para a construção dos estudos sobre os quatro modos de causa com base em Aristóteles foram adotadas uma abordagem qualitativa, que segundo Prodanov e Freitas (2013), o pesquisador tem o contato direto com o ambiente e o objeto estudado pela sua natureza e essência.

Quanto ao nível de pesquisa, se caracteriza como uma pesquisa descritiva que, “visa a descrever as características de determinada população ou fenômeno ou o estabelecimento de relações entre variáveis, de acordo com Prodanov e Freitas (2013, p. 52)”. O que envolve é a análise visual do objeto ou fato estudado.

A metodologia é bibliográfica, segundo Gil (2002, p. 45) é feita a partir de outros materiais produzidos, em especial, no que tange sobre os estudos em Aristóteles. A pesquisa bibliográfica facilita a amplitude da extensão de outras fontes para o conhecimento de quem também está fazendo essa mesma pesquisa.

A metodologia bibliográfica consistiu na consulta da leitura corrente como as obras *Metafísica* e *Física* I e II. Aristóteles adota o método próprio de localização, tanto que o capítulo, ele denomina livro (exemplo: Livro I, Livro II, e assim por diante). Os capítulos, por assim dizer, são a seção ou coluna, podendo ser a identificada pelas letras “a” ou “b” e a linha (Nome da obra aristotélica, número do livro, número do capítulo, seguido da coluna, indicando a letra “a” ou “b”, e número da linha do parágrafo) referente a citação do filósofo.

Além da consulta a obra de Aristóteles, também teremos como base alguns autores que analisaram sobre a causalidade do ser ao mencioná-los em suas pesquisas. Assim como também foi acrescentada as informações do livro de referência informativa como “Vocabulário em Aristóteles”, de Pellegrin (2010), que possibilita a obtenção específica dos termos utilizados por ele.

3 A CAUSA COMO PRINCÍPIO DO MOVIMENTO DO SER

O centro fundamental da interpretação metafísica de Aristóteles é de entender como funciona o movimento das coisas da natureza, e assim como em saber quem é o princípio de todas as causalidades. “Todo o movimento está limitado entre um estado inicial e um estado final (Bréhier, 1977, p. 165)” que evoca as mudanças de estado de seres determinados, ou seja, de sujeito para sujeito.

O princípio da causalidade do movimento da potência para o ato ocorre em um determinado período do tempo e indica duas ocasiões diametralmente opostas. O movimento indica a ação de duas ocasiões diferentes do mesmo ser, que de certo modo agem em momentos diferentes passando de potência para o ato, ou a atualização do ser. O movimento é, evidente, um ato, mas um ato incompleto (*Metafísica* XI 9, 1066 a 19-20). O ser em potência não está em ato, mas tem a tendência de para ser em ato.

Como Aristóteles (2002) aponta, não existe o movimento da substância por não existir nada que seja contrária à substância, e nem dos relativos, às que existem, é somente por acidentes em ações fortuitas. Não existe movimento entre o movente e o movido, nem entre a geração e corrupção, nem a mudança da mudança e nem o movimento do movimento. O movimento ocorre em direção aos contrários de sujeito para o sujeito, ou intermediários, que muda antes de chegar para a finalidade da mudança e é contínua. Dessa maneira, a mudança do movimento inicia, partindo de algo em direção para alguma finalidade, e durante essa mudança não ocorre a transformação da matéria.

O movimento do ser sempre ocorre dentro das categorias do ser, pois, conforme diz Aristóteles (*Metafísica*, XI 9, 1065b 5), a mudança é em qualidade, quantidade e lugar por existir a contrariedade. Pellegrin (2010, p. 44) explica que “a mudança de movimento de qualidade é alteração, segundo a quantidade é o aumento ou a diminuição e de lugar é transporte ou translação”, a movimentação de algo, como veremos na explicação em Aristóteles a seguir:

Em todo movimento há o movente próximo, o objeto movido, o tempo no qual ocorre o movimento e, enfim, aquilo de que parte e a que tende o movimento. Ora, as formas, as afeições e o lugar que constituem os termos aos quais tendem os movimentos são imóveis, por exemplo, a ciência e o calor: de fato, o movimento não é o calor, mas o processo do movimento (*Metafísica* XI, 11, 1067b 7-12).

Segundo Aristóteles (2002), o movente é o motor que age, é o ser causador do movimento e o movido é aquele que sofre a ação durante o movimento do ser ao ser, ou seja, durante o movimento não ocorre a transformação da *matéria*. Toda mudança de movimento vem da mudança anterior ou de um objeto que está em repouso, o que a torna eterna. Como foi mencionado pelo filósofo, neste exemplo citado acima, o calor é tido como a substância que,

por sua vez, não é movido, então, o calor não é o movimento. O aquecimento é o que poderíamos dizer que é o movimento, segundo a ciência intuitiva.

Conforme Bernhardt (1973), o reconhecimento pela diferença na causalidade está no movimento da atuação do ser, entre o antes e o depois pelo período da mudança no tempo. O movimento é contínuo no tempo e a delimitação de suas partes permanece na *matéria* do ser. A continuidade do movimento em dois momentos do ser ocorre sem interrupção, como a *potência* movendo para o *ato*.

Bréhier (1977) complementa que o movimento caminha em sentido único, é simples e complexo. Se o movimento desenvolve uma direção simples, não é completo, pois se for assim, será desconsiderado o caminho inverso, mas que manifesta a unidade da intenção. Se o movimento é complexo, eis que deixa de ser simples, logo que o ser segue, sucessivamente, por diferentes direções. O movimento se define não pelo que é, mas pelo que se realiza na essência do ser. O movimento não é a substância, mas o atributo da substância.

A substância, para Pellegrin (2010, p. 49), pode ser traduzida por *ousía*, termo de origem grega, que “significa duas coisas diferentes como a *forma* e o composto da *forma* e *matéria* (Pellegrin, 2010, p. 60)”. A análise de uma substância composta resolve-a nesses dois elementos que são a *forma* e a *matéria*. Em alguma situação, a *matéria* pode se comportar como substância. A *matéria* é a capacidade de ser que se realiza através da *forma*. A *matéria* está para a *potência*, assim como a *forma* está para o *ato*, e a *potência* se movimenta para o *ato*. Para entendermos o processo para o início do movimento, estudaremos o ser da *potência* como o princípio da mudança.

3.1 Potência Como o Princípio Da Mudança

A *potência* do ser é o princípio da mudança que ocorre, vem antes de completar o movimento, ela deve ser primeira e é a causa para as conclusões do ser. Para Aristóteles (2002), a *potência* é o processo de movimento do ser que se encaminha para o oposto sem proceder do não-ser, cuja tendência para o *ato* inicia-se através de uma ação, ou mudança para uma finalidade, realização. Ou, mesmo que se tenha chegado a um fim, pode iniciar uma nova mudança que é a continuidade do ser para uma nova finalidade. O ser sempre está passando por uma atualização, que é o movimento e procede dentro de um intervalo de tempo. A *potência* do ser se encaminha para o *ato* da ação da causa que pode ser de deslocamento, crescimento e nascimento.

Para um princípio de transformação, existe algo que diferencia aquilo sobre o que ocorre a transformação por completo. Como também ocorre o processo de mudança imediata da matéria entre o não-ser para o ser pela transformação da estrutura. Se o ser que está em *potência* não for para ser em *ato* não terá sentido. De acordo com Pellegrin (2010, p. 49), “a *potência* como toda a forma de poder, de força e de capacidade, indica uma coisa ou uma função”. Nas palavras de Aristóteles:

Todas as potências conformes à mesma espécie são em certo sentido, princípios, e são ditas potência em relação àquela que é potência em sentido primário e que é princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra. De fato, existe uma potência de padecer a ação, que é, no próprio paciente, o princípio de mudança passiva por obra de outro ou de si mesmo enquanto outro; e existe uma potência que é a capacidade de não sofrer mudanças para pior, nem destruição pela ação de outro ou de si enquanto outro por obra de um princípio de mudança. Em todas essas definições está contida a noção de potência em sentido originário (Metafísica IX 1, 1046 a 12-18).

O ser inicia o processo e age tanto como o motor que move, aquele que exerce a ação, assim como o objeto que sofre a ação. Podemos dizer que o ser, de certa forma, é parcialmente passivo e ativo, dado que, ao mesmo tempo em que o ser tenha concluído do processo do movimento de atualização, o ser está apto a iniciar uma nova mudança. Quando o ser finaliza esse processo de movimento, ele retorna para o início, voltando a ser *potência*. Aristóteles (2002) levanta um estudo feito por outros pensadores sobre o conceito de *potência*, que o ser será como *potência* somente no momento que está atuando, enquanto estiver parado ele deixa de ser *potência*.

Contudo, o filósofo desconsidera que o ser deixa de ser *potência*, mesmo quando não está atuando, como o exemplo, que consta no nono livro da *Metafísica*, quando trata do construtor que não está construindo no momento, mas não significa dizer que ele cessou de ter a habilidade para construir (3, 1046 b 35). Entretanto, quando ele está privado de *potência*, pode-se afirmar que o *ser* está impedido de atualização. Quando isso acontece estamos, afirmamos que o ser é incapaz de se atualizar, ou seja, deve haver algo de errado para sua ação. Se isso ocorresse, o ser que estaria parado e não conseguiria se movimentar: a *potência* que não passa para o *ato*. Todavia, o mesmo ser que está para a *potência* pode atualizar-se para ser um ser em uma função diferente do que ele era antes.

O pensamento para Aristóteles (2002) não é *potência* por não ser objeto e nem pessoa, ou seja, não é algo que chamamos de *matéria*. O pensamento é uno, de sorte que se a *matéria* também é uma somente viria a ser em *ato* aquilo cuja *matéria* existia em *potência* (*Metafísica* I, 1, 1069 a, 32-34, 1048 b, 1-6). Os objetos do pensamento assim como os desejos são os fatores

que não existem e, portanto, não estão em movimento e não são *matéria*. São objetos, digamos a *matéria*, que estão por se projetarem e estão em *potência*, mas nunca em *ato*. A *potência* do ser movimenta para o *ato*, e alcança seu pleno exercício numa *matéria* perfeitamente apropriada como veremos, a seguir, a realização do ser.

3.2 Ato como a realização plena do Ser

Assim, afirmou Aristóteles (2002) que *ato* é a essência do ser quando chega ao seu estado final do movimento do ser para o ser, ou da transformação do não-ser para o ser, sendo que o ser cumpriu o estado da mudança. O *ato* é aquele que se define em oposição a *potência*, quando deixa de ser *potência* para ser em *ato*, é aquele que está sendo realizado no momento. O ser que se diz que é *ato*, é porque ele é, ou porque ele existe. Segundo ele, o *ser* está em *ato* quando o objetivo final foi alcançado, concluído, é o estado mais elevado do ser em sua completude, de sua realização.

Todas as substâncias sensíveis que apresentam *matéria* na *forma* têm uma mescla de *potência*, dessa maneira podemos dizer que o *ser* está para o *ato*. Para a substância suprassensível, é a substância que não tem *matéria*, não vem a ser o *ato*, pois o ser é o *ato* desprovido de potencialidade, ou seja, *ato puro*, o *ato* que vem antes da *potência*, que fundamenta a *potência*. Para Aristóteles, o ser que é a substância suprassensível, que é apenas o *ato* é o estado mais elevado do ser em sua completude realização.

O termo ato, que se liga estreitamente ao termo enteléquia, mesmo que se estenda a outros casos, deriva, sobretudo, dos movimentos: parece que o ato é, principalmente, o movimento. Por essa razão não se atribui o movimento às coisas que não existem, mas se lhes atribui os outros predicados: por exemplo, pode-se dizer que as coisas que não existem são pensáveis e desejáveis, mas que não estão em movimento. E isso porque, mesmo não sendo em ato, deveriam ser em ato. De fato, entre as coisas que não são, algumas são em potência, mas não existem de fato porque não são em ato (*Metafísica IX, 3, 1047 a 30-34, 1047b 1-3.*)

O termo *enteléquia*, como Aristóteles (2002) denomina, também que o ser associado a realização, ao fato consumado, acontecimentos do ser que foram definidos até o momento. Para o pensamento e o desejo, como foi exemplificado no tópico anterior – *Potência como Princípio da Mudança* – não é tido como *potência* e nem em *ato*, e não está em movimento. O pensamento poderia ser considerado como *ato*, pois são através dessas ações abstratas que se inicia a ação, para uma projeção do que fazer, ou atuar. O *ato* é a presença do ser, não necessariamente como *potência*, pois o ser, por exemplo, que é saudável, o oposto é a doença. Todo o ser que está em *potência*, tem a tendência para mudar para o *ato*.

Pois não é necessário buscar definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia. E o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualidade de ato e ao segundo a de potência (*Metafísica IX*, 6, 1048 a 35-36; 1048 b).

Aristóteles (2002) reitera sobre a complexidade da abstração para explicar o movimento de *ato* e *potência*, sendo que, nem sempre teremos a resposta para explicar a origem das causalidades. Às vezes, será necessária a compreensão do ser através da percepção do imaginário que nem sempre será totalmente definido. O ser apresenta muitos significados, porém, com um significado determinado para unicidade do movimento do ser, que está ao mesmo tempo entrelaçada com o movimento da *potência* que passa para o *ato* e novamente se movimenta.

O *ato* e a *potência* não estão separados, mas estão associados, algo pode existir em *potência*, que não está privado de ser para *ato*. Como também uma ação do ser não chegou a um fim, mas que chegou à metade do caminho para continuar o movimento, como todo o movimento que está se completando. Analisaremos na seção a seguir quais são as ciências das quatro causas e como elas se comportam em busca do “porquê” das coisas.

4 A CIÊNCIA DAS QUATRO CAUSAS EM ARISTÓTELES

Aristóteles define a ciência que busca discernir as partes implícitas na descrição genérica, e para a explicação mais completa sobre o que é aquela coisa (*Física I* 1, 184 b 10-2). Conforme Berti (1998), a ciência está para conhecer o “porquê” das coisas da verdadeira necessidade, pois o seu efeito depende da existência da causa. Através desta demonstração será assegurada que o conhecimento constitui a ciência e pode ser entendida como a razão que define a realidade e a necessidade para as conclusões. Se conhecermos as causas, então conheceremos a ciência. Neste estudo aristotélico sobre a causalidade, serão divididos em quatro para a maior compreensão como a causa formal, que será visto a seguir, material, eficiente e final.

4.1 A Causa Formal

Esta subseção será abordada sobre a causa formal e que Bernhardt (1973) a define a partir da noção de *forma* aristotélica “como estrutura da substância, como determinação

essencial e unificadora do ser, é o elemento, é o elemento inteligível do composto (Bernhardt, 1973, p. 142)”. Com frequência a *forma* está associada à substância, daí também que podemos confirmar a verdade substancial por terem as mesmas características.

Pellegrin (2010) explica que a *forma* para o contexto aristotélico, apresenta muitos significados. Ora, por um lado, esse vocábulo possui a origem grega no termo *morphé* para o termo mais amplo, e, por outro lado, se origina do termo *eidos*, que seria mais adequado para a realidade formal, revelando o que está por trás do ser visível, o que constituindo a verdadeira essência. Portanto, se a sua definição for pelo *eidos*, que significa ver, revela o que vai além da aparência, a verdadeira natureza do ser.

Uma das definições da *forma* é o belo, agradável e harmonioso. Se a *forma* for definida conforme os aspectos externos, será baseada na aparência como o “belo” e “agradável”. A *forma* aristotélica apresenta a intenção de revelar o invisível através do que é observado na *matéria*, ou em algo exterior, e esse algo que está por trás a ser desvendado é a “verdadeira natureza do ser da coisa (Pellegrin, 2010, p. 32)”. A *forma* é natureza mais do que *matéria*, pois a essência da coisa é encontrada na definição do ser (*Física* II 1, 193 b 6). Conforme Bréhier (1977), a essência ou *forma* é um ato por excelência por ser algo pertencente ‘a coisa’ e por explicar a propriedade em decorrência dela. O ser em *potência* que está para ser em *ato* é a *forma* pelo princípio de organização da coisa unida com a *matéria* para informar.

A substância indica muitos significados que “vai da *matéria* à essência e ao indivíduo concreto (Reale, 2002, p. 93)”. A *forma* age como a causa primeira do ser e todas as características dadas da *forma* é a da própria substância. A *forma* é um ser que não se predica do outro, a *forma* inserida na *matéria* informa o que é a *forma*. A *forma* é a unidade pela qual o *ato* do intelecto é indivisível e determinado, e não está separado da substância. Veremos na citação abaixo a semelhança entre o ser sensível e o ser suprassensível para compreender a *forma*:

Em primeiro lugar, eles, tentando apreender as causas dos seres sensíveis, introduziu entidades suprassensíveis em número igual aos sensíveis: como alguém, querendo contar os objetos, considerasse não poder fazê-lo por serem os objetos muito pouco numerosos, e, ao invés, considerasse poder contá-los depois de ter aumentado seu número. As Formas, de fato, são em número praticamente igual – ou pelo menos não inferior – aos objetos dos quais esses filósofos, com a intenção de buscar suas causas, partiram para chegar a elas. Com efeito, para cada coisa individual existe uma entidade com o mesmo nome; e isso vale tanto para as substâncias como para todas as outras coisas cuja multiplicidade é redutível à unidade: tanto no âmbito das coisas terrenas, quanto no âmbito das coisas eternas (*Metafísica* I, 9, 990 b, 1-8).

Nesta citação, Aristóteles refere-se ao ser da *forma* inserido na *matéria* para dizer sobre o que é aquela coisa. A *forma* será capaz de caracterizar e definir sobre o que existe em comum

entre as substâncias sensíveis e a suprassensíveis. Sendo que a substância é a própria *forma*, então ela exprime que existe essa substância. O ser sensível somente pela *matéria* seria insuficiente para explicar sobre o que é aquela coisa. Então, ele atribui ao ser sensível as características dos seres suprassensíveis que é composta de *ato puro* para defini-lo. Quanto ao objeto, Aristóteles considera que precisaria de algum recurso adequado para saber a sua quantidade existente, sendo ainda se fosse contado não seria possível saber a quantidade.

A *causa formal* está para o valor atribuído, o princípio determinante e a natureza íntima de cada coisa física. Um princípio de causalidade define que algo deverá ser exatamente aquela determinada coisa e não outra, e será a condição principal da existência das coisas. A fórmula ou a essência das coisas que o objeto apresenta são as partes de um todo que forma a essência. Aristóteles atribui à semelhança o número entre as *formas* em geral para explicar sobre o que é o objeto e as causalidades do gênero. Como a unidade se opõe a multiplicidade, a *forma* tem em si a causa da própria da continuidade do ser. A *forma* é tida como a unidade porque, além de ser a própria unidade, dá a unidade a *matéria* que transmite a informação. A *forma* é unidade enquanto ela é contínua ou enquanto ela é um todo. A complexidade do ser em várias *formas* se reduz a unicidade.

A *forma* vem antes de tudo e pode ser igual ou superior a coisa. Em alguns momentos, a *forma* é a combinação da *matéria*, e em outras a *forma* é apenas a *forma pura*, é *forma* desprovida de materialidade. A *forma* na presença da *matéria* apresenta um processamento de *ato* e *potência*. Para toda a *forma* que apresenta *matéria* tem como mescla a *potência*. Contudo, se a *forma* não apresentar qualquer que seja algum tipo de *matéria*, será apenas *forma pura*, sem a materialidade e de qualquer potencialidade. A *forma* sem a *matéria* será, simplesmente, como o *ato*, ou seja, *ato puro*.

Um exemplo para explicar como funciona a *forma*, diferenciando da *matéria* é a seguinte: Joãozinho é uma criança que, anos depois, cresceu, se desenvolveu e tornou-se uma pessoa adulta, passou a ser o senhor João. Vemos a fase de crescimento do senhor João. A mudança do ‘ser’ ocorreu sobre a *matéria*, pois João é o mesmo nestes dois momentos. A *matéria* mudou, contudo, a *forma* permaneceu sendo a mesma. Quando dizemos que ‘Joãozinho é uma criança’, o João é o ser (*matéria*) que foi mudado.

Quando dizemos a ‘criança’, nos referimos à essência que caracteriza o ser que nunca muda, da mesma maneira quando dizemos sobre o homem. O João adulto é o mesmo João quando era criança, mas quando se refere a palavra ‘homem’, não necessariamente, será a mesma pessoa. Até o momento foi visto o exemplo do que é e como funciona a *causa formal*

assim como também foi visto uma parte do que seja a *causa material*, sendo que esses dois elementos estão ligados uma à outra. Agora passaremos para a definição, com mais detalhes, o que é a *causa material* que está para a construção do ser.

4.2 A Causa Material

Na concepção de Pellegrin (2010, p. 43) “o termo *matéria* vem de origem grega *hýle*, que significa madeira apta para a construção”. A *causa material* corresponde à receptividade da *matéria* e é aquilo de que é feito tal coisa. A natureza da *forma* determina o ser em dualidade mais visível com a *matéria* que, conforme a apropriação lhe é conveniente organizar. Para Bréhier (1977) a *matéria* é o conjunto de condições que devem ser realizadas para receber a *forma*.

Para Bernhardt (1973) a *matéria* é a potência referente a *forma*, e também referente a indeterminação que somente é absoluta no grau mais baixo se for para a *matéria primeira*⁵⁴ como o fogo, o ar, a água e a terra que está no modo mais abstrato como o quente, o frio, o seco e o úmido. A *matéria primeira* é a *matéria* pela qual a estrutura do ser não desgasta com o passar do tempo e possuem movimentos eternos na natureza.

Aristóteles (2009) exemplifica a *causa material* como as letras para as sílabas, o *material* para os objetos fabricados, as partes para a totalidade como a causa como a questão: “Isso é feito de quê?” A natureza essencial da coisa quando não está inserida na *forma* é a *matéria*. Na citação abaixo, Aristóteles (2002) explica o que é a *matéria*:

Todas as substâncias sensíveis têm matéria. E substância é o substrato, o qual, em certo sentido, significa a matéria (chamo matéria o que não é algo determinado em ato, mas algo determinado só em potência). [...] É evidente que também a matéria é substância. De fato, em todas as mudanças que ocorrem entre os opostos há algo que serve de substrato as mudanças. Por exemplo, nas mudanças de lugar há algo que agora está aqui e depois alhures; nas mudanças por crescimento há algo que agora tem determinada grandeza e depois se torna menor ou maior; nas mudanças por alteração há algo que agora é sadio e em seguida enfermo (Metafísica VIII, 1, 1042a 33-36).

A *matéria* como causa organizadora do ser possibilita a unidade da *forma*. Todas as substâncias que apresentam *matéria* na *forma* estão sujeitas a mudança dos seres sensíveis. Pellegrin (2010) diz que a *matéria* como substrato, que forma a parte essencial do ser, ordena a multiplicidade do ser como suporte único do sujeito para os predicados. O próprio Aristóteles (2002) confirma que a *matéria* é a substância por possuir as mesmas características que a

⁵⁴BERNHARDT, Jean. *Aristóteles*. In: CHÂTELET, Francois (org). *História da Filosofia*. Trad. Maria José de Almeida. 2.d. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p.142.

substância. Porém, na ausência da *forma* sobra somente a *matéria* da coisa, que seria a *potência pura* e não tem referência a nada real.

Toda a mudança acontece em direção ao seu oposto. Nesta citação, Aristóteles (2002) refere a mudança da *matéria* quanto ao movimento que está para as *categorias*, que muda conforme as suas características, e não, nesta situação, para a transformação do ser. Sobre as mudanças nas *categorias* as mudanças ocorrem em quantidade, qualidade e lugar. A mudança de lugar é o deslocamento realizado pelo ser de um ponto a outro em um determinado intervalo de tempo. O lugar poderia ser traduzido por espaço e é o limite do corpo envolvente no local onde ele toca o corpo envolvido.

A quantidade da *matéria* é o que se diz ao que é indivisível em partes imanentes e das quais cada parte é algo uno e determinado. Chama-se grandeza o que é divisível em partes não contínuas, podendo alterar quanto a sua dimensão. A qualidade da *matéria* significa a diferença dos corpos que se alteram quando mudam, e está para caracterização da natureza do ser. Aristóteles exemplifica quanto a saúde podendo adoecer. Até o momento foi analisado os três exemplos da mudança do ser quanto às características, e não quanto à mudança do ser. A substância, nesse sentido, seria aquela que permanece inalterável quanto a sua estrutura e às características. No entanto, em alguns momentos Aristóteles (2002) considera a possibilidade de a substância ser matéria:

Portanto, para quem considera do ponto de vista, segue-se que substância é a matéria. Mas isso é impossível; pois as características da substância são, sobretudo, o fato de ser separável e de ser algo determinado: por isso a forma e o composto de matéria e forma parecem ser mais substância do que a matéria (Metafísica VII, 3, 1029 a 27-35).

Aristóteles (2002), mediante a sua reflexão ele afirma que a substância é a *matéria* quando ela está unida a *forma* como algo determinado e o ser separado (analisado separadamente sobre a *matéria* e a *forma*). Segundo Jean Bernhardt, a *forma* e a *matéria* distinguem-se em relação à hierarquia, quanto a si mesmo entre o mais determinado que o outro, entre o mais perfeito que o outro e quanto a escala do ser. Toda a *matéria* é substância, mas nem toda a substância é *matéria*, e nesta lógica de Aristóteles considera que a *matéria* possui pelo menos um título que seja a substância. No sentido muito insuficiente a *matéria* é a substância, mas, de alguma maneira, a *matéria* tem algumas características da substância. O que faz a *matéria* ser uma coisa determinada? Se a *matéria* é indeterminada, então a *forma* determina a *matéria*.

E dado que a coisa deve ser dada e existir previamente, é evidente que se investiga por que a matéria é uma coisa determinada. Por exemplo, este material é uma casa:

Por quê? Porque está presente nele a essência da casa. E se pesquisará do seguinte modo: por que esta coisa determinada é homem? Ou: por que este corpo tem estas características? Portanto, na pesquisa do porquê busca-se a causa da matéria, isto é, a forma pela qual a matéria é algo determinado: e está é, justamente, a substância (Metafísica VII, 17, 1041 b 5-9).

Aristóteles (2002) investiga a origem da causalidade *material* presente em cada coisa. Se uma coisa é determinada é porque apresenta a *forma* particular que caracteriza e por ser algo da natureza. Na citação estão três exemplos dos problemas da causalidade – a casa, a forma e o corpo – cujo questionamento levantado está na essência que responde estando em si mesma, caracterizando a *matéria* na *forma*. As características da casa, ou a do homem são referentes sobre os aspectos aparentes definindo na *categoria* a qualidade do ser que determina a *matéria*, e este por ser inserida na *forma*. O ‘porquê’ indica a origem da construção, a causa que é a substância.

A mudança da matéria na substância ocorre de maneira descontínua e imediata do não-ser para o ser, ou o contrário, do ser para o não-ser, quando a substância vem a surgir, ou se ela existe, tende a desaparecer. Não existe o movimento da substância, logo, o contrário seria a inexistência da substância. Todo o movimento muda em direção ao seu contrário. O movimento do ser se move para uma finalidade, ou intermediários, que é o movimento que muda antes de concluir o movimento.

Toda mudança de movimento, do ato e potência, acontece dentro das *categorias* do ser que atribui característica a uma coisa como qualidade, quantidade e lugar, sendo que a matéria não é alterada. Existem três gêneros de substância, duas são de natureza sensível – corruptível e incorruptível – e a outra é a substância suprassensível, que é a imóvel, ou seja, a que move sem que ela seja movida e é a primeira causa do ser.

O ser sensível corruptível sofre todos os tipos de mudança como de qualidade, quantidade, lugar, geração e corrupção. A *matéria* presente na *forma* tende a se deteriorar. Se alguma coisa existe na natureza, existe por causa de alguma ação externa a ele, pois nada surge do nada. O homem é gerado por outro homem e a cadeira é construída pelo homem.

A natureza do ser sensível e incorruptível é aquele que, apesar de apresentar a *matéria* na substância, não se corrompe. O ser movimenta eternamente sem que haja alteração, aumento e diminuição da *matéria*, e nem é passível de nascer ou de morte. A mudança do ser que ocorre será apenas de lugar, de um local para o outro passando de *potência* para o *ato*. A *forma*, enquanto realizada, é chamada *ato*. A *matéria*, enquanto se dispõe para receber a *forma*, é

chamada de *potência*. O movimento é o *ato* incompleto do ser que existe em *potência* que não está para os seres sensíveis e incorruptíveis.

E nem mesmo o movimento eterno, se existe movimento eterno, é em *potência*. E se existe algo eternamente movido, nem mesmo este pode ser movido segundo a *potência*, mas só de um lugar ao outro. E nada impede que exista uma matéria própria desse tipo de movimento. Por isso, o sol, os astros e todo o céu são sempre em *ato*: e não se deve temer que eles em certo momento se detenham, como temem os físicos. Eles também não se cansam de cumprir seu curso, porque seu movimento não é, como o das coisas corruptíveis, ligado com a *potência* dos contrários, o que tornaria fatigante a continuidade do movimento. E a causa dessa fadiga está no fato de que a substância das coisas corruptíveis é matéria e *potência* e não *ato* (Metafísica IX, 8, 1050 b 20-30).

Aristóteles faz referência ao movimento dos seres sensíveis e incorruptíveis, que se movem na natureza mudando de um lugar para o outro. Para o movimento eterno não haverá *potência*, pois, apesar de possuir *matéria*, ela não se deteriora, não sofre alteração e nem se corrompe. A única mudança que ocorre na *matéria* é de lugar. Desse modo, a *matéria* própria é *matéria primeira* presente na substância e se movimentam, constantemente, na natureza sem se cansarem, ao exemplo do sol, água, terra, ar, entre outros.

Vimos a definição da *causa material* como algo indeterminado, sob o qual, a *forma* é quem determina o ser. As duas primeiras causas – *formal* e *material* – são internas, ou seja, que estão em si. Contudo, veremos na próxima subseção que existe a ação da causalidade que é externa ao ser como a *causa eficiente*.

4.3 A Causa Eficiente

Para Reale (2002, p. 54) “a causa eficiente ou motora é aquilo que provém da mudança e do movimento” da coisa e está para a ação externa. Das quatro causas, a *eficiente* é externa. Enquanto a *causa formal*, *material* e *final* é provocada pela ação do próprio ser que, a *causa eficiente* do ser sofre a ação externa distinta da coisa. Sobre a mudança do ser, conforme as colocações de Aristóteles (2002), existe uma diferenciação quanto ao movimento e quanto à substância. Sobre a mudança de movimento não ocorre transformação da substância, a mudança sobrevem entre as *categorias* de lugar, quantidade e qualidade, como foi mencionado na subseção anterior, pois a matéria não altera. E na mudança da substância que não é a mudança de movimento, porém de transformação da *matéria* como a geração e corrupção, vai do não-ser ao ser (geração) ou, ao contrário, ser ao não-ser (corrupção).

A mudança do ser como a geração e a corrupção muda conforme a estrutura da substância. Um exemplo a ser citado é de um ser humano que provém de um ser humano, ou a

cama que foi construída por uma pessoa. Se algo existe, algo externo a ele foi a causa para a existência desse algo. O processo de geração e corrupção não se dá pela alteração de seus componentes e nem por separação. Neste caso, a mudança é a totalidade da transformação. Os fatores externos agem atuando no ser causando a mudança.

E dado que não só os elementos intrínsecos às coisas são causas, mas também alguns fatores externos às coisas como, por exemplo, o movente, é claro que é preciso distinguir o princípio e elemento e ter presente que ambos são causa, e também deve-se distinguir o princípio em intrínseco e extrínseco e que o que produz o movimento ou a inércia é um princípio e uma substância. Portanto, os elementos analogicamente entendidos são três, enquanto as causas e princípios são causas. Todavia, estes são concretamente diferentes nas diferentes coisas, e também a causa motora próxima é diferente nas diferentes coisas. Por exemplo: no que tange à saúde, enfermidade e corpo, a causa motora é a arte médica; no que concerne à forma da casa, a este material desordenado e a estes tijolos, a causa motora é a arte de edificar (Metafísica XII, 4, 1070 b, 21-29).

Nesta citação, Aristóteles (2002) refere ao princípio e elemento como o motor que age no ser como fatores externos da mudança da causalidade. Os elementos intrínsecos são responsáveis pelas causas internas – *formal, material e final* – inerentes do ser, e o extrínseco, algo que está fora dele e também atua sobre o ser, é o motor que move e esse motor é a substância. O princípio extrínseco pode ser tanto o *motor móvel* capaz de mover e ser movido como o *Motor Imóvel* responsável pelo primeiro movimento da causalidade. O *Primeiro Movente* move sem que ele seja movido, ou a inércia (que não se move) do princípio da substância primeira. O elemento é a demonstração do primeiro componente e indivisível em outra espécie, não pertencente às espécies diferentes.

Os três elementos da causalidade – *formal, material e final* – são características próprias da coisa. A causa e os princípios da causa que estão além dessas três é a *causa eficiente* que tem uma ação diferente em diferentes momentos. Aristóteles (2002) exemplifica que a ação dos momentos da *causa eficiente* para a saúde na enfermidade do corpo é diferente da *causa formal* e *material* para a construção da casa. Haverá uma força externa que produzirá a mudança. Dessa maneira, segundo ele, “nada se move por acaso e sempre tem uma causa (Metafísica XII, 6, 1071 b 35)” e essa causa é a *causa motriz*. Logo, poderá tanto haver uma força inerente como extrínseco ao ser que serão os responsáveis pela mudança.

Existem dois motores, sendo que um será o primeiro e o outro o segundo. O motor primeiro é o *Motor Imóvel* que move sem que ele seja movido, e o outro é o motor segundo que move e é movido pelo outro motor. Esses dois motores serão responsáveis por atuarem, constantemente, na natureza causando o movimento. Até aqui vimos a definição da *causa*

eficiente, uma causa externa responsável pela mudança do ser. A *causa eficiente* age por uma realização que está para a *causa final* como veremos na próxima subseção.

4.4 A Causa Final

Aristóteles define a *causa final* como a busca da razão última da coisa natural que “*há em vista algo* (Física II 8, 199 a 7)”. Para atender a necessidade do cumprimento da função, então um órgão equivalente ao ser como uma parte ou uma totalidade, por possuir uma determinada estrutura e propriedade para a finalidade do objeto como um componente elementar. Para Pellegrin (2010), a finalidade pode ser a consequência e a realização plena do universo, não sendo originária nem por acidente e nem por acaso.

A realização completa é o fim de todas as ações da causalidade que são e vêm a ser por natureza, e a *causa final* não será possível nem por coincidência e nem espontaneamente. Tudo se faz em vista de algo conforme a natureza. Aristóteles (2009) evidencia que até, mesmo para a existência das plantas, surge algo que é conveniente para o acabamento como as folhas que protegem os frutos (Física II 8, 199 a 20). Abaixo, como pode ser visto, a última causa não pode haver o infinito.

Ademais, o objetivo é um fim, e o fim é o que não existe em vista de outra coisa, mas aquilo em vista de que todas as outras coisas existem; de modo que, se existe um termo último desse tipo, não pode existir um processo ao infinito. Se, ao contrário, não existe último desse tipo, não pode existir a causa final. Mas os que defendem o processo ao infinito não se dão conta de suprimir a realidade do bem. Entretanto, ninguém começaria nada se não fosse para chegar a um termo. E tampouco haveria inteligência nas ações que não têm um fim; e este é um termo, porque o fim é, justamente, um termo (Metafísica II, 2, 994 a, 9-16).

Um fim, que também é uma causa determinada, visa algo, ou alguma finalidade. Como Pellegrin (2010) assevera, o infinito é um problema físico e pertence a quantidade de movimento que não apresenta uma finalidade, uma realização. A finalidade visa para a causalidade necessária, em vista de um objetivo. Portanto, não existe infinidade para a *causa final* do bem supremo. A inteligência do ser está para a finalidade da razão do sentido do ser que é o termo. O fim da ação é o processo em fase terminal da atualização, da intenção sendo concluída. Será a realização do ser, sendo que toda a ação se torna o exercício para a perfeição. Será o propósito das ações e para ser o bem supremo e a sua razão que lhe é proposta.

Ide (1995) explica que através das quatro causas podemos definir uma coisa como ele exemplifica um caldeirão é um grande recipiente metálico no qual serve para aquecer e cozinhar: “Recipiente é mais *forma* e a diferença (como uma noção mais particular, mais

determinada), enquanto metálico, ou seja, o *material* é a *matéria* (Ide, 1995. p. 192).” O ser humano é o construtor do recipiente, a *causa eficiente*. A finalidade do recipiente está para aquecer e cozinhar.

Reale (2002) explica que quando vemos um objeto e queremos saber o ‘por quê’ existe aquele objeto e qual a sua utilidade, perguntamos: “Para que serve?”, “Onde usarei isso?” (Metafísica II, 2, 994 a, 9-16)”. Pelo o qual a que se destina a resposta está para a *causa final*. Até aqui vimos a última definição da finalidade da causa como as outras três definições da ciência das causas – *formal*, *material* e *eficiente* – em Aristóteles e como elas atuam sobre o ser. Agora partiremos para as considerações finais desta pesquisa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até o momento foi analisado que a investigação da ciência das causas a partir de Aristóteles, que está para conhecer a realidade do ser para a busca da verdade. A ciência visa uma explicação mais completa e mais detalhada do ser através do “porquê” das coisas. Dessa forma, em que consiste encontrar a verdade? A qualidade pela qual a essência do ser é pelo modo da substância. Foi visto que, a ciência das causas divide em quatro causas fundamentais como também diz sobre a razão e a origem do ser.

Entre as quatro causas analisadas pelo filósofo, uma é a *formal*, que age como determinação essencial e unificadora do ser revelando sobre o ser além dos aspectos visíveis, ou seja, revela o invisível. A *forma ato* do intelecto é indivisível e determinado. A *forma* é natureza mais do que a *matéria*, por determinar o ser. A substância é a própria *forma*, pois ela exprime o que existe na substância. A *forma* é a unidade na causa da própria continuidade, ou como o todo. A complexidade do ser em várias *formas* se reduz a unicidade. A *forma pura*, por não possuir *matéria*, não sofre mudança. A *forma* inserida na *matéria* está sujeita a mudança que passa da *potência* para o *ato*.

A outra causa é a *material*, que significa a madeira apta para a construção. Segundo Aristóteles, a *matéria* é referente a aquilo de que é feito a tal coisa, e o conjunto de condições prontas para receber a *forma*. A *matéria* é *potência* em referência a *forma* e referente a indeterminação do ser sendo absoluto em um grau menor para a *matéria primeira* como o fogo, o ar, a água e a terra, pois a sua *matéria* não se deteriora com o passar do tempo e possui na natureza movimentos eternos. A substância será *matéria* no sentido muito insuficiente, pois a *matéria* é determinada através da *forma*. A *matéria* serve para construir alguma coisa.

A terceira causa analisada é a *eficiente*, provinda da mudança e do movimento, e que está para ação externa, a ação distinta da coisa. Sobre a mudança existe a diferenciação quanto ao movimento e quanto a substância. Na mudança de movimento não ocorre à mudança de substância, por não existir algo que seja contrária a ela. A mudança de movimento ocorre entre as *categorias* de lugar, de quantidade e de qualidade, que vai de ser a ser (ou a se tornar) sem transformar a *matéria*. Entretanto, quando ocorre a mudança da substância, temos a transformação imediata da *matéria* do não-ser para ser – geração – e o ser para o não-ser – corrupção, logo, o ser vem a surgir ou desaparecer. A transformação da *matéria* muda conforme a estrutura do ser como a criança que é concebida, por exemplo, antes disso, ela não existia.

A quarta análise é a *causa final*, como a busca da razão última do ser que corresponde ao que está em vista de quê. A consequência e a realização do ser que atende a necessidade para cumprir a ação de uma determinada estrutura e uma determinada propriedade. A *causa final* não pode ser de origem accidental e nem espontânea. A realização plena é a que conclui o curso da natureza. Toda a causa visa uma finalidade, portanto, o infinito não pertence para essa causalidade por apresentar um problema físico a quantidade da natureza. O fim está para o término da atualização da *potência*. O fim último está para o alcance efetivo do ser.

Foi visto que a mudança do ser se direciona da *potência* para o *ato*. Todo o movimento é de mudança, contudo, nem toda mudança é de movimento, se considerarmos sobre a mudança da substância, pelo qual ocorre a transformação da *matéria*, podendo surgir como a geração ou do desaparecimento como a corrupção. Não há *potência* para o movimento eterno, por, justamente, não existir o ‘quando’ se iniciou o movimento, pois o *ser* está sempre em ato. Os dois seres sensíveis (corruptível e incorruptível), não podem ser comparados quanto à possibilidade da matéria, pois são de naturezas distintas, ou seja, um se destrói (corruptível), que está sempre em *potência*; a outra (incorruptível) nunca está em *potência*. Nesse sentido, os corpos celestes não fazem parte da geração e nem da corrupção, pois eles estão sempre ativos e a sua origem não se destrói jamais.

Foram vistos, anteriormente, os dois gêneros dos seres sensíveis, sendo um não pertencente ao princípio da natureza a causalidade do primeiro movimento. O movimento não é capaz por si mesmo de sustentar essa ação eterna do automover-se. Todos os seres do universo movem e são movidos pelo outro. O movimento da causa é infinito. Logo, existe um movente que vem a ser o primeiro de tudo. Deve existir um “Princípio absolutamente primeiro e absolutamente imóvel, do qual depende o movimento de todo o universo. O *Primeiro Movente* é a primeira causa do movente que move permanecendo imóvel.

O *Primeiro Movente* é a substância primeira que transcende o sensível, ou seja, suprasensível desprovida de *matéria* e de *potência*. O Princípio é ato puro, imóvel e eterno. O movimento não é capaz de manter por si mesmo a eternidade do imperfeito. Deus é vida e inteligência, Ele atrai como o belo e prazeroso. O Princípio do Bem supremo mantendo a ordem cósmica. No universo existem inúmeras modalidades da causalidade, mas o *Motor Imóvel* é aquele para toda primeira ação da causalidade.

A ciência das quatro causas foi estudada separadamente, contudo, elas (as causas) estão interligadas. Pois para entendermos a *matéria*, por exemplo, foi necessária também estudar a *forma* e saber como a *forma* está inserida na *matéria*. Para toda a mudança de causa pode existir uma ação interna ou externa exercendo sobre o ser. Toda causa age por uma finalidade como, como pode ser exemplificado, os seres vivos que se movem por questões de sobrevivência.

Para compreendermos a mudança do ser, a causa está associada, tanto ao movimento que muda o ser, sem que a *matéria* seja transformada, quanto para a substância que muda quanto à estrutura da *matéria* e a ação está da *potência* para o *ato*, e outras somente para o *ato* como *forma pura*. Todo o estudo da causalidade foi para saber a origem das coisas e com a finalidade principal em Aristóteles em busca da verdade.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Física I e II*: Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica: Texto grego com tradução*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. Vol.2.
- BERNHARDT, Jean. *Aristóteles*. In: CHÂTELET, Francois (org). História da Filosofia. Trad: Maria José de Almeida. 2.d. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 121-166.
- BERTI, Enrico. Apodíctica e dialética. In: BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p. 3-42.
- BRÉHIER, Émile. Aristóteles e Lineu. Período Helenístico. In: BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. Tradução: Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 132-208.
- IDE, Pascal. A finição da definição. In: IDE, Pascal. *A Arte de Pensar*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles*: Ensaio Introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. Vol.1.

O TEMPO COMO EXPERIÊNCIA: O LEGADO DE PAULO E AGOSTINHO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Dilson Brito da Rocha⁵⁵

Resumo: Neste exame temos o objetivo de discorrer acerca da questão “*quid est tempus?*” (o que é o tempo?) a partir de Martin Heidegger. Correspondentemente, na obra mais célebre do filósofo alemão, datada de 1927, que se intitulada *Ser e tempo*, ele propõe o tempo como o sentido do ser mesmo. Entretanto, essa descoberta se dá durante um percurso longo no itinerário intelectual do filósofo, tendo sua gênese precisamente na segunda década dos anos 1900. Essa descoberta indigita uma conexão entre o ser da realidade, da existência e o tempo. Temos que Heidegger chega a esse liame a partir da leitura de alguns expoentes de primeiro plano, sendo Paulo de Tarso e Agostinho de Hipona os dois egrégios teólogos tomados pelo filósofo com bastante afinco. Dessa maneira, Heidegger considera alguns escritos paulinos, o protocristianismo e a patrística para erigir questões que giram em torno do tempo. Outrossim, neste estudo tomaremos a herança de Paulo e Agostinho na filosofia heideggeriana acerca do tempo.

Palavras-chave: Tempo; Ser; Heidegger; Paulo; Agostinho.

Sommario: In questa analisi, ci proponiamo di discutere la domanda “*quid est tempus?*” (che cos'è il tempo?) a partire da Martin Heidegger. Di conseguenza, nell'opera più famosa del filosofo tedesco, datata 1927, intitolata *Essere e tempo*, egli propone il tempo come il significato dell'essere stesso. Tuttavia, questa scoperta si colloca in un lungo arco temporale del percorso intellettuale del filosofo, avendo la sua genesi proprio nel secondo decennio del Novecento. Questa scoperta indica una connessione tra l'essere della realtà, dell'esistenza e il tempo. Dobbiamo concludere che Heidegger giunge a questa connessione attraverso la lettura di diversi esponenti di spicco, con Paolo di Tarso e Agostino d'Ippona come i due illustri teologi a cui dedicò notevole attenzione. Pertanto, Heidegger considera alcuni scritti paolini, il protocristianesimo e la patrística per sollevare questioni che ruotano attorno al tempo. Inoltre,

⁵⁵ Doutorando em Psicologia na UNESP/Assis; Mestrado em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestrado em Teologia (Filosofia Patrística e Filosofia Escolástica) pela PUG/Roma, Itália; Graduação em Filosofia pela UNIFRAN/Franca; Graduação em Teologia pela UNISAL/São Paulo; Graduação em Psicologia pela FIB/Bauru; docente nas Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarocha@gmail.com.

in questo studio prenderemo in considerazione l'eredità di Paolo e Agostino nella filosofia heideggeriana sul tempo.

Parole-chiave: Tempo; Essere; Heidegger; Paolo; Agostino.

Introdução

Em um curso ministrado na Universidade de Freiburg, na Alemanha, no semestre invernal 1920-21, intitulado *Introdução à fenomenologia da religião*, Martin Heidegger, explicitamente, aduz às experiências do apóstolo Paulo como uma sorte de paradigma decisivo e originário para a sua descoberta do tempo como experiência. Quer dizer, o apóstolo dos gentios o desperta para a questão conducente ao tempo. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 62).

Poder-se-ia abreviar tal descoberta na consideração de que, em certo ponto na história da cultura ocidental, o tempo não é mais considerado essencialmente como uma medição quantitativa, mas, como um evento de experiência, e, portanto, como um fenômeno qualitativo. O tempo não é simplesmente o tempo do relógio, o tempo que se mede os instantes cronologicamente, mas o tempo é uma experiência. O tempo não é uma espécie de cornija no interior do qual se realizam os eventos da vida, mas um modo de ser mesmo da vida do ser humano. É aquilo que Heidegger chama de vida factual, isto é, a vida que não há simplesmente o tempo, mas é o tempo. (cf. MOLINARO, 2008, p. 41).

A vida do ser humano existe temporalmente, isso porque não é nunca alguma coisa que esteja ali presente, que se possa determinar, objetivar em algum produto ou em algum evento particular. Pelo contrário, a vida do ser humano é um *continuum*. O ser humano, ao invés de ser presente como todas as outras coisas no mundo, a exemplo de copo, mesa, árvore, animal, ele é um ser que acontece. (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 83).

Ademais, o ser humano não é qualquer coisa que tem o seu tempo. Tampouco é um ser já feito, que pode tornar-se (algo que se tornará pronto, melhor do que no passado), ou, ainda, que se desenvolve no curso do tempo, mas a “natureza” – o *proprium* – do ser humano é aquela de acontecer.

Paulo de Tarso

Paulo de Tarso, nascido Saulo e conhecido como São Paulo devido ao culto a ele dedicado, foi um dos primeiros santos e mártires da Igreja Cristã, equiparado aos Apóstolos.

Ele é considerado pela comunidade cristã como o “apóstolo dos gentios” (ἑθνῶν ἀπόστολος), ou seja, como reza os Atos dos Apóstolos, Paulo foi o primeiro missionário do Evangelho de Jesus entre os pagãos gregos e romanos. De acordo com os textos bíblicos, Paulo era um judeu helenizado que gozava de cidadania romana desde o nascimento. (cf. TILLICH, p. 72).

Paulo não conheceu Jesus diretamente e, como muitos de seus compatriotas, opôs-se à recém-estabelecida Igreja Cristã, chegando mesmo a persegui-la diretamente. Segundo a narrativa bíblica, Paulo converteu-se ao cristianismo enquanto viajava de Jerusalém a Damasco para organizar a repressão aos cristãos da cidade. De repente, foi envolvido por uma luz brilhante e ouviu a voz de Jesus que lhe dizia: “Saulo, Saulo, por que me persegues?” (At. 9, 4). Cego por essa luz divina, vagou por três dias em Damasco, onde foi posteriormente curado pelo líder da pequena comunidade cristã daquela cidade, a saber, Ananias. Esse episódio, conhecido como “a conversão de Paulo”, marcou o início de sua obra evangelizadora. (cf. BARTH, 1982, p. 54).

Como outros missionários cristãos primitivos, Paulo inicialmente dirigiu sua pregação aos judeus, mas posteriormente dedicou-se principalmente aos “gentios”. Os territórios que visitou durante sua pregação itinerante foram inicialmente a Arábia (atual Jordânia), depois principalmente a Acaia (atual Grécia) e a Ásia Menor (atual Turquia). (cf. TILLICH, p. 77). O sucesso dessa pregação o levou a entrar em conflito com alguns cristãos de origem judaica, que queriam impor aos convertidos pagãos a observância de toda a lei religiosa judaica, especialmente a circuncisão.

Paulo se opôs veementemente a esse pedido e, com seu caráter enérgico e apaixonado, saiu vitorioso. Foi preso pelos romanos em Jerusalém sob a acusação de perturbar a ordem pública. Apelando à sentença do imperador – como era seu direito, como cidadão romano —, Paulo foi levado a Roma, onde permaneceu em prisão domiciliar por vários anos, mas conseguiu continuar sua pregação. Morreu vítima da perseguição de Nero e foi decapitado em 64 ou 67 d.C. (cf. FABRIS, 1987, p. 48).

A influência histórica de Paulo no desenvolvimento da teologia cristã foi enorme: enquanto os Evangelhos se preocupam principalmente em relatar as palavras e obras de Jesus, as cartas paulinas definem os fundamentos doutrinários do valor salvífico de sua encarnação, paixão, morte e ressurreição — repetidos pelos mais eminentes pensadores cristãos dos dois milênios seguintes. Paulo, nas próprias cartas paulinas, também nos informa que alguns “Super Apóstolos” se dirigiram às mesmas novas comunidades às quais ele se dirigiu, ensinando uma

doutrina diferente, um “Jesus diferente” e um “Evangelho diferente” daqueles que ele ensinou (1 Cor. 11, 4-23).

Em suas lições mencionadas há pouco, Heidegger comenta algumas passagens da Primeira Epístola aos Tessalonicenses, de autoria de São Paulo. Isso é, quando São Paulo fala de Kairós.⁵⁶ Ocorre que, essa palavra grega é muito relevante para entender o tempo qualitativo. Kairós (*Kaipós*) é o momento oportuno, o momento favorável no qual, por assim dizer, se realiza tudo, como se disséssemos “agora é o momento”. É o tempo considerado, sobretudo, na sua natureza de evento. (cf. MOLINARO, 2008, p. 72).

Na Primeira Carta aos Tessalonicenses São Paulo chama atenção de seus irmãos na fé ao fato de que nós conhecemos o tempo, o momento em que Cristo retornará, depois de ter ressuscitado e subido aos céus, para cumprir o destino dos homens. Mas, a sua vinda será como a de um ladrão na noite, diz São Paulo (cf. 1 Ts 5,2). Ou seja, improvisa, não podendo prever. A vinda do ladrão é inesperada. A vinda do senhor se pode atender, mas não se pode esperar precisando um “quando”. Acresce São Paulo que, aqueles que viviam antes em paz e segurança, serão surpreendidos como é surpresa uma mulher parturiente.

Em sua interpretação paulina, Heidegger assere que, esta segunda vinda de Cristo, que o termo evangélico chama de Parusia (*Παρουσία*), não é um evento futuro que deve ainda acontecer, mas uma dimensão específica na qual o cristão vive o tempo presente. Então, o Segundo Advento não é calculado, previsto, medido, como um momento que virá no futuro, mas como um modo que os cristãos são chamados por São Paulo a viverem o presente.

Nós não sabemos quando Cristo retornará, mas este futuro é vivido como uma modalidade, ou melhor, o como da vida presente. Escreve Heidegger nesta lição que: “A pergunta sobre quando se reconduz à minha postura na vida, o modo com o qual a *Parusia* está na minha vida reenvia ao comprimento da minha vida mesma.” (HEIDEGGER, 2006, p. 106). Quer dizer, a segunda vinda de Cristo não é um acontecimento que agora não existe e que acontecerá no futuro, mas é um modo com o qual se realiza, no presente, a vida mesma.

O sentido do quando, o sentido do tempo no qual vive o cristão tem um caráter de tudo particular, se trata de um tempo sem uma própria ordem, e sem pontos fixos. É impossível colher essa temporalidade com base em algum conceito objetivo do tempo. (HEIDEGGER, 2010, p. 73).

Para o cristão não se trata de uma ordem cronológica. No caso de Heidegger o tempo não é tampouco subjetivo, mas se trata de um tempo que se identifica com a experiência que

⁵⁶ O termo é usado também em teologia para designar a forma qualitativa do tempo, como o “tempo de Deus” (a eternidade), enquanto *khronos* é de natureza quantitativa, o “tempo dos homens”.

nós temos de nós mesmos. (cf. MOLINARO, 2008, p. 72). Deste ponto de vista, o futuro é vivido por nós no presente, mas este presente é pleno também do passado. Atesta Paulo que “[...] vós vos fizestes imitadores nossos e do Senhor, ao receberdes a palavra, apesar das muitas tribulações, com a alegria do Espírito Santo [...].” (1 Ts 1, 6).

Para Heidegger o passado, assim como o futuro, não é aquilo que será e que não é ainda, mas é uma dimensão do presente, assim também o passado não é mais o que já aconteceu e agora não é mais, mas é aquilo que nós fazemos do nosso presente.

Agostinho de Hipona

Aurélius Agostinho de Hipona (*Aurelius Augustinus Hipponensis*) foi um filósofo, bispo, teólogo, monge e místico romano de origem púnica ou berbere e falante de latim. Também conhecido como Santo Agostinho, foi um padre, doutor e santo da Igreja Católica, também chamado de *Doctor Gratiae* (Doutor da Graça). É considerado o maior representante da patrística ocidental, além de um “pensador atual”. “Agostinho não é apenas um pilar da cultura, da teologia e da espiritualidade, mas também um homem vivo que fala, de coração a coração, aos homens do nosso tempo.” (PAPINI, 1929, p. 58).

Tem-se que, para compreender a doutrina de Agostinho, não se pode ignorar sua própria experiência existencial: vivenciando um conflito irreconciliável entre razão e emoção, espírito e carne, pensamento pagão e fé cristã, sua filosofia consistia em uma tentativa grandiosa de reconciliá-los e uni-los. Foi precisamente sua insatisfação com as doutrinas que pregavam uma separação rígida entre o bem e o mal, a luz e as trevas, que o levou a abandonar o maniqueísmo e a ser influenciado pelo estoicismo e, especialmente, pelo neoplatonismo, que, inversamente, reduzia o dualismo à unidade. (cf. GILSON, 2006, p. 96).

Ao acolher o pensamento de Platão filtrado pelo de Plotino, Agostinho reformulou a doutrina das ideias, ou a doutrina emanativa do Uno, com base na concepção trinitária do Deus cristão, que é ao mesmo tempo Sabedoria, Poder e Vontade de amor. (cf. REALE; ANTISERI, 1990, p. 434). Sendo Deus o único e absoluto princípio do Ser, não pode haver princípio oposto a Ele, de modo que o mal é meramente uma “ausência”, uma privação do Bem, atribuível unicamente à desobediência humana. Devido ao pecado original, nenhum ser humano é digno de salvação, mas Deus pode escolher antecipadamente quem salvar, recorrendo à graça, a única que permite à nossa alma receber a iluminação. Isso, contudo, não diminui a nossa posse do livre-arbítrio. (cf. PESANHA, 1980).

Ao contrário da filosofia grega, porém, onde a luta entre o bem e o mal não previa um desfecho escatológico, Agostinho compreendeu como essa luta se desenrola principalmente na história. Isso levou a uma reabilitação da dimensão terrena do julgamento negativo que o platonismo havia imposto a ela: agora até mesmo o mundo e os seres corpóreos têm valor e significado, como frutos do amor de Deus. (cf. GILSON, 2006, p. 125). Este é um Deus vivo e pessoal, que escolhe entrar na história humana, e cujo amor infinito (*ἀγάπη* - *agápē*) é a resposta ao anseio por conhecimento, típico do *eros* (*Ἔρως* - *Érōs*) grego, que o homem sente por Ele.

A vida de Agostinho foi transmitida em grande detalhe nas *Confissões*, sua biografia pessoal, nas *Retratações*, que descrevem a evolução de seu pensamento, e na *Vida de Agostinho*, escrita por seu amigo e discípulo Possídio, que relata o apostolado do santo e fornece uma lista precisa de suas obras. (cf. REALE; ANTISERI, 1990, p. 429).

Agostinho é um dos protagonistas do protocristianismo que Heidegger faz referimento, filósofo e teólogo de elevada erudição, situado no período da patrística. Ocorre que, no célebre livro XI das *Confissões* o versado teólogo coloca a pergunta que dá o título à *disputatio* de então, isto é, *quid es tempus*. Agostinho diz que o tempo não é simplesmente algo mensurável, ou um simples metro de medição. De fato, nós usamos o tempo para medir nossa relação com nós mesmos e com o mundo. (cf. PAPINI, 1929, p. 68).

Por isso dizemos que, perdemos o tempo, ou que ganhamos tempo, que o tempo passa de maneira rápida ou lenta, segundo o estado de ânimo. Todavia, este é precisamente o modo com o qual nós o empregamos como medida, mas o ponto é que coisa é em si o tempo.

O tempo é *distentio animi*, afirma Agostinho. Ou seja, é o modo no qual o que eu faço experiência permanece no meu ânimo, seja como memória do passado, seja como espera do futuro, ou ainda como atenção ao presente. (cf. REALE; ANTISERI, 1990, p. 436). Heidegger encontra tanto em Paulo quanto em Agostinho a ideia de que o tempo é o ser humano como experiência de si, como um recebimento de si mesmo. Por isso Heidegger dirá, a respeito da sucessão com a qual nós habitualmente falamos do tempo passado, presente e futuro, que em realidade o tempo se temporaliza, se realiza partindo do futuro. Isso porque devemos sempre chegar em nós mesmos, ou melhor, conquistar a nós mesmos. E isso é, entre outros, o modo pelo qual Paulo, e sobretudo Agostinho, tem a descoberta do fenômeno originário da história. (cf. MOLINARO, 2008, p. 164).

Quando se fala de tempo se fala também de história. A história não é simplesmente a série cronológica na qual nós vivemos, onde cada um de nós nasceu em um certo século, ano, em um certo dia. Isso, naturalmente é verdade, já que somos determinados cronologicamente.

Não obstante, a história é o nosso ser mesmo. Ou seja, nós somos seres históricos, não porque vivemos no curso da história, antes, nós temos a ideia da história porque nosso ser mesmo não é como o ser de qualquer outro ente, de qualquer outra coisa presente no mundo, mas nosso ser é aquele que está para acontecer, alcançando si mesmo. (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 98).

Nosso ser é temporal. Esta descoberta retornará depois, completamente na obra *Ser e tempo*, na qual Heidegger, com este objetivo inicial, repropõe aquilo que, segundo ele, a história da filosofia realmente, desde Platão até Friedrich Nietzsche, quer dizer, toda a história do pensamento ocidental, esqueceu. Ou seja, qual o significado do ser.

A filosofia existencialista, especialmente na obra de Heidegger, representou outro marco importante no mesmo caminho, por ter vinculado os conceitos fundamentais de ser e de tempo e analisado o tempo como algo tecido nas malhas do próprio ser, incorporado ao ser como realização de suas possibilidades próprias, na medida em que este se temporaliza existindo e existe temporalizando-se. Constitui, portanto, em outra reabilitação do tempo próprio, agora concebido como horizonte das possibilidades do ser do homem. (ANDRADE, 1971, p. 349).

Nós usamos o verbo ser dizendo, “eu sou triste”, “o céu é azul”, “o corpo é pesado”, mas quando usamos, nas diversas locuções, o verbo ser, como o entendemos, qual o seu significado? Parece que já sabemos o que significa. Heidegger afirma que, na história da filosofia ocidental prevaleceu, inevitavelmente, um significado ou um sentido do ser como mera presença à nossa disposição, que podemos objetivar, determinar, utilizar, e se perdeu o sentido do acontecer. (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 234). O ser é interpretado como aquilo que é, como o caráter das coisas (entes) singulares, mas se perdeu o fato de que as coisas vêm a ser.

Método fenomenológico

Heidegger, então, vai repropor a questão do ser, usando o método fenomenológico e não meramente o metafísico-doutrinal. Não devemos partir de uma determinação preliminar do sentido do ser para tirar as consequências. Contudo, devemos procurar descobri-lo, descrevendo aquilo que acontece na nossa experiência. O método fenomenológico é um método com o qual o ser humano, aquilo que Heidegger chama de ser-aí (*Dasein*), compreende si mesmo em ato, em sua experiência de ser-no-mundo. (cf. SEIBT, 2018, p. 127).

A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, ‘propriedades’ subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele ‘aspecto’, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo ‘*Dasein*’ com que designamos esse ente não exprime o *seu que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser. (HEIDEGGER, 2012, p.139, grifos do autor).

Ser e tempo é uma obra incompleta, mas que tem o objetivo de repropor a pergunta sobre o significado do ser, procurando dar uma resposta. A resposta de Heidegger é que o sentido do ser é precisamente tempo. Isso é uma novidade, pois quando pensamos o ser, pensamos qualquer coisa que é estável, objetiva. De outro modo, devemos entender que o ser é evento, acontecimento, tempo. Mas, para fazer isso, necessita, antes de tudo, compreender que o tempo, ou melhor, a temporalidade é antes de tudo, o modo de ser fundamental do ser humano. Essa é a herança heideggeriana de Paulo e Agostinho. (cf. MOLINARO, 2008, p. 169).

Este é o motivo pelo qual Heidegger jamais cunha a palavra “homem” ou ser humano, porque aos seus olhos a humanidade é um conceito que se tornou aquilo que Aristóteles definiu, a saber, como um animal dotado de razão. Heidegger diz que, seja a animalidade ou a racionalidade são pensadas também como objeto presente. Por isso, segundo Heidegger, ao mobilizar a questão, devemos entender o ser humano como ser-aí (*Dasein*), que significa ser-no-mundo. Designa que, somos desde sempre jogados no mundo.

Ser-no-mundo não é uma colocação espacial, como um objeto dentro de um recipiente, ou uma pessoa em um quarto. Isso seria tão somente um contexto. Mas, quer dizer que o mundo faz parte do ser mesmo do ser-aí. Segundo Heidegger isso se dá em três dimensões. (cf. SEIBT, 2018, p. 128). Primeiramente, nós que somos no mundo nos sentimos situados no mundo, isto é, jogados no mundo. Não significa que somos condicionados pelos nossos limites espaço-temporais. Isso seria muito pouco. Mas significa que somos atribuídos a nós mesmos. Isso quer dizer que vivemos uma insuperável finitude.

Não é a primeira vez que a filosofia pensou a finitude, mas até então, sobretudo a tradição cristã, a finitude significava contingência, isto é, que nós somos criados, que nós não damos o ser a nós mesmos, mas o recebemos. Em Heidegger, de maneira oposta, a finitude é absoluta, ou melhor, livre de uma espécie de fonte do ser. (cf. SEIBT, 2018, p. 134).

No parágrafo 29 de *Ser e tempo*, Heidegger escreve:

Esse caráter-de-ser do *Dasein*, encoberto em seu de-onde e em seu para-onde, mas em si mesmo tão descoberto, isto é, esse ‘que ele é’, nós o chamamos de *dejecção* [*Geworfenheit*, ser-dejectado] desse entre em seu ‘aí’, e isto de tal modo que, como ser-no-mundo, o *Dasein*, é o ‘aí’. (HEIDEGGER, 2012, § 29).

Que o ser-aí é o seu aí quer dizer que nós somos entregues a nós mesmos. Para Heidegger nós recebemos nosso ser não de um outro, mas o recebemos como um chegar em nós mesmos, e não sabemos de onde. Nem tampouco sabemos sobre a direção do nosso ser. Essa é a angústia sobre a qual assere Heidegger. (cf. SEIBT, 2018, p. 141). Por isso, para ele somos jogados no nosso aí, somos jogados em nós mesmos. Essa é primeira dimensão.

Por outra parte, o ser-aí não é simplesmente um ser jogado na própria atribuição, mas também um ser projetual. (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 109). Não no sentido de que temos tantos projetos para realizar, mas no sentido de podermos compreender o nosso ser, constituindo essa a dimensão segunda. Somos sempre abertos à possibilidade da compreensão. Compreendemos as coisas no mundo e nós mesmos. Mas, ao mesmo tempo, temos também o risco de perdermos nós mesmos, concebendo nós mesmos como ente entre os entes.

Eu posso tornar-me despersonalizado, um objeto para uso dos outros, ao sucumbir a hábitos mecânicos e convenções da existência cotidiana, de acordo com o que é medíocre, monótono e frequentemente banal. Martin Heidegger descreve tal pessoa como 'o anônimo', um ser humano que se tornou alienado do seu verdadeiro eu; *alguém carente de autenticidade*. (COLLINSON, 2004, p. 262, nosso grifo).

Temos que, perdendo a especificidade da nossa existência; somos descaídos no mundo. (cf. SEIBT, 2018, p. 141). Tendemos, comodamente, por uma espécie de segurança, a conceber também nós mesmos como entes presentes, como se fôssemos as coisas. Essa é a dimensão terceira.

A unidade das estruturas

A unidade das três estruturas, quais seja, (i) o ser-jogado, que Heidegger chama também de facticidade, (ii) o ser projetante ou compreendente, que Heidegger chama de existencialidade, e ser, de vez em quando (iii) inautêntico, que perde a própria especificidade, que Heidegger chama de decaimento, é chamada por Heidegger de cura. Esse é o nosso modo de estar-no-mundo no qual ser jogado, ou seja, sentir entregue a nós mesmos, o projetar e o decair estão sempre juntos. (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 56).

Neste momento Heidegger encontrará a estrutura existencial do tempo. Dá-se-que o ser jogado é a estrutura originária do passado. O ser projetante é a estrutura originária do futuro. E o decaimento é a estrutura originária, na existência, do presente. Outrossim, passado, presente e futuro (ou melhor dizendo, futuro, passado e presente para Heidegger), não são uma ordem objetiva, contextual, no qual em seu interno nos encontramos. Essa seria uma compreensão cotidiana, superficial, banal, quer dizer, funcional ou instrumental do tempo. (cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 588).

Mas nós podemos medir o tempo, podemos falar de um futuro que deve ainda chegar e de um passado que já aconteceu, e de um presente no qual agora, pontualmente,

instantaneamente nos encontramos. Porque nós somos já temporais em nossa estrutura existencial.

Disso se pode falar de dois fenômenos: (a) angústia, que não é simplesmente uma emoção patética do ser humano que se angustia porque tem medo de alguma coisa. (cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 585). É diferente, pois o medo é o medo de alguma coisa determinada. A angústia, por seu turno, é o medo de frente ao nada, medo do nada porque o nada está dizendo que o nosso ser não é nunca determinado naquilo que fazemos.

A angústia heideggeriana é a própria intuição do nada, ou do vazio em cujo seio o ser humano flutua e que o faz entender que é um ser-para-o-nada, ou para-a-morte, *Sein-zum-Tode*: o homem 'vive' o seu próprio nada, na medida em que sua existência não é todo o seu ser, mas simples aspiração de vir a ser, que nunca é satisfeita e jamais se completa, porque o ser-aí do homem consiste em não ser a totalidade do seu ser. (ANDRADE, 1971, p.128).

É claro que fazemos as coisas, mas nosso ser não está nas coisas que fazemos. Não está no estado determinado que estamos. Mas o nosso ser é precisamente *ex-stático*, temporal. (cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 589).

Outro fenômeno é o (b) ser-para-morte. Com tal noção Heidegger não queria recordar que todos morreremos. Mas enfatiza que, enquanto vivemos somos para morte. Isso designa que somos pura possibilidade ou temporalidade. Novamente, não somos alguma coisa já determinada, pois nossa possibilidade mais plena é a impossibilidade. Somos possibilidade permanente. (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 86).

Não devemos pensar a possibilidade em senso modal, como algo que ainda deve se tornar ato, ou potência que se tornará a realizar-se, mas como possibilidade que permanece assim, ou seja, a impossibilidade de qualquer outra determinação.

Considerações finais

À guisa de conclusão, poder-se-ia aduzir que, nestas alturas Heidegger queria escrever a segunda parte de *Ser e tempo*, no qual, partindo da estrutura temporal da existência poderia chegar a considerar o tempo como o sentido do ser em geral e não somente do ser da nossa existência. (cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 582). Sem embargo, o filósofo nunca escreveu essa segunda parte. Ele dirá, em escritos posteriores, que parou pelo fato de lhe faltar a linguagem. De tal modo, não conseguiria dizer essa inversão total do significado do ser, do ser uma mera presença das coisas para vir a ser um acontecimento.

Mas, não é por acaso que esse sentido do acontecimento retornará no assim dito segundo Heidegger, no qual o pensamento será um pensamento dos eventos. (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 110). O pensamento dos eventos é a estrutura teórica que herda todo o caminho da temporalidade existencial, e procura dizer de que modo o ser seja alguma coisa que acontece, e que acontecendo pede que o ser humano o possa compreender.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, A. *As duas faces do tempo: Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- BARTH, K. *Piccolo commento all'Epistola ai Romani*. Brescia: Editrice Queriniana, 1982.
- COLLINSON, D. *50 grandes filósofos: Da Grécia antiga ao século XX*. Trad. Maurício Waldman e Bia Costa. São Paulo: Contexto, 2004.
- FABRIS, R. *Paolo. L'apostolo delle genti*. Milano: Edizioni Paoline, 1997.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología a la religión*. Tradução e prólogo de Jorge Uscatescu. México: F.C.E./ Siruela, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- MOLINARO, A. *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario Paolino*. Roma: Urbaniana University Press, 2008.
- PAPINI, G. *Sant'Agostino*. Firenzi: Vallecchi, 1929.
- PESANHA, J. de A. M. “Santo Agostinho (354-430) Vida e Obra” p. VI – XXIV in “*Os Pensadores, Santo Agostinho*” São Paulo: Abril Cultural 1980.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vl. 1, São Paulo: Paulus, 1990.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias*. Vl. 3. São Paulo: Paulus, 2005.

SEIBT, C. L. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. *Rev. Nufen: Phenom. Interd.* | Belém, 10(1), 126-145, jan. – abr., 2018. doi: 10.26823/RevistadoNUFEN.vol10(1).n04ensaio29

TILLICH, P. *Teologia sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörffer; revisão de Enio Müller. 5ª edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.

A NOÇÃO DE BEATITUDE EM TOMÁS DE AQUINO

André Lucas Santos Cruz⁵⁷

Resumo: Este artigo analisa a noção de beatitude no pensamento de Tomás de Aquino, conforme as questões II e III da *Prima Secundae* (I-II) da *Suma de Teologia*. A investigação explora como o filósofo medieval articula as influências de Aristóteles e Agostinho para definir a felicidade não apenas como um estado emocional, mas como a ordenação dos atos racionais a um fim último. Inicialmente, discute-se a natureza do Sumo Bem, identificado como Deus, o único objeto capaz de satisfazer plenamente a vontade humana, que possui um anseio intrínseco pelo infinito. O trabalho distingue a beatitude sob dois aspectos: como objeto incriado (Deus) e como o ato de posse ou gozo desse objeto pela criatura (um ato criado da alma racional). Subsequentemente, aborda-se a dimensão antropológica, analisando a relação entre a alma e os bens do corpo. Embora Tomás de Aquino não rejeite a animalidade humana e reconheça a importância da saúde e dos sentidos, ele estabelece uma hierarquia clara onde os bens corporais são instrumentais e subordinados aos bens da alma. Argumenta-se que, como o corpo existe para a alma, a conservação do ser físico não pode constituir o fim último do homem. Conclui-se que a beatitude, para Aquinatae, consiste em um ato perfeito do intelecto — a contemplação — que permite ao homem participar da essência divina. Essa perspectiva oferece caminhos para a ética e a psicologia ao explicar a inquietude humana diante de bens finitos e a necessidade de orientar os desejos para o bem supremo.

Palavras-chave: Beatitude. Felicidade. Ética. Tomás de Aquino.

Abstract: This article analyzes the notion of beatitude in the thought of Thomas Aquinas, focusing on questions II and III of the *Prima Secundae* (I-II) of the *Summa Theologiae*. The investigation explores how the medieval philosopher articulates the influences of Aristotle and Augustine to define happiness not merely as an emotional state, but as the ordering of rational acts toward an ultimate end. Initially, the nature of the Supreme Good is discussed, identified as God, the only object capable of fully satisfying the human will, which possesses an intrinsic longing for the infinite. The work distinguishes beatitude under two aspects: as an uncreated object (God) and as the act of possession or enjoyment of this object by the creature (a created act of the rational soul). Subsequently, the anthropological dimension is addressed, analyzing the relationship between the soul and the goods of the body. Although Aquinas does not reject human animality and recognizes the importance of health and the senses, he establishes

⁵⁷ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF/UFS). Bolsista Capes. E-mail: andrestacruz@academico.ufs.br.

a clear hierarchy where bodily goods are instrumental and subordinate to the goods of the soul. It is argued that, since the body exists for the soul, the conservation of the physical being cannot constitute man's ultimate end. It concludes that beatitude, for Aquinas, consists of a perfect act of the intellect — contemplation — which allows man to participate in the divine essence. This perspective offers pathways for ethics and psychology by explaining human restlessness in the face of finite goods and the need to direct desires toward the supreme good.

Keywords: Beatitude. Happiness. Ethics. Thomas Aquinas.

Introdução

A busca pela felicidade levou o homem a uma luta desenfreada consigo mesmo e contra os seus semelhantes. O que era para ser uma forma de gozo e satisfação, tornou-se exaustiva e muitas vezes impossível para aqueles que não souberam quando parar. A filosofia por sua vez, nascida de questionamentos e incertezas humanas começa a trazer um sentido para o homem quando este reflete sobre a natureza de seus anseios e até onde é possível ir para saciá-los. Somos criaturas que se movem com base nos apetites do momento. Quer seja o sexo, o poder, o dinheiro ou a fome, quem se move é movido por algo e alcançar estes fins é o que podemos dizer ser a felicidade. Com base nesse processo reflexivo, voltamos o olhar para a Idade Média, especificamente no século XIII onde nos deparamos com o importante filósofo da época, Tomás de Aquino que lastreou seu estudo acerca da beatitude⁵⁸ com os grandes pensadores Aristóteles e Agostinho, produzindo diversas obras sobre o tema, mas concluindo-as com a *Suma de Teologia* (I-II, qq.1-5).⁵⁹

As questões 2 e 3 da *Suma de Teologia* de Tomás abordam a noção de beatitude ou vida feliz. A questão 2 tem seu início com a seguinte questão: em que consiste a bem-aventurança do homem? Dividida em oito artigos, a questão fundamenta-se nas reflexões do que consiste a bem-aventurança, o que ela é e como podemos consegui-la. Já a questão 3 aborda de fato o que é a bem-aventurança, sendo esta também organizada em oito artigos, os quais comentaremos à medida que esta noção for investigada. Para tanto, nos debruçaremos em teses centrais acerca

⁵⁸ “É precisamente sobre esta *vita beata*, tópico sobejamente conhecido da filosofia estóica, que se pronuncia Sto. Agostinho, cujo influxo na filosofia moral cristã é determinante. A vida feliz deixa-se definir como a *união da mente* com Deus no conhecimento, no amor e no gáudio da Verdade e do Bem divinos”. (TEIXEIRA, 2007, p. 347. Grifo do autor).

⁵⁹ Doravante ST.

da beatitude nos artigos 5, 6 e 7 da questão 2. Nesta questão, buscaremos identificar, segundo Tomás, quais os possíveis caminhos que o ser humano trilha para encontrar a beatitude. Como veremos, o tratamento empregado pelo doutor angélico para esta noção vai além do estado emocional do indivíduo ou dos seus apetites, pois a beatitude é vista como uma ordenação dos atos racionais para um fim último e este volta-se ao bem supremo, constituindo o núcleo da vida ética segundo o filósofo medieval.

Para respondermos a estas questões, devemos antes voltar o nosso olhar e entender qual a noção empregada por Tomás acerca do que é a beatitude. Sendo ele leitor de Aristóteles e Agostinho, encontramos em suas nuances aspectos que tendem a influenciar o modo como Tomás entende a beatitude, quer seja na perspectiva psicológica e ética, quer metafísica. Com Aristóteles, Tomás concorda que o homem é por natureza um animal social e político que encontra a felicidade na cidade, pois é algo inerente ao ser humano o convívio com os demais membros da espécie, formando uma sociedade. Já com Agostinho,⁶⁰ a felicidade ou beatitude se encontra num aspecto metafísico, onde não encontramos a felicidade de forma plena aqui na terra, mas é na contemplação da divindade que se alcança a satisfação plena. Cabe frisar ainda que a cosmovisão tomasiana enxerga o mundo como obra de uma criação divina, onde cada ser não apenas existe, mas é ordenado pela sabedoria divina. Assim sendo, cada coisa tem sua finalidade e a beatitude é o fim último do ser humano. Na ST, q. 3, a. 1, encontramos o núcleo central que nos elucidará em como o doutor angélico articula a noção da beatitude e como o ser humano está ordenado a ela:

Além disso, a bem-aventurança é o sumo bem. Ora, ser o sumo bem é próprio de Deus. Logo, não existindo muitos sumos bens, parece que a bem-aventurança é o mesmo que Deus. Ademais, a bem-aventurança é o último fim, para o qual naturalmente tende a vontade humana. Ora, para nenhuma outra coisa deve tender a vontade como para o último fim, a não ser para Deus, pois ele deve ser objeto de gozo, como diz Agostinho. Logo, a bem-aventurança é o mesmo que Deus⁶¹.

Podemos notar como Tomás estabelece um paralelo entre a noção de bem-aventurança e de sumo bem estando ligados a divindade como fim último, ou seja, a busca pela beatitude consiste no encontro com a divindade. Podemos constatar também que, para o doutor angélico, o sumo bem é o bem mais elevado na hierarquia dos desejos e este é por si mesmo o mais

⁶⁰ “Tomás apoiou-se em Agostinho, que repete com Aristóteles – e também com Sêneca – que todos nós queremos ser felizes. Mas aqui acontece uma espécie de *ethical turn*, uma ‘virada ética’. Para os pagãos, o ‘ser feliz’ se limitava à existência terrena (*in hac vita*); para Agostinho e para a tradição cristã, a felicidade não se alcança em sua plenitude nesta vida, pois, aqui na terra, não atingimos o grau supremo da beatitude, que é o de contemplar a divindade tal qual ela é; e só então nosso desejo estará plenamente satisfeito”. (BONI, 2018, p.31).

⁶¹ ST, I-II, q. 3, a. 1, obj.1

desejável, sem ordenar-se a nenhum outro bem criado. O sumo bem é visto como algo infinito, que subsiste, sendo então o mesmo que Deus.⁶² Além do mais, para Aristóteles, segundo o próprio Tomás, o bem é o fim de todas as operações por conta de sua autossuficiência.

Tomás ao articular a noção de bem-aventurança ou felicidade com o sumo bem deixa evidente como o pensamento de Agostinho entende que a divindade é o pleno gozo intelectual do ser humano. A vontade humana, por sua vez, por ser racional sempre se volta a buscar o sumo bem enquanto objeto conhecido. Assim, as ideias de sumo bem e felicidade corroboram para o gozo intelectual que o homem busca, pois se Deus é o sumo bem suficiente por si mesmo, o bem-aventurado é aquele que descobriu na divindade a fonte originária de seus prazeres e que nada mais deseja além da fruição da própria divindade na medida do possível, pois Deus é infinito.⁶³ Logo, notamos que na ética de Tomás a vontade e o desejo do homem possuem um anseio pelo infinito, tornando a noção de bem-aventurança algo além dos bens temporais e passageiros, por mais nobres que sejam. É importante salientar, nesse sentido, que Tomás deixa distinto que a beatitude é o meio racional da criatura fazer parte do sumo bem que é Deus, por meio da contemplação e do conhecimento, pois nenhum bem criado pode saciar a vontade humana uma vez ordenada a busca do sumo bem. É, pois, a participação em deus. No *Comentário a Ética a Nicômaco de Aristóteles*, livro 1, lição 9, Tomás demonstra que a noção de felicidade é de algo suficiente para quem a encontra:

E, assim, a felicidade da qual agora falamos tem suficiência por si, porque, a saber, contém em si tudo aquilo que é necessário ao homem, mas não tudo aquilo que pode lhe sobrevir. Por isso, pode-se fazer algo melhor por outra coisa acrescentada, nem, porém, o desejo do homem permanece inquieto, porque o desejo regulado pela razão, como deve ser o homem feliz, não tem a inquietude sobre as coisas que não são necessárias, ainda que seja possível obtê-las. Portanto, é isto que diz ao máximo entre estas coisas a que convém a felicidade, pois ela mesma não é enumerada entre outras que são elegíveis. Mas, se fosse também enumerada com algum outro mínimo bem, é evidente que seria mais elegível. A razão se dá porque por uma comparação se produz uma superabundância ou um aumento da bondade, porém, quanto mais algo for bom, tanto mais será elegível⁶⁴.

⁶² “A associação de Deus com o Bem Supremo não quer dizer que, dado o contexto medieval, a ética ou a moral se reduzissem ao cumprimento de leis religiosas, ou que a consciência individual fosse cerceada por preceitos divinos e pela lei natural, tomada como a expressão por excelência da sabedoria de Deus. Seria um grave erro esquecer que, nos séculos XI-XIII elaboraram-se fundamentos éticos de grande importância para a reflexão posterior. Inspirados pela *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles, os autores desse período desenvolveram largamente o princípio segundo o qual não se podem julgar senão as ações humanas”. (SAVIAN, 2008).

⁶³ Sobre a infinitude divina, ver: ST, Ia, q. 7.

⁶⁴ *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*, livro 1, lição 9.

Evocando a noção aristotélica de felicidade,⁶⁵ Tomás reflete que o homem pode encontrar nela tudo que é necessário, pois a bem-aventurança é plena em si mesma no sentido segundo o qual não gera nenhuma carência adicional, por isso, independente do que possa sobrevir ao homem, como, por exemplo, os bens adicionais como a riqueza, a amizade e as honras, a beatitude carrega em si um modelo de perfeição sem a necessidade de acréscimos.

A noção de beatitude

O filósofo Tomás de Aquino traz uma visão de felicidade regulada pela razão, mantendo os desejos controlados que trazem ao ser humano a inquietação da alma. O feliz é aquele que podendo ter, escolhe usufruir do que já possui, afastando os apetites desenfreados e concupiscências dos sentidos. O homem bem-aventurado distingue o que é accidental e o que é essencial, evidenciando sua busca pelo sumo bem e ao encontrá-lo, seus desejos encontram a paz interior que decorre da conformidade da razão e da vontade. Tomás reforça seu pensamento ao afirmar que a elegibilidade da felicidade se dá pelo fato dela ser o fim último de um bem, não entrando na comparação com outros bens, pois o bem supremo por si é suficiente e não ordena nada além de si mesmo. A superabundância do bem se dá não por conta da quantidade ou soma de bens, mas por conta da plenitude trazida em si mesma.

Tomás ao investigar a noção de beatitude propõe uma resposta para a objeção que inicia o artigo 1 da questão 3, no lastro da beatitude ser algo criado para desfrute dos ditosos, segundo a ótica de Agostinho segundo a qual a felicidade é para ser vivenciada, pois é parte da criação:

Como foi dito acima, o fim se estende de duas maneiras. De um modo, ele é a coisa que desejamos conseguir, por exemplo, o fim do avaro é o dinheiro. De outro modo, ele é a aquisição ou posse, ou o uso, ou o gozo da coisa desejada, por exemplo, se disséssemos que a posse do dinheiro é o fim do avaro, e gozar da coisa que traz prazer é o fim do intemperante. Logo, conforme ao primeiro modo, o último fim do homem é o bem incriado, isto é, Deus, pois só Deus pela sua infinita bondade pode perfeitamente satisfazer a vontade do homem. Pelo segundo modo, o último fim do homem é algo criado, existente nele mesmo, e outra coisa não é que a posse ou o gozo do último fim. Pois bem, o último fim do homem se chama bem-aventurança. Se ela for considerada segundo a causa ou segundo o objeto, então será algo incriado. Se,

⁶⁵ “A argumentação dos filósofos, na trilha de Aristóteles, defendia que todo o ser tende por natureza para o próprio fim, o qual, no caso humano, é a felicidade do intelecto. A maior felicidade que o homem pode alcançar neste mundo – e só dessa pode tratar a felicidade – requer alguns pressupostos para tanto, tais como uma sólida vida econômica, saúde, bons amigos, e também a sorte. Esses bens possibilitam-lhe dedicar-se à contemplação intelectual do que há de mais perfeito. Essa é, portanto, a felicidade perfeita, visto que, se não o fosse, a natureza teria feito algo em vão, isto é, teria criado o homem para a felicidade, mas não lhe oferecia os meios para alcançá-la. Assim pensavam muitos filósofos, alguns anteriores a Tomás, outros contemporâneos ou posteriores”. (BONI, 2018, p.31).

porém, for considerada segundo a essência da bem-aventurança, então será algo criado.⁶⁶

Na resposta em tela, Tomás traz exemplos e noções da bem-aventurança de dois modos, a saber, enquanto objeto desejado e posse do objeto. Com essa distinção, o filósofo angélico mostra que a felicidade transita do âmbito psicológico, oriundo dos desejos da alma, para o âmbito metafísico, atribuindo a participação humana na divindade. O fim, portanto, pode ser compreendido como algo que se deseja alcançar, pois a finalidade do avarento, por exemplo, é o dinheiro, porquanto esse externo move seu desejo interno. Outro sentido que o fim traz é ser o ato pelo qual o indivíduo consegue o que é desejado, desfrutando da posse, do uso, do gozo da coisa. Assim sendo, o fim é a relação estabelecida entre o homem que deseja e ao realizar seu objetivo, desfruta do objeto. O fim último do homem ainda se desloca para uma perspectiva de que o bem incriado, suficiente por si mesmo é Deus e quando o homem está com a razão voltada para o bem incriado ele encontra a plenitude por satisfazer-se com o infinito. Nessa perspectiva, nenhuma realidade terrena, criada ou projetada pelo homem consegue suprir a felicidade proporcionada pela divindade, por ser o fim último subsistente e infinito, capaz de saciar qualquer apetite humano.

A beatitude, entretanto, segundo Aquinata, enquanto o gozo do fim último, também é algo criado e inerente ao próprio indivíduo, pois a felicidade não consiste apenas na essência divina, mas em ser ato do homem que busca contemplar o divino. A bem-aventurança desloca-se da amplitude puramente contemplativa e passa a ser um ato deliberativo⁶⁷ da razão daqueles que buscam ou vivem na perfeição da alma.

É nesse sentido que a noção de bem-aventurança se constitui numa ascese individual, sendo o último fim do homem. Mas se considerarmos como algo incriado, Deus, é quem frui para o homem a felicidade perfeita, pois consiste num ato racional do intelecto. Entretanto, podemos nos perguntar: se a felicidade é um bem incriado que tende ao infinito, como podemos alcançá-la se somos finitos? Tomás responde a essa questão ao afirmar que o homem participa

⁶⁶ ST I-II. q. 3, a. 1, resp.

⁶⁷ “Tomás, apelando, sem mencionar, para Aristóteles, observa que da virtude de qualquer coisa diz-se que ‘ela torna bom a quem a tem e torna boa a sua obra’. Ora, prossegue, aquele que age virtuosamente deseja algo que ninguém deixa de querer: a felicidade, que se constitui no prêmio da virtude. Mas a felicidade, considerada como fim último dos desejos, é algo que não pode regredir ao infinito, devendo encontrar um bem, de natureza racional, que satisfaça plenamente o homem, a ponto de ele não querer nada mais além dele. Tal bem, porém, transcende os limites da imanência peripatética: para o pensador grego, o bem supremo é o maior bem possível ao homem nesta existência, a única que conta para ele; para o frade dominicano, o bem supremo não é constituído por nenhum dos bens terrenos, visto que nada do que nestes existe ‘pode aquietar o desejo humano’ e fazer o homem feliz”. (BONI, 2018, p.126).

de Deus por meio dos atos criados que tem por fim o incriado, pois só assim a beatitude passa a ser a participação no divino e não uma identidade com a divindade:

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que Deus é a bem-aventurança em sua essência, ele é bem-aventurado: não por aquisição ou participação de outra coisa, mas em sua essência. Os homens são bem-aventurados, como Boécio diz no mesmo livro, por participação. Ora a participação na bem-aventurança, pela qual o homem é dito bem-aventurado é algo criado.⁶⁸

A discussão sobre a beatitude como algo criado induz Tomás a estabelecer alguns argumentos que esclarecem a relação entre a beatitude humana e o fim último. A questão central de seu argumento visa diferenciar a essência divina nela mesma e a participação humana na essência divina. Quanto se trata de Deus, a beatitude nem é adquirida e nem recebida, mas faz parte do ser divino, ou seja, a divindade não se torna bem-aventura porque em si mesma já é bem-aventurada, pois a beatitude divina não depende de fatores externos. No homem, diferentemente, a beatitude não compõe a essência da natureza, mas participa dela por meio do bem supremo. A participação da beatitude humana se dá por meio da alma racional, onde o ato de filosofar, de inteligir traz ao ser humano a participação na essência divina.

Antropologia e beatitude

Numa perspectiva humana, sensível, o ato de filosofar, para Tomás, constitui-se como a maior beatitude que o ser humano pode alcançar em sua vida. Como grande leitor de Aristóteles, Tomás estabelece um tratamento tipicamente humano a respeito da beatitude, ou seja, relaciona a noção de beatitude com o aspecto natural e animal do ser humano, o que ocorre tanto no *Comentário ao De Anima*, *Comentário a Ética a Nicômaco*, *Comentário à Política*, como em partes da *Suma de Teologia*.⁶⁹ Para Tomás, conforme tais textos, a natureza produz o corpo humano,⁷⁰ mas somente Deus cria e infunde a alma no corpo humano, uma tese, aliás, inexistente em Aristóteles.⁷¹

É somente por um processo de retorno mental e de reconhecimento da causa metafísica que origina a alma humana que cada ser humano alcança a felicidade. Porém, essa tese nos faz

⁶⁸ ST I-II. q. 3, a. 1.

⁶⁹ Sobre as obras de Tomás, ver: TORRELL, 2025.

⁷⁰ “Para Tomás de Aquino, portanto, a natureza, no sentido daquela força interior que faz com que as coisas sejam o que são, é expressão da vontade criadora de Deus, pela qual os homens foram criados todos iguais entre si”. (BONI, 2018, p.134).

⁷¹ Sobre a origem metafísica da alma humana em Tomás, ver: ST, Ia, q. 90, a. 2; ST, Ia, q. 118, a. 2; *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, q. 3, aa. 9-11. Ver também: SANTOS, 2024, 430-236.

refletir se, para Tomás, nesta vida o homem realmente encontra a beatitude enquanto contemplação.⁷² Dito de outro modo, se o ser humano é uma entidade da natureza, um animal, então, para ele, em alguma medida, a felicidade também se vincula ao seu estado animal, o que envolve uma ação causal de corpos, onde as faculdades sensíveis são conhecidas, a saber, a visão, a audição, o paladar, o tato e o olfato. Assim, Landim (2023) afirma:

Cada faculdade dos sentidos externos de um órgão corporal tem seu objeto próprio. Tomás classifica artificialmente as faculdades dos sentidos externos segundo o tipo de alteração que sofrem: todas elas sofrem uma alteração intencional; a visão é a mais ‘espiritual’ das faculdades sensíveis, pois segundo o que crê Tomás, o ato de ver não acarreta qualquer alteração natural na visão, mas apenas uma alteração intencional, embora esta afirmação tenha sido posta em questão por alguns intérpretes tomistas. O gosto e o tato envolvem uma alteração natural no órgão, além da intencional. A audição e o olfato supõem uma alteração natural no objeto, mas não da faculdade. As assim denominadas qualidades primárias, quantidade, grandeza, figura, número etc. são denominadas sensíveis comuns e são consecutivas à percepção dos objetos sensíveis próprios: toda percepção de um sensível próprio é acompanhada necessariamente por um sensível comum, que é assim denominado por poder ser um objeto comum a diferentes faculdades dos sentidos externos e, portanto, a diversos objetos próprios das diferentes faculdades dos sentidos externos. Os sensíveis comuns não são percebidos por uma faculdade específica, não atualizam as faculdades dos sentidos externos de modo direto e imediato, como ocorre com as qualidades que se tornam objetos próprios dos sentidos externos; modificam os sentidos externos de maneira direta, mas mediata, por isso são sensíveis per se, sempre consecutivos a um sensível próprio.⁷³

O tratamento que Tomás concebe para os sentidos externos do corpo humano operam mediante os órgãos determinados a cada função. Cada operação sensível depende de uma parte do corpo humano, em conjunto com outras partes, mas em graus distintos, pois mesmo a visão, considerada a mais “espiritual” das faculdades sensíveis, permanece vinculada a um órgão corporal e às alterações que surgirem. Nota-se que, por mais elevadas que sejam as faculdades sensíveis do ser humano, estas estão sujeitas a temporalidade, à corrupção e outras limitações do corpo. A distinção entre a alteração natural e intencional nos leva a considerar que alguns bens sensíveis são mais suscetíveis a levar o homem a beatitude que outros, pois, se considerarmos a visão, nota-se que ela não é uma alteração do órgão, mas se aproxima de uma operação racional, mas o objeto da visão permanece material, particular. O que é sensível para

⁷² “Tomás valendo-se das noções aristotélicas e da tradição cristã com Agostinho diz que a felicidade última do homem consiste na contemplação da verdade, não enquanto conhecimento de princípios abstratos ou da ciência das coisas inferiores, mas enquanto conhecimento da sabedoria personificada, que é Deus, ao qual não se chega nem pelo esforço intelectual nem pela fé, mas pela contemplação dele em sua essência. Essa tomada de posição, porém, impede Tomás de aceitar a existência de duas felicidades perfeitas. Neste mundo, diz ele, se alcançarmos alguma felicidade, ela é imperfeita e momentânea, porque, por nossas próprias forças, não conseguimos contemplar o Bem Supremo em sua essência, naquilo que ele é”. (BONI, 2018, p.33).

⁷³ LANDIM FILHO, 2023, p. 30.

a visão, a saber, a cor, não pode satisfazer o apetite do bem universal, por conta da sua finitude e ser exterior ao sujeito.

Assim, os sentidos do corpo fazem parte da fruição da alma sensível do indivíduo humano, que podem produzir o prazer e um repouso temporário para os desejos. Dessa forma, a beatitude não exclui a parte sensível do homem, mas traz uma hierarquia dos fins. Nesse sentido, o próprio Tomás na ST, I-II, q. 2, a. 5 pergunta “a beatitude do homem consiste em algum bem do corpo?” Ele inicia citando Dionísio e argumenta:

Além disso, diz Dionísio: ‘É melhor ser do que viver, e viver melhor que as suas consequências’ Ora, para ser e viver exige-se do homem a saúde do corpo. Logo, sendo a bem-aventurança o sumo bem do homem, parece que a saúde pertence sobretudo a bem-aventurança. Ademais, quanto uma coisa é mais comum, tanto mais depende de princípio mais elevado, porque, quanto mais uma causa é superior, tanto mais seu poder se estende a mais coisas. Ora, como a causalidade da causa eficiente considera-se segundo a sua influência, assim a causa final, segundo o apetite. Como a primeira causa eficiente influi em todas as coisas, assim o último fim é o que é desejado por todos. Logo, a bem-aventurança consiste sobretudo naquilo que pertence ao existir do homem, como é a saúde do corpo.⁷⁴

Na objeção em tela, a saúde corporal é entendida como elemento da beatitude, pois o homem saudável não apenas existe, mas existe de modo saudável. Ademais, o viver humano implica também em um ato racional, onde o indivíduo apreende a verdade. Nesse sentido, Tomás enxergar a beatitude na saúde do corpo, não como um bem sensível inferior como o prazer, mas como um bem universal que está vinculado a vida e existência do ser humano, o que inclui as condições necessárias para a apreensão da verdade.

Na antropologia tomista, por conseguinte, o homem é uma unidade de corpo e alma e o fato de a saúde ser necessária para as operações da vida, entende-se que esta seja constituinte do fim último do indivíduo. A saúde é uma condição que o corpo saudável carrega para operacionalizar seus atos. Assim sendo, a segunda objeção presente na ST, I-II, q. 2, a. 5, traz uma metafísica análoga a causa eficiente e causa final, pois quando mais elevada é a causa eficiente, maior é a sua causalidade, ou seja, se o fim último é aquilo que todos desejam obter, logo o existir e o viver são comuns a todos os homens e a partir disso, a beatitude se constitui como algo pertencente ao existir humano e a saúde do corpo é uma universalidade formal na medida em que esta é objeto do apetite racional do homem:

Por dois motivos é impossível que a bem-aventurança consista nos bens do corpo. Primeiro, porque é impossível que o último fim daquilo que se ordena a outra coisa como para seu fim, seja a sua conservação no existir. Por isso, o comandante não visa como último fim a conservação do barco que lhe foi entregue, porque o barco está ordenado para outra coisa como para seu fim, a saber, navegar. Assim como o barco é entregue ao comandante para que ele o dirija, assim o homem é entregue a sua

⁷⁴ ST I-II, q. 2, a. 5.

vontade e razão, conforme o que diz o livro do *Eclesiástico*: ‘Deus criou o homem desde o início, e o deixou entregue ao seu conselho’ Isso evidencia que o homem se ordena para alguma coisa como fim, pois o homem não é o sumo bem. Donde ser impossível que o último fim da razão e da vontade humana seja a conservação do existir humano. Segundo, porque concedido que o fim da razão e da vontade humana fosse a conservação do existir humano, não se poderia dizer que o fim do homem fosse algum bem do corpo. Ora, o ser do homem consiste na alma e no corpo, e, embora o ser do corpo dependa da alma, o ser da alma humana não depende do corpo, como acima foi dito: O corpo existe para a alma, como a matéria para a forma, como instrumento para o motor, para que por ela exerça suas ações. Consequentemente, todos os bens do corpo se ordenam para os da alma, como para o fim. Logo, é impossível que a bem-aventurança, que é o último fim do homem, consista nos bens do corpo.⁷⁵

Em sua resposta, Tomás argumenta que uma coisa ordenada a um fim não pode ter como fim último somente a conservação de sua existência. Para exemplificar sua noção de fim último, Tomás menciona a ideia do barco, ou seja, o barco não existe para ser conservado, mas para navegar. Manter o barco conservado, íntegro contribui para a finalidade do barco, mas não é propósito em si do barco. O mesmo ocorre com o corpo humano, pois manter a saúde não é a beatitude em si, visto que o homem está ordenado a algo além de si mesmo e manter o corpo saudável ajuda na manutenção de sua existência. O bem do corpo humano constitui-se, nesse sentido, como um bem instrumental voltado para certas operações sensíveis, mas isso não confere o fim último da vida humana, porque a beatitude alinhada a razão e a vontade sempre tencionarão para algo transcendente ao corpo. Os bens do corpo, portanto, são voltados para o bem da alma, uma vez que o corpo existe para a alma e a alma não depende do corpo para existir.

O doutor angélico salienta ainda que a beatitude humana não se orienta a partir dos bens corporais, mas a ordenação destes bens cumpre uma função superior. O apetite racional não se satisfaz com o que é meio para um fim, mas do fim em seu todo, como ato da alma. Nota-se também que Tomás não formula um tratamento em sua resposta desprezando os bens do corpo, mas como um leitor ávido de Aristóteles, ele os categoriza conforme a hierarquia de seus fins. A beatitude do homem na perspectiva dos bens do corpo é ordenada a partir das operações da alma, mas dependem da parte sensível do indivíduo para sua finalidade⁷⁶:

⁷⁵ ST I-II, q. 2, a. 5, resp.

⁷⁶ “A faculdade sensível tem dois aspectos complementares que formam uma mesma unidade: o do órgão extensional, corporal receptivo, e o da forma do órgão que delimita o âmbito dos objetos que podem atualizar a potência sensível. Em outras palavras, cada faculdade sensível contém, nela mesma, uma disposição natural ou um objeto formal que especifica a forma ou a qualidade dos objetos que podem atualizá-la. Dessa maneira, o órgão corporal é determinado pela sua faculdade, a faculdade pelo seu ato e o ato pelo seu objeto. Por serem ligadas a um órgão corporal, as faculdades sensíveis não têm a universalidade do intelecto que, segundo Tomás, é imaterial, não sendo dependente de qualquer órgão”. (SAVIAN FILHO, 2022, p. 22).

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que assim como o corpo se ordena para alma como para seu fim, assim os bens exteriores, para o corpo. Donde ser razoável que os bens do corpo sejam preferidos aos bens exteriores, representados pela riqueza, como o bem da alma é preferido a todos os bens do corpo. Quanto ao 2º, deve-se dizer que o existir absolutamente considerado, enquanto inclui em si toda perfeição do existir, prevalece à vida e a tudo que se lhe segue, pois o próprio existir contém em si tudo o que se lhe segue. Nesse sentido fala Dionísio. – Mas, considerando-se o mesmo existir enquanto participa desta ou daquela coisa que não atinge toda a perfeição do existir, mas tem o existir incompleto, como é o existir das criaturas, então é evidente que o mesmo existir acrescido de perfeição é mais eminente. Por isso Dionísio disse que os viventes são melhores que os existentes, e os seres inteligentes, que os viventes. Quanto ao 3º, deve-se dizer que como o fim corresponde ao princípio, por esse motivo se prova que o último fim é o primeiro princípio do existir, no qual está toda a perfeição do existir. Assemelhem-se a este todos desejam, cada um em seu grau. Uns, somente segundo o existir, outros segundo o existir inteligente e bem-aventurado. Mas isto é de poucos⁷⁷.

Nas objeções, Tomás aprofunda ainda mais a reflexão acerca dos bens do corpo separando o aspecto físico e metafísico das reflexões, sem perder de vista a beatitude como foco central da questão. Em *Ad primum* nota-se que a ordenação final da coisa é o centro de sua tese, onde os bens exteriores estão para os bens corpóreos e estes para os bens da alma, porquanto o corpo se ordena para a alma e os bens exteriores como as riquezas, prazeres e honras se ordenam ao corpo. Nesta objeção, a hierarquia proposta por Tomás, a alma sensível ou o tratamento referente ao ser humano não se limita a algo essencialmente mal, mas sim ao fato de que o bem do corpo é preferível à riqueza, mas subordinadas a alma. A beatitude sendo o último fim não é um nível intermediário na alma, e sim o desejado por ela em todos os aspectos⁷⁸.

No *Ad secundum*, a citação a Dionísio pode ser entendida na medida que o existir possui graus de perfeição, onde viver é mais perfeito que o simples existir e o conhecer mais perfeito que o viver, assim o bem do corpo existe no corpo, mas a beatitude exige uma perfeição que vai além do corpo, pois pode ser encontrada no inteligível. Logo, a vida beatificada se encontra no modo como indivíduo vive e não apenas nas características físicas do mesmo. No *Ad tertium*, Tomás retoma o princípio e o fim, fazendo alusão ao fato que o fim corresponde ao princípio e o princípio de existir é a perfeição do ser. Logo, o a beatitude não existe apenas nos bens parciais, como os bens do corpo, mas tem em si própria o princípio do ser e todos desejam esse princípio e buscam assemelhar-se com ele, mas em graus diferentes. O desejo pela beatitude é algo universal, mas uns buscam apenas o existir, como por exemplo os animais, outros o viver,

⁷⁷ ST I-II, q.2, a.5 ad.

⁷⁸ “A felicidade perfeita é aquela que, uma vez obtida, satisfaz plenamente a pessoa, a ponto de se lhe esvaírem os desejos. Além disso, quem nela se encontra, tem a certeza de que jamais a perderá. De fato, quem ainda possui desejos é porque não alcançou tudo aquilo que o tornaria plenamente feliz; e quem não tem certeza de que permanecerá para sempre na felicidade, não é de todo feliz, pois vive no temor de perdê-la. Desejos não realizados e temor da perda, tal é a *conditio humana*”. (BONI, 2018, p. 33).

como os brutos e os que buscam o existir inteligente e beatificado são aqueles que usam da potência intelectual da alma racional para este fim. Ou seja, a beatitude, segundo Tomás de Aquino pode ser encontrada nesta vida segundo a ordenação racional dos desejos para uma elevação intelectual onde a contemplação é a superação dos apetites.

Breves considerações finais

A investigação desenvolvida aqui nos permite entender como Tomás de Aquino entende a noção de beatitude como meio para uma reflexão filosófica permanente sobre a felicidade humana. Com base nas questões centrais da *Suma de Teologia*, especialmente nos tratados sobre a bem-aventurança (I-II, qq. I-V), bem como com os diálogos com Aristóteles, Agostinho, Boécio e Dionísio, é notório que a beatitude não se pode reduzir aos bens exteriores ou os bens do corpo, nem mesmo com a conservação da vida humana. A análise mostrou que a beatitude enquanto último fim deve ser entendido a partir de duas óticas distintas, como a do bem incriado, que é Deus e da essência do homem, pois consiste no gozo do bem segundo o próprio modo enquanto criatura racional. Essas duas noções são importantes para identificar a beatitude como a busca pelo divino e como redução existencial pautada no estado psicológico, afetivo e material do ser humano.

Tomás não nega a importância dos bens do corpo, mas os classifica em uma hierarquia de instrumentalidade para atividade da alma e não como um fim último. Nesta hierarquia dos bens, o doutor angélico organiza os bens exteriores, corporais e espirituais como estruturas do homem composto de corpo e alma, onde o corpo existe para a alma e a alma para a beatitude.

As respostas as objeções nos permitiram entender o tratamento de Tomás acerca da felicidade e esta não se confunde com um aspecto estritamente material ou somente metafísico. A relação entre o princípio e o fim mostra que o desejo humano pela beatitude é um desejo universal, mas só encontra saciedade quando orientado pela razão e que busca o grau mais elevado possível e isso se dá por meio do inteligível. Neste sentido, a noção de beatitude, para Tomás, contribui para a ética e a psicologia filosófica respondendo questões de porque o homem permanece na inquietação diante dos bens finitos e porque as realizações corporais, sensíveis não o satisfazem plenamente. A beatitude, então, para Aquinata é algo além de um equilíbrio de corpo e alma, é um ato perfeito da alma racional no intelecto, buscando atingir o fim último. Em suma, a beatitude em Tomás não articula a metafísica, a antropologia e a ética de modos isolados, mas são tratadas de maneira aprofundada visando o entendimento acerca da

felicidade humana. Para além dos limites do corpo e de sua conservação, a beatitude como noção filosófica apresenta caminhos para o homem ordenar os seus desejos, voltando-os ao bem supremo conforme a plenitude da vida intelectual e deliberativa.

Referências bibliográficas

AQUINO, Tomás. *Suma de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2003.

AQUINO, Tomás. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.

AQUINO, Tomás. *Questões Disputadas sobre o Poder de Deus*. Trad. Paulo Faitanin, Bernardo Veiga, Roberto Cajaraville. Campinas: Ecclesiae, 2013.

BONI, Luis Alberto de. *Estudos sobre Tomás de Aquino*. Pelotas: Editora UFPel, 2018.

LANDIM FILHO, Raul. Questões sobre a percepção sensível em Tomás de Aquino: consciência sensível e similitude intencional. *Discurso*, São Paulo, v. 53, n. 2, p. 14-44, 2023.

MARTINES, Paulo. O ato moral segundo Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, p. 249-264, 2019.

MARTINES, Paulo. “Razão e paixão em Tomás de Aquino: a afetividade na 1ª parte da Suma de Teologia”. In: CARVALHO, M.; HOFMEISTER PICH, R.; OLIVEIRA DA SILVA, M. A.; OLIVEIRA, C. E. (Orgs.). *Filosofia Medieval*. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 194-203. (Coleção XVI Encontro ANPOF).

SANTOS, Evaniel Brás. “Vida”. In: SAVIAN FILHO, Juvenal; NASCIMENTOS, Carlos Arthur Ribeiro (Orgs.). *Tomás de Aquino: Chaves de Leitura*. São Paulo: Loyola, 2025. p. 430-436.

SAVIAN FILHO, Juvenal. O tomismo e a ética: uma ética da consciência e da liberdade. *Bioethikos*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 177-184, 2008.

TEIXEIRA, Joaquim de Souza. A filosofia moral de São Tomás de Aquino. *Didaskalia*, Lisboa, v. 37, n. 1, p. 345-361, 2007.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2015.

A INFLUÊNCIA MAQUIAVELIANA NOS ESCRITOS POLÍTICOS DE DAVID HUME

Alcides Borges Neto⁷⁹

Resumo: Nosso objetivo direto é tratar da aproximação de David Hume a Nicolau Maquiavel, tornando-os expoentes da escrita política, sendo que Hume, na obra *História da Inglaterra*, apresenta os elementos históricos para fundamentar o conceito do que move a história. Para ele, a busca de um povo pela liberdade é responsável por erigir a constituição inglesa, em contraposição ao poder e à autoridade exercidos pelo Estado, com o objetivo direto de determinar como esse embate ocorre. Por outro lado, Hume desenvolve sua investigação sobre os fatos do passado revisitando não apenas as nomeações e vidas dos reis, príncipes, parlamentares e militares, como era tradição até então, mas dedica-se exclusivamente a analisar cuidadosamente amplas e importantes esferas da sociedade, dentre elas, a ciência, a religião, as artes, a economia e os costumes. Por sua vez, em *História de Florença*, Maquiavel lamenta profundamente a perda do Estado republicano em Florença. Nessa obra, podemos observar como o autor desvela, de forma narrativa, o processo de corrupção da república florentina pela gradativa corrosão das ordenações e a degradação dos costumes civis. No entanto, o seu relato, baseado na experiência das coisas modernas, não é um elemento de sua composição, estabelecendo uma diferença desta obra e as demais já escritas por Maquiavel. Em sua história, o autor descreve os diversos conflitos existentes, tais como a oposição dos humores na composição do conflito, suas variações e consequências, bem como o benefício, colocado na obra, relativo à anteposição das leis na condução do governo das cidades à virtude dos grandes homens ou grupos políticos, respectivamente. É justamente a partir dessas semelhanças que encontramos na proposta de Frederick G. Whelan, em sua obra *Hume and Machiavelli: political realism and liberal thought*, os sinais da influência política de Maquiavel sobre Hume, pois o autor dedica-se exclusivamente à avaliação do quanto há de influência maquiaveliana nos escritos de Hume. Por fim, o presente trabalho pretende avaliar se há evidências claras disso no aspecto da religião, e como elas estão relacionadas entre si.

^{79*} Mestrando em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). Atualmente, dedica-se à atuação e pesquisa na área da ética e filosofia política, tendo como foco de referência o pensamento republicano de Maquiavel. E-mail: alcides.borges@usp.br.

Palavras-chave: David Hume, Nicolau Maquiavel, República, História Política.

Abstract: Our main objective is to bring David Hume closer to Niccolò Machiavelli, making them the fundamental figures of political writing, considering that Hume, in his *History of England*, presents the historical elements that support the concept of what moves history. For the author, the search of a people for freedom is responsible for the English constitution, as opposed to the power and authority wielded by the State with the direct objective of determining how this struggle should take place. On the other hand, Hume develops his investigation of these facts of the past by bringing to light not only to the appointments and lives of kings, princes, parliamentarians and soldiers, which was the tradition until then; rather, he was exclusively dedicated to carefully analyzing the broad and important spheres of society: science, religion, the arts, economy and customs, among others. Then, in the *History of Florence*, Machiavelli deeply laments the decline of the republican State in Florence. In this work, we can observe how Machiavelli reveals, in narrative form, the process of the Florentine Republic's corruption through the gradual erosion of ordinances and the degradation of civil customs. His account, however, is based on the experience of modern things, and therefore it is not an element of his composition, which marks a difference between this work and the others previously written by Machiavelli. In his account of history, he describes various existing conflicts, such as the opposition of moods in the composition of the conflict, its variations and consequences, as well as the benefits, argued in this work, of the laws' precedence in the handling of municipal government, the virtue of great men or political groups, respectively. It is precisely from these similarities that we find in the proposal of Frederick G. Whelan. In his work *Hume and Machiavelli: political realism and liberal thought*, he shows the signs of Machiavelli's political influence on Hume, since the author is exclusively dedicated to the evaluation of how much Machiavellian influence can be found in Hume's writings. Finally, the present work intends to evaluate if there is clear evidence of this in the aspect of religion, and how they are related to each other.

Keywords: David Hume, Niccolò Machiavelli, Republic, Political History.

INTRODUÇÃO

Pode haver alguma similitude entre os escritos políticos de autores tão distintos? Aliás, é possível detectar a influência do pensamento político de Nicolau Maquiavel em David Hume com sólida referência? De acordo com Frederick G. Whelan (1947), não é apenas possível, como também é completamente evidente quando comparados os escritos políticos de Maquiavel e Hume⁸⁰. Recordemos, a este propósito, que, embora seja considerado um dos grandes expoentes do liberalismo clássico do século XIII, Hume não o segue necessariamente, deixando escapar nas entrelinhas que não possui um apreço tão afluído por esse modelo. Com um pensamento puramente histórico predominante, Hume descola-se de fatores abstratos e recorre ao método que Whelan denomina como “experiência concreta”, isto é, histórico, baseado em fatos. Assim como em Maquiavel, podemos observar os constantes momentos da virada do Hume filósofo — quando analisa os eventos, por exemplo, da constituição inglesa, no que concerne aos fatos políticos que se entrelaçam a partir de questões do corpo político — para o histórico, se considerarmos a investigação acerca da história das leis inglesas a partir de fatores de intercursos interrogativos que só podem ser explicados através de elementos históricos⁸¹.

Hume certamente era um leitor assíduo de Maquiavel, justificando sua referência direta a ele. Para Whelan, além das referências explícitas, “existem inúmeras passagens e temas nos escritos políticos e históricos de Hume que derivam de Maquiavel ou que lembram notavelmente temas da teoria política de Maquiavel” (WHELAN, 1957, p. 3). No entanto, cabe-nos ressaltar que a tradição maquiavélica com relação aos escritos políticos e concepções filosóficas fazia parte de todo o contexto do século XVIII. É justamente por meio dessas inflexões que analisaremos os momentos em que ficam evidentes as citações ou reflexões que atestam a influência maquiaveliana no pensamento de David Hume, como proposto inicialmente, e destacá-los considerando o contexto político-histórico do filósofo iluminista.

Esses esclarecimentos preliminares nos colocarão diante de algumas indagações, que nortearão toda a problemática desta breve pesquisa. A primeira observação pertinente é a forma

⁸⁰ Cito a obra de Frederick G. Whelan intitulada *Hume and Machiavelli: political realism and liberal thought* (1947), dedicada exclusivamente à avaliação da influência política maquiaveliana sobre David Hume.

⁸¹ De acordo com Whelan, essas qualidades dão ao pensamento de Hume um caráter mundano, não ideal ou realista. A presença de numerosos elementos especificamente maquiavélicos em seus escritos serve ainda para indicar um importante traço de realismo político na teoria política de Hume. Como um liberal realista, Hume representa uma alternativa à tradição baseada no ideal na teoria liberal que pode ser encontrada tanto no liberalismo clássico do Iluminismo, quanto entre alguns pensadores liberais contemporâneos. Hume não é Maquiavel, é claro, e o liberalismo e o maquiavelismo permanecem dois discursos distintos e em alguns aspectos antagônicos da teoria política; mas a convergência substancial em suas abordagens e conclusões garante o reconhecimento e a recuperação do liberalismo realista como uma categoria híbrida (WHELAN, 1947, p. 2).

como estão citadas as referências maquiavelianas nos escritos de David Hume. Para compreendermos essa referência e similitude, é preciso recorrer à proposta de Whelan, que, de forma minuciosa, classifica como ciência política, política humeana e maquiavélica, considerando que Hume e Maquiavel são proeminentes representantes de escolas do pensamento político⁸². Das características que exploraremos mais a seguir, destacam-se o seu individualismo como princípio metodológico, visão política como atividade centrada, tolerância e abertura religiosa e intelectual, além, é claro, da alta valorização da liberdade pessoal. Essas são algumas das inflexões tidas como referenciais do escrito maquiavélico, embora seja necessário destacar que muito dessa influência também possa ser considerada a partir do próprio modelo historiográfico renascentista, que equaciona esses paralelos entre os autores.

O PENSAMENTO POLÍTICO DE DAVID HUME E NICOLAU MAQUIAVEL: UMA ANÁLISE DO ARCABOUÇO HISTÓRICO-POLÍTICO DO FILÓSOFO ILUMINISTA E DO POLÍTICO ITALIANO

Os campos de comentários contemporâneos sobre as obras de David Hume (1711–1776) e Nicolau Maquiavel (1469–1527) estão fortemente marcados pelas balizas sólidas constituídas por obras célebres reconhecidas e importantes para o embate acadêmico no que se refere aos aspectos dos escritos político-históricos de ambos os autores. Assim como Maquiavel, Hume também se dedica à tarefa de escrever uma História — nesse caso, da Inglaterra — em que, de certo modo, verifica-se em partes toda a construção e formação do seu pensamento político, já

⁸² A questão das suas contribuições para o pensamento político, vale dizer, destaca-se que o modelo historiográfico renascentista trazia consigo uma composição de narrativa histórica dessa época, a forma e o conteúdo não podiam ser escolhidos livremente pelo autor, devendo ser condizentes com os preceitos estabelecidos para a criação do que era considerada uma verdadeira história. Os modelos adequados remontavam aos padrões historiográficos da Antiguidade (sobretudo romana), cujos grandes historiadores forneciam os padrões a serem seguidos, suscitando longas discussões acerca do melhor estilo e da conveniência de empregar um único historiador como modelo ou retirar de cada um as melhores qualidades. Não bastava a um texto relatar os acontecimentos para receber o nome de história. Logo, a crônica, que fora a forma medieval do registro dos acontecimentos da cidade, por não seguir esses padrões, não era considerada história e era então utilizada apenas como fonte de fatos para a elaboração das verdadeiras histórias. Apesar de haver grandes diferenças entre as crônicas, pode-se afirmar que eram caracterizadas pelo fato de incluírem uma grande diversidade de acontecimentos econômicos, políticos, militares, religiosos, astrológicos e meteorológicos. Desta forma, tanto em Maquiavel como em Hume, percebem-se notadamente esses aspectos na forma como foram escritas suas histórias de Florença e da Inglaterra, respectivamente. Em contrapartida, a verdadeira história tem por excelência os eventos político-militares. Ao utilizar as crônicas como sua principal fonte, os historiadores precisavam selecionar esses eventos em meio à diversidade dos acontecimentos relatados e descrevê-los adequadamente, sendo fundamental para a caracterização da história o cuidado com o estilo.” MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*, p. 10-11.

que ainda não detinha tal prestígio que reconhecemos hoje⁸³. Em suas demais obras, por exemplo, nos *Ensaio Morais e Políticos*⁸⁴, constatamos que sua motivação é uma construção crítica do que ele considera que extrapola “a vida ordinária”, referindo-se tanto aos aspectos teológicos como metafísicos, ou até mesmo questões ligadas à vida comum. Já em *História da Inglaterra*, enaltece uma necessidade cívica de se conhecer minimamente a história. Aprender com os erros e acontecimentos do passado parece indicar para Hume a possibilidade de elucidar o presente, sendo indispensável conhecer civilizações referenciais. Isso certamente trará para o embate do escrito político eventos e acontecimentos que servirão de combustível para a narrativa de uma história política, como observaremos adiante. Vejamos, a seguir, a posição de Hume sobre esse tema: “[...] mas devo julgar uma ignorância imperdoável das pessoas, seja qual for seu sexo ou condição social, que não conheçam a história de seu próprio país, além da história da Grécia antiga e de Roma.”⁸⁵

Mas, primeiro, refiro-me, certamente, à obra *História da Inglaterra: Da invasão de Júlio César à Revolução de 1688* (1754-1762), que, para Hume, possui apenas um objetivo direto: desenvolver uma investigação sobre os fatos do passado, lançando luz não apenas sobre a vida de reis, príncipes, parlamentares e militares, correspondente ao modelo tradicional de sua época, mas, na verdade, ampliar sua investigação de forma mais abrangente e entrelaçada às demais esferas da sociedade, como a ciência, a religião, as artes, a economia e os costumes. Essa obra, dividida em seis volumes, elenca e evidencia uma *história da lei e da constituição inglesa*. Por outro lado, trata-se, ainda, “da história econômica e da história dos costumes ou maneiras [*manners*], mas o fio condutor é a lei ou o processo de formação de um sistema legal como elemento de regulação das relações sociais” (LIMONGI, 2015, p. 37). Basicamente, podemos concluir que a história da Inglaterra de Hume, partindo de uma leitura cuidadosa, possui o objetivo de compreender a instituição, ou seja, o início da lei a partir do contexto

⁸³ David Hume encabeça, sem sombra de dúvida, a lista de célebres autores de seu tempo. Reconhecido por ser um ávido leitor e escritor, suas obras que merecem destaque são: *Tratado da Natureza Humana* (1739-1740); *Ensaio Morais e Políticos* (1742); *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1748); *As Cartas Inglesas* (1748); *Investigações sobre o Princípio da Moral* (1751); *Discursos Políticos* (1752); *A História da Inglaterra* (1754-1762); *História Natural da Religião* (1757); e *Minha Vida* (1776). Nicolau Maquiavel é responsável por apresentar algumas das obras mais referenciadas no pensamento político e republicano. Dentre seus escritos, destacamos *Decenal* (1506); *Relatos sobre os Fatos na Alemanha* (1508); *Retrato das Coisas da França* (1510); *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1513-1521); *O príncipe* (1513); *A Arte da Guerra* (1517-1520); *A Mandrágora* (1518); e *História de Florença* (1520-1525).

⁸⁴ De acordo com J. G. A. Pocock, os ensaios podem ser compreendidos como uma forma de história contemporânea, dos problemas morais, políticos e literários de seu período que elucidam uma necessidade presente, ou seja, a sua contextualização servirá como catalizador para ajustes do presente e do futuro. POCKOCK, J. G. *Linguagens do ideário político*. Op. Cit. p. 169-170.

⁸⁵ HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Op. Cit., p. 784-785.

particular de toda a história inglesa. Além disso, destaca-se o modo e a estrutura histórica usadas por Hume para a instituição de sua história, como veremos a seguir:

Na atenção que dá às circunstâncias e particularidades da história inglesa a fim de reconstituir a história da lei, Hume é o herdeiro do intenso debate constitucional que se desenrolou na Inglaterra desde o período que precede à guerra civil inglesa - desde o reino de Jaime I – até o momento em que ele escreve, após a Revolução Gloriosa, quando então a constituição mista inglesa havia enfim se estabilizado, sem que contudo tivesse se arrefecido o debate em torno de sua natureza e do seu equilíbrio. (LIMONGI, 2015, p. 38.)

Dessa forma, conclui-se que Hume se utiliza de elementos puramente históricos para reconstruir as bases da história e da lei da constituição inglesa. Sem deixar de desconstruir, por exemplo, a ideia de uma lei fundamental, já avalia sua própria concepção de lei a partir da busca de recursos históricos, que alicerçam todos os seus escritos políticos. Primeiro, Hume analisa os fatores e eventos que eclodiram a guerra civil inglesa, seguidos dos contínuos movimentos que constituíram os partidos responsáveis pela Revolução Gloriosa, além de discorrer precisamente sobre a formação da constituição mista inglesa. Outro ponto importante é que Hume dedica volumes da sua história da Inglaterra para constituir a história de monarquias como a Tudor, por exemplo, para então, por fim, recorrer aos eventos do período bárbaro, dentro de um conceito puramente historiográfico de sua época.

Num segundo momento, na *História de Florença* (1520-1525), de Maquiavel, estão condensados todos os eventos que seus antecessores esqueceram de mencionar que levaram à perda do Estado republicano e ao ocaso da liberdade em sua cidade⁸⁶. Nessa obra, o autor florentino aborda fatos históricos de forma narrativa e o processo de corrupção da república florentina pela perspectiva da gradativa corrosão das ordenações e a degradação dos costumes civis. Assim, Florença torna-se uma república nominal, isto é, uma república apenas em nome, embora seja necessário destacar que o desenvolvimento das ideias políticas na Florença do início do século 1400 constitui, em sua essência, uma reação à “luta pela liberdade cívica” que os florentinos foram forçados a travar, por toda a primeira metade do século XV, contra uma série de déspotas belicosos (SKINNER, 1996, p. 28, 453)⁸⁷.

⁸⁶ Para Aranovich, os dois momentos — isto é, histórico e político — se entrelaçam. Primeiro o saber político incorpora a experiência das “coisas do mundo”, antigas e modernas, depois, no segundo momento, existe a narração histórica que se costura com a lógica que governa os embates inerentes à ordem política. ARANOVICH, P. *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 17.

⁸⁷ Em 1390, o duque de Milão declarou guerra à Florença, onde passou a isolar os florentinos com a conquista de Pisa em 1399 e recebendo a rendição de Luca tempos depois. Em seguida, capturou Siena (1399) e no ano seguinte, Assis, Cortona e Perúgia. Com a morte de Giangaleazzo em 1402, Florença escapou exatamente quando se preparava para desferir seu assalto à cidade. Com sua morte, seu filho, o duque Filippo Maria Visconti de Milão, iniciou ao estilo de seu pai, assegurando o controle do Norte da Itália, tomando Parma e Brescia em (1420) e anexando Gênova, no ano seguinte, ao ducado de Milão. Depois, sua ambição voltou-se para Florença, começando

O termo usado pelos humanistas para definir “liberdade” indica simultaneamente a “independência e o autogoverno – entendendo-se a liberdade tanto no sentido de se estar livre da interferência externa quanto no de se ter a liberdade de tornar parte ativa no governo da república” (idem, ibidem, 1966, p. 98). Não obstante, com o termo “humanismo” já estabelecido, Maquiavel vai criticar o que acredita ser uma perspectiva ingênua do príncipe, quando este dedica forças apenas para alcançar “metas supremas” — a honra, a glória e a fama. Ele retoma o aspecto do principado que seus contemporâneos haviam ignorado, considerando que um governo bem-sucedido dependia de uma “disposição inabalável do governante a suprir as artes da persuasão mediante o recurso à força militar efetiva” (SKINNER, 1966, p. 150). Outro aspecto da crítica maquiaveliana é o papel da *virtù* na vida política. Maquiavel afirma que, se os “príncipes têm a obrigação de pautar seus atos pela virtude, devem dar-se conta de que, para agir mais virtuosamente, terão de desistir da pretensão de agir, sempre, virtuosamente”, contrariando a virtude cristã moralista da Renascença. Propõe, assim, a separação entre política e moralidade (idem, ibidem, p. 152).

No começo do século XV, três grandes nomes estão estabelecidos na historiografia italiana: Júlio César como o modelo para se escrever sobre a história recente e contemporânea; Salústio para a história de campanhas; e Tito Lívio para a de instituições (HALE, 1981, p. 186). A partir da influência de autores clássicos, principalmente Cícero, ficou estabelecido que o “estilo do historiador devia ser digno, que seu objeto de estudo devia ser político e militar”, e que o seu material deveria ser moldado com a ajuda de “recursos literários como as interpolações do autor e discursos imaginários que tivessem um efeito educativo positivo para o leitor” (idem, ibidem, p. 186). Essa lógica pode ser observada em obras de Maquiavel como *O Príncipe* (1513) e *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1517), que seguem o padrão dos historiadores ao descrever ocorrências de um passado próximo.

Contrariando a historiografia da época, a *História de Florença* não inclui o registro das “coisas modernas”. Maquiavel apresenta, de forma narrativa, o processo de corrupção da república florentina pela progressiva corrosão das ordenações e degradação dos costumes civis, assim como a perda da condição republicana de Florença⁸⁸. Portanto, Maquiavel é tido como

com a conquista de Forlì e das aldeias próximas (1423). Os florentinos lhes declararam guerra, que durou até 1454, quando Cosme de Medici conseguiu negociar uma paz que incluía o compromisso de Milão reconhecer — e, se preciso, defender — a independência da república florentina (SKINNER, Quentin. *As fundações do Pensamento Político Moderno*. 1966, p. 91, 93)

⁸⁸ Com a morte de Lorenzo II de’ Medici (1519), vale dizer, Maquiavel volta à vida política. O cardeal Giulio de’ Medici ascendeu ao governo da cidade, e solicita – a pedido do papa, que tinha grande influência sobre a vida florentina – a opinião de Maquiavel sobre a futura ordem de Florença. Como resposta, Maquiavel faz um relatório,

um historiador que narra o processo pelo qual uma “república se tornou um principado, apresentando um novo modo de escrita”, uma “história universal” (ARANOVICH, 2007, p. 136). No entanto, algumas peculiaridades dessa obra devem ser elucidadas: a primeira está no fato de que Maquiavel deixa de escrever uma história de príncipe⁸⁹, de uma cidade, da família Medici, que encomendou a *História de Florença*, e de todo o período que vai de 1434 até 1494, para escrever uma “história universal”, para todos, para a cidade; a segunda é que um dos fatos determinantes para selar essa ruptura é a história da cidade, que era contada de forma independente e por motivação “cívica”, e não por encomenda, como ocorrera com Maquiavel. Entretanto, segundo nos propõe Ridolfi (1954, p. 275), “este gesto significou para Maquiavel, um meio de retomada na vida pública. Honra esta, reservada apenas aos ocupantes da primeira chancelaria florentina”. Dessa forma, resta-nos agora avaliar se há evidências da passagem do filósofo político ao historiador demonstrando o quanto há de história política na filosofia política de Maquiavel, e quanto de política há na obra *História de Florença* e se é possível fazer o mesmo com a *História da Inglaterra* de Hume, assim como destacar as similitudes referenciais entre o filósofo iluminista e o político italiano no que se refere à religião.

A INFLUÊNCIA MAQUIAVELIANA NOS ESCRITOS POLÍTICOS DE DAVID HUME: UMA ANÁLISE A PARTIR DA PROPOSTA DE FREDERICK G. WHELAN

Frederick G. Whelan, por sua vez, em seu livro *Hume and Machiavelli: political realism and liberal thought* (1947), descreve de forma oportuna que de fato existem semelhanças visíveis se considerarmos todo o enredo histórico-político de Maquiavel e Hume⁹⁰. Na verdade,

o *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, no qual reafirma o conceito da política como ciência autônoma, enquanto a vida do Estado é vista como luta “entre diferentes qualidades de homens que estão em todas as cidades, ou seja, proeminentes, medianos e últimos”. Em Lucca (1520), escreve a *Vita di Castruccio Castracani*, o que foi considerado seu teste dos padrões historiográficos para receber a encomenda para escrever uma História de Florença. Em novembro de (1520), o Studio florentino confia a Maquiavel a tarefa de escrever a História de Florença, o que o mantém ocupado cinco anos, embora sua maior parte tenha sido escrita em (1523-1524), sendo que seu conteúdo abarca o período que vai até a morte de Lorenzo, o Magnífico (1492). MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Cronologia, p. 29.

⁸⁹ Termo comumente utilizado no renascimento italiano que, de acordo com os padrões historiográficos, seguia uma ordem de eventos louváveis em honra a essas figuras.

⁹⁰ Refiro-me, certamente, ao núcleo do estudo de Frederick G. Whelan, que de modo oportuno compara o pensamento político de Nicolau Maquiavel e David Hume, argumentando haver Hume maquiavélico ou pelo menos de um Hume que se originou significativamente do persistente meio maquiavélico na teoria e na prática política moderna. No segundo momento, Whelan ressalta a necessidade de uma reinterpretação de Hume, pois, de acordo com seu entendimento, esta investigação também é realizada com uma preocupação com algumas questões maiores na filosofia política. Em linhas gerais, postula uma relação entre certas formas de liberalismo, por um lado, e o realismo político, por outro, tomando Hume e Maquiavel como representantes dessas duas tradições teóricas (WHELAN, 1947, p. 1-2).

Whelan assinala que “Hume toma emprestados *insights* e modos de julgamento político de Maquiavel para exemplificar uma categoria maior e subestimada que pode ser chamada de liberalismo realista ou realismo liberal, dependendo do termo a ser enfatizado” (WHELAN, 1947, p. 1). Por outro lado, parece-nos certo que seu objetivo não consiste apenas em evidenciar termos puramente teóricos e inferi-los entre si. Seu modo de evidenciar abre uma janela do verdadeiro realismo do pensamento de Maquiavel nos escritos políticos de Hume, que, conforme o próprio autor destaca, diz respeito à sua sugestão direta da “importância e o valor de uma forma realista de liberalismo”, que podem ser mais bem compreendidos a partir dos termos pontuados a seguir:

Do final do século XVI em diante, uma imagem estereotipada e popular dos ensinamentos maquiavélicos era corrente na Inglaterra e em outros lugares. Ao mesmo tempo, uma doutrina mais sofisticada da razão de Estado era comumente associada a vários autores italianos do século XVI. Hume e outros escritores do Iluminismo, portanto, poderiam ter emprestado temas genericamente ‘maquiavélicos’ desse pano de fundo, e poderiam ter assimilado fraseologia e modos de análise que são semelhantes aos de Maquiavel em suas próprias teorias sem consciência consciente da semelhança com os próprios escritos de Maquiavel. O argumento deste livro, portanto, não depende de uma demonstração de ligações diretas entre Hume e Maquiavel, mas tais ligações estão indiscutivelmente presentes, e podemos começar considerando as cerca de uma dúzia de referências explícitas. (WHELAN, 1957, p. 9-10).

No entanto, devemos destacar frequentes rastros do pensamento político de Maquiavel, a partir do século XVI, em diversos lugares, e entre os pensadores da Inglaterra não era diferente: liam e interpretavam os escritos de Maquiavel regularmente⁹¹. Ora, Hume parece descrever o político italiano no primeiro momento como fonte histórica, ao invés de pensador político. Embora seja óbvio que Maquiavel não fosse sua única referência quando o assunto é história política, conforme nos adverte Whelan a seguir:

Hume parece ter pensado em Maquiavel antes de tudo como um historiador, e leu Maquiavel e Guicciardini (em italiano) em relação a sua pesquisa histórica. De fato, essa obra fornece a Hume certos temas maquiavélicos, como a ideia de libertar a Itália dos ‘bárbaros’ e o caráter dissimulador e estratégias do imperador Carlos V. Hume se refere a Maquiavel como fonte histórica com menos frequência do que a Guicciardini, presumivelmente porque a Inglaterra teve menos contatos diplomáticos com a Itália durante o período anterior com o qual Maquiavel trata em suas Histórias florentinas; mas Hume, no entanto, elogia ‘Maquiavel’ como um dos ‘melhores historiadores’ entre os modernos. (WHELAN, 1947, p. 23).

⁹¹ Frederick G Whelan assinala que Hume e outros escritores do Iluminismo, portanto, poderiam ter emprestado temas genericamente “maquiavélicos” desse pano de fundo e, assim, assimilado fraseologia e modos de análise que são semelhantes aos de Maquiavel em suas próprias teorias sem consciência dessa semelhança. Estão indiscutivelmente presentes, e podemos começar considerando a dúzia de referências explícitas (WHELAN, 1947, p. 21).

Consequentemente, essas evidências ficam visíveis em passagens em que Hume elucida cuidadosamente as citações de referências maquiavelianas no que diz respeito a tê-lo como historiador. Para isso, Whelan analisa o contexto que Hume traça a partir de discussões históricas, uma referida citação direta de Maquiavel enquanto historiador. Ou seja, encontramos elementos claros e objetivos em que Hume se utiliza de exemplos para difundir seu pensamento, em especial para construir seu pensamento. Para Whelan, “a observação de Maquiavel, que antecipa a concepção de monarquia de Montesquieu, é importante para o próprio interesse central de Hume no desenvolvimento histórico dos regimes jurídicos e constitucionais na Europa moderna” (WHELAN, 1947, p. 23). Além disso, Whelan demonstra que Hume, em sua *História Natural da Religião*, “aceita a interpretação crítica de Maquiavel dos efeitos históricos do Cristianismo”, o que pode ser visto, por exemplo, a seguir:

Nas histórias florentinas em termos fortes, isto é, para Maquiavel: Quando ele fala como um político, em seus raciocínios gerais, ele considera envenenamento, assassinato e perjúrio, como artes legítimas de poder; mas quando ele fala como um historiador, em suas narrações particulares, ele mostra isso uma indignação aguda contra o vício e uma aprovação tão calorosa da virtude (WHELAN, 1947, p. 23).

Em outra medida, uma vez evidenciada, ainda que de forma breve, a percepção de Hume sobre o Maquiavel historiador, cabe-nos analisar outras declarações sobre o italiano como político ou até mesmo como cientista político. A partir de agora, observaremos as considerações de Hume em busca de sua teorização não histórica para fundamentar seu pensamento político. Whelan destaca que essas comparações podem ser vistas especificamente em “ensaio que explora a possibilidade de um estudo científico da política, enfocando a importância e as consequências regulares das instituições”. Ali, afirma Whelan, há duas principais referências nesse sentido, como destacaremos adiante:

Hume cita Maquiavel duas vezes: uma passagem de as *Histórias Florentinas* de Gênova fornece a Hume evidências da importância do desenho institucional para a ordem política, e o argumento de Maquiavel em *O Príncipe* de que a estabilidade das conquistas de Alexandre na Ásia se deveu à ausência de uma nobreza independente no império persa e de capturar ‘uma daquelas verdades políticas eternas’ (‘Que a política pode ser reduzida a uma ciência’). Do grande julgamento e gênio’ (‘Do Equilíbrio de Poder’). Hume parafraseia com aprovação a famosa máxima de Maquiavel que ‘Um governo... muitas vezes deve ser trazido de volta aos seus princípios’ (WHELAN, 1947, p. 23-24).

Em um segundo momento, Whelan dedica-se ao que ele classifica como Hume *versus* Maquiavel. Aqui são analisadas as similitudes e as contradições acerca dos temas considerados mais amplos e sociais, a religião, o comércio e o humanismo ciceroniano — embora seja necessário destacar que neste trabalho pretendemos nos ater apenas às similitudes no aspecto da religião. Na sua visão, “alguns dos principais problemas da teorização política de Hume

eram certamente diferentes dos de Maquiavel, pois surgiram da experiência distintamente britânica ou de desenvolvimentos históricos na Europa entre os séculos XVI e XVIII” respectivamente (WHELAN, 1947, p. 24). Isso porque:

[...] Hume também foi um filósofo moral sistemático, o que Maquiavel não foi, o que torna muito difícil uma comparação plausível nesse nível; mas é difícil evitar a impressão de que uma grande diferença de orientação moral anima muito de seus escritos. A tese deste livro é que Hume compartilhou ou emprestou ideias e abordagens da teoria maquiavélica, o que implica que os dois teorizaram e chegaram a conclusões semelhantes sobre pelo menos alguns problemas comuns ou que Hume pensou que as ideias maquiavélicas poderiam ser adaptadas aos seus próprios problemas e projetos. Esse argumento, no entanto, pode ser colocado em perspectiva considerando primeiro as três áreas aparentes de diferença entre os dois: as preocupações historicamente geradas de Hume com religião e comércio, e algumas questões filosóficas indicadas por seus respectivos usos de Cícero e do humanismo ciceroniano (WHELAN, 1947, p. 24).

Outro importante fator que merece destaque é que, se tratando da questão religião, ambos os autores possuem participação teórica em um dos eventos mais importantes da história, isto é, a reforma protestante⁹². Refiro-me, certamente, pela ordem das contribuições, considerando primeiramente que “Maquiavel foi um teórico da pré-Reforma, tido como o primeiro teórico político a separar as esferas da política e da moral em um período histórico marcado pelo misticismo e pelo dogmatismo religioso. Seguido de Hume um teórico da pós-Reforma (e pós-Contrarreforma)”, que dedica, em sua *História da Inglaterra*, um capítulo inteiro à temática. Nesse texto, intitulado *Digressão sobre o poder eclesiástico*, Hume expõe de modo decrescente os eventos que culminaram no evento da Reforma Protestante, assim como a chegada desse movimento na Inglaterra⁹³. Para isso, destaca-se a posição de Whelan que sintetiza essas colocações, em que se pode destacar tanto o filósofo iluminista quanto o político italiano sendo constantemente considerados anticristãos:

Maquiavel aborda uma série de problemas envolvendo a interseção entre religião e política, mas Hume estava bem ciente de tais fenômenos (praticamente desconhecido

⁹² De acordo com Whelan, esses conhecidos tratamentos maquiavélicos da religião, no entanto, invariavelmente a consideram estritamente como um fator político ou incorporam queixas convencionais sobre o mundanismo excessivo da igreja. No seu entendimento, Maquiavel mostra pouco ou nenhum interesse pelas próprias doutrinas religiosas ou seus efeitos psicológicos na mente e no comportamento de seus adeptos, como Hume faz. Além disso, a abordagem de Maquiavel assume que a religião geralmente é ou pode ser subordinada à política e é manipulável nas mãos de um governante habilidoso para objetivos políticos. Ao contrário de Hume, que teve a revolução puritana antes dele, Maquiavel não vislumbra a religião e o entusiasmo religioso dominando e determinando o curso da política. Por fim, em seu entendimento, Maquiavel pensava que o cristianismo tornava os homens fracos e inaptos para a política (D II.2); Hume dificilmente poderia concordar com isso, dados os papéis principais desempenhados por Cromwell e outros em sua História (WHELAN, 1947, p. 23-24).

⁹³ Em linhas gerais, nesse texto, Hume tem como objetivo elencar a origem/progresso da reforma na Alemanha, Inglaterra e por toda Europa, além, é claro, de explicar as disputas teológicas e suas contradições. Em síntese, Hume considera que a origem desse movimento/revolução está baseada nos abusos da igreja (ordem eclesiástica), mas considera que o movimento foi apropriado e necessário, o que culmina numa digressão propriamente dita do que é considerado moral social do aspecto dogmático.

para Maquiavel) como zelo religioso, perseguição e guerras em suas formas pós-medievais; sedição ou rebelião de inspiração religiosa; e demandas para o exercício de direitos políticos ou para o gozo da liberdade religiosa fundada nas reivindicações da consciência e da fé. O efeito cumulativo dessas questões foi que a religião se agigantou mais na perspectiva histórica de Hume do que na de Maquiavel. Maquiavel, que frequentemente toma nota de pretensões religiosas, mal nota o genuíno zelo religioso, e ele nunca teve ocasião de dizer algo semelhante ao que Hume diz sobre o reinado da rainha Elizabeth, que ‘a religião era o ponto capital, do qual dependiam todas as transações políticas de aquela idade’ (WHELAN, 1947, p. 24).

De acordo com Whelan, essa mesma similitude também pode ser encontrada em aspectos como comércio, política e no modo de escrita, tendo como referência maior os escritos políticos de Cícero. Aqui, coube-nos analisar apenas o aspecto da relação da referência maquiaveliana do quesito religião. Diante disso, embora elenquem cada um em seu momento — Maquiavel pré-reforma e Hume pós-reforma —, verificamos que algo evidente se sobressai em ambos os pensamentos. A separação necessária entre Estado e igreja é algo observado como essencial para, em suma, a sinalização de ambos para a ruptura das esferas da política e da moral, respectivamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma geral, concluímos que há evidências claras de referências maquiavelianas nos escritos de David Hume. Sobretudo no que diz respeito ao aspecto religioso, em que Maquiavel é expoente crítico da pré-reforma e Hume da pós-reforma, cada um atua no seu respectivo campo, se analisarmos todo o contexto e concepção política teórica. A partir da cuidadosa análise de Whelan, este estudo encontrou elementos concretos com evidências específicas que olhares não atentos poderiam ter deixado escapar. Primeiro, foi apresentado o arcabouço político-histórico tanto de Maquiavel como de Hume, com o intuito de atribuir não apenas o contexto político, mas a formação dos pensamentos políticos do filósofo iluminista, assim como do político florentino. Em seguida, uma vez fundamentados os alicerces da formação da escrita histórica contidos em *História de Florença* e em *História da Inglaterra*, vimos que ambos se desprendem do modelo de senso historiográfico que justamente espera histórias narrativas de feitos modernos, por uma escrita que buscou no passado, em eventos relacionados principalmente a questões militares, mas também assuntos como religião, artes, comércio e assuntos políticos no geral. Embora tenhamos encontrado diversos elementos que possam ser indicados como referências maquiavelianas, nosso objetivo direto foi constatar convergências

apenas no aspecto da religião, assim como determinar que Maquiavel é explicitamente tido como referência tanto histórica como política para Hume.

Referências bibliográficas

- ADVERSE, Helton. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Humanistas, 2000.
- ADVERSE, Helton. *Maquiavel: Diálogo sobre a nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- AMES, J. Luiz. “As Transformações do Significado de Conflito na “História de Florença” de Maquiavel”. In: *Revista KRITERION*, Belo Horizonte, nº 129, Jun. 2014, p. 267. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v55n129/15.pdf>>. Acesso em: 06.07.2022.
- ARANOVICH, Patrícia F. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso, 2007.
- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *Republicanism Inglês. Uma teoria da Liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Edunb. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 1992.
- BOCK, G. “Civil discord in Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*”. In: *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 200-201.
- HALE, John R. *Dicionário do Renascimento Italiano*. Rio de Janeiro: RJ, 1988.
- HANS, Baron. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. New Jersey: Princinton, 1966.
- HUME, David. *Ensaio morais, políticos e literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2004.
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- HUME, David. *História natural da religião*. Tradução, apresentação e notas de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- HUME, David. *Obras sobre religião*. Traduções de Pedro Galvão e Francisco Marreiros, introdução e revisão técnica de João Paulo Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

- KRAYE, Jill. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 2006.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no Tempo de Maquiavel*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LIMONGU, M. Isabel. “Hume jusnaturalista”. In: *Revista Scielo – KRITERION*, Belo Horizonte, n° 124, Dez. 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2011000200013>>. Acesso em: 10.07.2022.
- LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução Editora Bertrand. Rio de Janeiro: Bertrand, 1995.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Da arte da guerra*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2002.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *A mandrágora*. Trad. de Mário da Silva. São Paulo: Peixoto Neto, 2004.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre la primera década de Tito Lívio*. Tradução de Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- POCOCK, J. G. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2013.
- SKINNER. Quentin. *Maquiavel*. Tradução de Maria Lúcia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SKINNER. Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- WHELAN, Frederick G. *Hume and Machiavelli: political realism and liberal thought*. Lexington Book, 1947.

A RECUSA DE SARTRE DO EU PENSO DE KANT

Marcos Rodrigo Rabelo Amado⁹⁴

Resumo: O *Ensaio sobre a transcendência do Ego* tem como primeiro movimento o posicionamento de Jean-Paul Sartre (1905-1980) sobre a inviabilidade de partir do “Eu penso” tal como formulando por Kant. Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo expor algumas justificativas que levaram Sartre a rejeitar o conceito “Eu penso” da forma como foi formulado pela filosofia crítica. A fim de realizar o objetivo proposto, o artigo busca, em um primeiro momento, apresentar o modo como Kant formulou seu conceito de “Eu penso”. Na primeira parte, busca-se retomar alguns argumentos chave para compreender o porquê de Kant concluir a necessidade de postular o referido conceito. Na segunda parte, trabalha-se a exposição da justificativa de Sartre, segundo a qual não é possível retomar Kant devido ao objetivo de a investigação conduzir a um campo totalmente distinto da investigação crítica. Na medida em que o *Ensaio sobre transcendência* tem como um de seus objetivos tornar a consciência uma pura imanência, vazia de qualquer conteúdo, isso faz com que o “Eu penso” de Kant seja incompatível com essa definição.

Palavras-chave: Sartre, Kant, Eu penso, Transcendência do Ego.

Abstract: The *Essay on the Transcendence of the Ego* begins with Jean-Paul Sartre's (1905-1980) stance on the impossibility of adopting the concept of "I think," as formulated by Kant. In this regard, the present article aims to present some of the justifications that led Sartre to reject the concept of “I think” in the way it was formulated by critical philosophy. In order to achieve this objective, the article seeks to present the way in which Kant formulated his concept of “I think.” In the first part, we seek to revisit some key arguments in order to understand why Kant concluded that it was necessary to postulate this concept. In the second part, Sartre's justification is examined, according to which it is not possible to revisit Kant due to the objective of the investigation leading to a field entirely distinct from that of critical philosophy. To the extent that The Transcendence of the Ego seeks to render consciousness a pure immanence, devoid of any content, Kant's “I think” becomes incompatible with this definition.

⁹⁴ Licenciado em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Atualmente é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS (PPGF-UFS), sob orientação do Prof. Dr. William de Siqueira Piauí. E-mail: marcosrabelofilo01@gmail.com.

Keywords: Sartre, Kant, I Think, Transcendence of the Ego.

Considerações iniciais

A investigação proposta por Sartre no *Ensaio sobre a transcendência do Ego*⁹⁵ tem seu ponto de partida na afirmação de que o “problema da crítica sendo um problema de direito, Kant não afirma nada sobre a existência de fato do Eu penso” (2013, p. 15). Fazendo do primeiro movimento do texto uma recusa à filosofia kantiana, por entender que ela não busca resolver o problema de fato da existência do Eu. Posicionamento alinhado também à rejeição de Sartre da filosofia neokantiana francesa, que buscava, segundo ele, “realizar as condições da crítica”. Sem pretender adentrar nas querelas do problema da subjetividade na filosofia crítica, é certo que Immanuel Kant (1724-1804) foi um autor muito importante para o debate, principalmente quando compreendemos sua tentativa de superar o idealismo e o realismo (ou toda a metafísica dogmática). Parte dessa tentativa pode ser vista quando Kant fala sobre o próprio conceito “Eu penso”, rejeitando um *cogito* de tipo substancial como o cartesiano.

Kant, diferentemente de Descartes, teorizou sobre “o *Eu penso* [que] deve poder acompanhar todas as minhas representações” (KANT, 2001, p. 131, B132), e é dessa citação que Sartre⁹⁶ parte. Quando Kant postulou um Eu penso que deve poder acompanhar as nossas representações, com isso nós deveríamos concluir que realmente há um Eu que habita todos os nossos estados de consciência? É forçoso entender e aceitar que existe um Eu dotado da responsabilidade e do poder de realizar a síntese suprema da nossa experiência?⁹⁷

O texto da *Transcendência* sugere que responder a essas questões de modo positivo e afirmar a necessidade do Eu a partir da perspectiva crítica é forçar o pensamento kantiano: “Kant nunca se preocupou com o modo como se constitui *de fato* a consciência empírica” (SARTRE, 2013, p. 16, grifo do próprio autor). Sem a preocupação sobre a constituição de fato da consciência empírica, tampouco teria se debruçado sobre o problema da existência de fato e

⁹⁵ Doravante apenas *Transcendência*.

⁹⁶ Vale pontuar que a posição de Sartre será valorizada por Gilles Deleuze (1925-1995), esse último, ao falar sobre a dificuldade de saber como um campo transcendental é determinado, afirma também que esse não deve assumir a forma dada por Kant. “Parece-nos impossível lhe dar, à maneira kantiana, a forma pessoal do Eu, de uma unidade sintética de apercepção [...] sobre este ponto as objeções de Sartre são decisivas” (DELEUZE, 2019, p. 108). Nesse sentido, parece vantajoso tendo em vista parte do objetivo de nossa pesquisa de mestrado, a saber, de apresentar a leitura que Deleuze faz de Sartre, investigar o modo como o Sartre trata da questão do Eu penso em Kant.

⁹⁷ Cf. *Transcendência*, p. 15.

da realidade do Eu. A questão kantiana, de outro modo, fixou-se apenas no problema da possibilidade do conhecimento, uma questão de direito⁹⁸ (*quid juris*) e não de fato (*quid facti*). Atitude que impediria a filosofia kantiana de falar sobre a existência de fato do Eu penso e, para Sartre, isso é patente na medida em que Kant fala em “deve poder acompanhar” e não em “de fato acompanha” todas as minhas representações.

Para melhor compreender a leitura de Sartre e como ela se alinha ao texto kantiano da *Crítica da razão pura* parece proveitoso nos aproximarmos um pouco mais da filosofia de Kant. Dito isso, como podemos compreender o Eu penso de Kant? Temos a pretensão de mostrar que se trata de um conceito dado como formal, unificador de todas as funções do entendimento⁹⁹. O sujeito transcendental serve à filosofia kantiana como conceito que realiza a unificação das sínteses das categorias¹⁰⁰. Uma subjetividade à qual se remetem todas as sínteses categoriais. Nesse sentido, o Eu penso kantiano pode ser compreendido como polo unificador que possibilita o conhecimento. Vejamos.

O “Eu penso” de Kant

⁹⁸ Sobre a questão de direito (*quid juris*) e questão de fato (*quid facti*) a primeira seção do artigo *Sobre o argumento da dedução transcendental na segunda edição da Crítica da razão pura*, de autoria de Adriano Perin, explica como Kant se utilizou da terminologia jurídica de sua época para fazer a distinção do tipo de pesquisa que ele está empreendendo com sua crítica. Em uma breve explanação, enquanto na *quid facti* o *factum* indica a origem de algo, na *quid juris*, o *factum* indica a legitimidade de algo. Desse modo, na questão de fato o *factum* que permite o reconhecimento de algo como verdadeiro é obtido pela recorrência, por voltar-se, ao elemento que originou a questão. Na questão de direito, por sua vez, o *factum* que legitima sua posse e o uso de algo é reconhecido mediante uma dedução. Por fim, para compreender a posse *a priori* dos conceitos puros do entendimento, a investigação não deve ser sobre a origem do conceito como na questão de fato, mas de compreender com qual direito se dispõe deles. Questão metafísica e que, para Kant, conforme Perin, é necessariamente uma questão de direito. Cf. PERIN, 2008, p. 5. Mesmo nessa breve explicação podemos identificar mais uma justificativa segundo a qual Sartre não poder partir da filosofia transcendental de Kant. Quando Sartre questiona o Eu, ele tem a intenção de compreender o ser e o modo como se origina o Ego, consequentemente, se posicionando em um campo distinto da crítica. Atitude que temos a pretensão de apresentar no decorrer do texto. A diferença entre a questão de fato e a questão de direito é apresentada por Kant no §13, *Dos princípios de uma dedução transcendental em geral*, da CRP, com a questão de fato esclarecendo num sentido empírico a origem de conceitos e a questão de direito apresentando a validade objetiva dos mesmos. Se é nos mesmos termos que Sartre vai colocar a questão de fato, de saber se o Eu de alguma forma tem uma existência real e até empírica, então a validade objetiva de sua existência vai ser garantida, não por um processo dedutivo, mas fazendo uso da fenomenologia.

⁹⁹ Por entendimento Kant considera a faculdade do conhecimento, cf. *Crítica da razão pura*, p. 136, B137.

¹⁰⁰ O conceito de “categorias” retoma a base da filosofia aristotélica, em linhas gerais pode ser entendido como os vários modos como [o] ser se diz e formas como o ser aparece. As categorias, em Aristóteles, em grande medida entendida como primeira definição filosofia do termo, é uma espécie de determinação pertencente ao próprio ser e do qual o pensamento deve servir-se para conhecê-lo. Com Kant, por sua vez, esse conceito toma uma nova caracterização. Na filosofia crítica as categorias são formas do juízo e explica independentemente do conteúdo empírico (Cf. nota 10). Como será de modo geral apresentado, as categorias são conceitos puros do entendimento, que consistem em ordenar diversas representações em uma “síntese comum”. São elas as responsáveis, em alguma medida, pelas condições de possibilidade do conhecimento. Mas dependem, como será exposto, de uma atividade ainda mais anterior. As categorias tais como definidas por Kant, são constitutivas, constituem o objeto do conhecimento e dão a possibilidade de verificar sua verdade.

Para nos guiar em meio a difícil filosofia de Kant teremos como questões norteadoras as seguintes: quais conceitos são anteriormente trabalhados e estão relacionados ao Eu penso? Como o Eu penso chega a ser formulado por Kant na *Crítica* da razão pura, no §16 da *Analítica transcendental*? Que tipo de problema o Eu penso kantiano permite solucionar? Mas antes de partir para tentativa de responder a essas questões que nos colocamos, ajuda a sua compreensão observar o horizonte no qual elas surgem.

A *CRP*, como uma obra que traça a “arquitetônica da razão pura”, diz Morujão¹⁰¹ em seu prefácio à edição portuguesa, é uma tentativa de garantir à filosofia um rigor indesmentível, assim como já possuíam a lógica¹⁰² e a matemática¹⁰³ e como estava sucedendo com a física de Isaac Newton (1643-1727), ou seja, garantir à filosofia uma natureza científica. A filosofia, adotando a via crítica, passaria então a oferecer, de fato, um núcleo de certezas fundamentais. O passo que distingue essencialmente a crítica da empreitada cartesiana, por exemplo, é a recusa de Kant de argumentos teológicos, princípios divinos que garantissem rigidez e força à construção do sistema.

Em um posicionamento contrário à tradição metafísica anterior, Kant afirmava que ela, em suas produções, não passava de “metafísica dogmática” e na verdade não era propriamente conhecimento. Um número de teses que buscavam dar fundamento à várias outras teses, visando explicar um número considerável de coisas, o mundo e no “extramundo”¹⁰⁴, mas que não poderiam ser colocadas em dúvida. Por exemplo, ao falar da natureza humana não eram dados os princípios adequados para suas afirmações, muitas vezes extrapolando os limites da própria experiência, considerados por Kant os reais limites do conhecimento.

Ainda acompanhando Morujão em seu comentário, concordamos que Kant concluiu que era necessário, antes de uma metafísica, apresentar os princípios que o entendimento e a razão podem conhecer independente de toda a experiência, mas limitados por ela. Afirmando sua posição contrária à produção metafísica dogmática. Com isso, de um modo geral, pode-se

¹⁰¹ Cf. *Crítica da razão pura*, Prefácio da tradução portuguesa, p. V-XXVI.

¹⁰² Kant visa principalmente a lógica de Aristóteles.

¹⁰³ Grandes nomes da matemática que teriam contribuído para essa cientificidade da disciplina são os matemáticos Euclides (300 a.C.), Arquimedes (287 a.C. – 212 d.C.) e Apolônio (262 a.C. – 194 d.C.).

¹⁰⁴ No último capítulo da *Crítica*, *A história da razão pura*, Kant apresenta uma breve história de como procedeu os trabalhos realizados na metafísica. Inicialmente os homens “teriam começado por onde hoje preferiríamos concluir, isto é, tenham estudado primeiro o conhecimento de Deus e a esperança ou mesmo a natureza de um outro mundo” (KANT, 2001, p. 671, A853/B881). A teologia e a moral tendo sido sempre dois campos de investigação de interesse da razão, mas foi a teologia que conduziu a “razão especulativa” a atividade que passou a ser chamada de metafísica.

considerar que um dos objetivos da *CRP* é o de encontrar os limites de todo conhecimento puro, independentemente de qualquer experiência, ou seja, *a priori*. Para efetivar esse objetivo, uma das prerrogativas seria compreender as condições *a priori* do conhecimento dos objetos e mesmo como é possível o conhecimento de um modo geral.

No texto da *CRP*, Kant, ao entender que existe a possibilidade *a priori* de um conhecimento dos objetos, já estabelece algo sobre os objetos antes deles nos serem dados, em outras palavras, trata da necessidade de estabelecer o modo de representação do sujeito cognoscente. No itinerário conceitual proposto pela crítica, tendo em vista resolver a questão da possibilidade do conhecimento, Kant menciona, de um lado, o espaço e o tempo, de outro, as categorias “como dois tipos de conceitos de bem diversa espécie, mas que coincidem na referência totalmente *a priori* aos objectos” (2001, p. 120, B117). Os primeiros são ditos como formas da sensibilidade que se referem totalmente *a priori* aos objetos e, os segundos, ou seja, as categorias são conceitos do entendimento sem ligação com a sensibilidade.

Tanto as formas da sensibilidade, quanto as categorias são conceitos que permitem a Kant tratar da possibilidade *a priori* do conhecimento. O espaço e o tempo, como meios a partir dos quais um objeto aparece em uma intuição empírica, são as formas puras da sensibilidade, as quais tornam possível um objeto ser dado a uma intuição como objeto de conhecimento. A intuição empírica também é dada conforme essas mesmas formas puras. As categorias, por sua vez, não se referem a nenhuma forma da sensibilidade. Ao tratar das categorias, Kant as estabelece como a condição *a priori* de possibilidade do conhecimento, tomando em consideração somente o próprio pensamento puro *a priori*. Sem essas condições formais da sensibilidade, as quais são *a priori*, os objetos da intuição sensível nada seriam para nós, mas, além disso, é necessário que aquilo que venha a se tornar um objeto esteja conforme as condições do pensamento, ou seja, conforme às categorias.

Nesse sentido, o múltiplo de uma intuição sensível só é passível de síntese devido a pressuposição das categorias. Em outras palavras, aquilo que é dado a intuição sensível se diz como múltiplo, desorganizado e é devido ao modo como nosso entendimento *a priori* é organizado e como ele pode organizar sinteticamente essa multiplicidade da sensibilidade que estão dadas as condições para conhecer os objetos. Nesse sentido, as categorias são responsáveis por dar unidade à intuição. A unidade da intuição não é dada a nós na sensibilidade, ao contrário, conforme Perin (2008, p. 95) nos explica, essa unidade é resultado da atividade da síntese do entendimento mediante as categorias. Sendo uma síntese nada mais que a ação pela qual o múltiplo é acolhido, ligado e tornado uma unidade e o resultado dessa

“operação” é um conhecimento. Ou seja, na filosofia crítica de Kant parece lícito entender que não há conhecimento sem as operações sintéticas dos conceitos puros *a priori*. A própria unidade das representações de uma intuição parece demonstrar que somente mediante as categorias é que o múltiplo da intuição pode se tornar um objeto de conhecimento.

Nos §§13 e 14 do segundo capítulo da *Analítica dos conceitos* Kant postula a necessidade de uma dedução transcendental¹⁰⁵ das categorias. O próprio processo dedutivo faz parte do projeto kantiano de estabelecer as condições *a priori* de possibilidade do conhecimento dos objetos.

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objectos da experiência e com os quais devem concordar. (KANT, 2001, p.20, B XVII)

Agora não mais buscando compreender o entendimento a partir dos objetos como aquilo que lhe daria forma, mas assumindo o entendimento *a priori* como aquilo que determina a forma como os objetos podem ser conhecidos: inversão copernicana mencionada no prefácio da *CRP*. Com essa virada, o filósofo busca a via capaz de explicar como o conhecimento *a priori* é possível e assim oferecer a devida fundamentação científica à filosofia.

Desse modo, tanto o espaço e o tempo – formas puras da sensibilidade – quanto às categorias – conceitos puros do entendimento – são passíveis de serem admitidos como condições de possibilidade do conhecimento que são dadas no sujeito cognoscente *a priori* à consolidação do conhecimento na experiência. (PERIN, 2008, p. 90)

Afirmando que os objetos dados à intuição são regulados pelo entendimento, no sentido de serem sustentados pelas categorias, e por suas formas puras da sensibilidade, Kant admite o tempo e o espaço e as categorias como as condições *a priori* de possibilidade de conhecimento dos objetos que são dados na intuição. Sem o espaço e o tempo não há, para Kant, modo possível de um objeto nos aparecer.

O espaço e o tempo são as condições para que um objeto possa ser dado em uma intuição empírica. O processo da dedução transcendental, no caso dessas formas da intuição é, entende

¹⁰⁵ É pelo método da Dedução transcendental que Kant analisa e afirma a objetividade e a certeza desses conceitos. “Dou o nome de dedução transcendental à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objectos e distingo-a da dedução empírica, que mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e a reflexão sobre esta [...]”. (KANT, 2001, p. 120, B117). A própria natureza das categorias faz com que se refiram aos objetos sem que necessitem buscar algo na experiência. “A dedução transcendental das categorias deve, então, mostrar que as categorias possuem *a priori* no próprio entendimento validade objetiva e que são conceitos sem os quais não há possibilidade de conhecimento dos objetos na experiência” (PERIN, 2008, p. 92). Como pretendemos mostrar, é no curso dessa dedução que a necessidade de afirmar o Eu penso aparecerá, mas será um *cogito* que pouco ou nada se assemelha com o cartesiano ou com o de Sartre.

Kant, realizado com “leve esforço”¹⁰⁶, pois representam o único modo possível dos objetos nos serem dados na intuição, ao menos como objetos de conhecimento. No entanto, as categorias parecem exigir um esforço maior, pois “para se considerar estes conceitos puros do entendimento como condições *a priori* de possibilidade de conhecimento é necessário, de acordo com Kant, que eles sejam legitimados sem recorrência a nenhuma condição da sensibilidade” (PERIN, 2008, p. 91). Nesse sentido, a dedução transcendental é um meio de garantir validade objetiva para condições subjetivas do pensamento que Kant entende serem as condições de possibilidade de todo conhecimento.

Parece-nos que na *CRP* o conceito de síntese tem uma relação direta com o de categorias, formas puras do pensamento. Se nos mantemos nos §13 a §16, parece que é a própria relação das categorias com a síntese que torna necessário postular um *cogito*, o Eu penso. No §15 do texto da *CRP* Kant define a síntese como uma ação cuja possibilidade de realização cabe à espontaneidade da faculdade do entendimento. É pela síntese que se realiza a ligação de um múltiplo em geral.

A atividade de síntese, conforme nos explica Perin (2008, p. 98), implica que a síntese do múltiplo de uma intuição dada só pode ser realizada pressupondo uma atividade dos conceitos puros do entendimento. A própria unidade desse múltiplo demonstra a necessidade de garantir às categorias uma validade objetiva – a qual deve ser obtida pelo processo da dedução transcendental. Nesse sentido, parece-nos que a relação entre os conceitos aqui apresentados é o arcabouço teórico que vai permitir a Kant postular a possibilidade do conhecimento dos objetos.

Nossa leitura nos conduz à compreensão de que todo esse movimento promovido por Kant faz com que ele precise postular o conceito do Eu penso – dito ainda mais anterior – e que é de suma importância para os postulados aqui referidos. Diz Kant:

Mas, o conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da unidade desse diverso [...]. Esta unidade, que precede *a priori* todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade (§10); porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados [...]. Temos, pois, de buscar esta unidade (como qualitativa, §12) mais alto ainda, a saber, no que já propriamente contém de fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico. (KANT, 2001, p. 130, B131)

A necessidade do conceito “Eu penso” fica assim justificada na medida em que, como nos indica Perin, “segundo Kant, a ligação do múltiplo de uma intuição só pode ser realizada pelo

¹⁰⁶ Cf. *Crítica da razão pura*, p. 122, A89/B122.

entendimento por uma atividade de síntese, atividade esta que pressupõe unidade” (PERIN, 2008, p. 98). As próprias categorias enquanto síntese (ligação) do múltiplo da intuição levam a postulação de uma unidade ainda mais anterior que servirá de fundamento à unidade de conceitos, da possibilidade do entendimento e do seu uso lógico. Essa unidade ainda mais anterior é, justamente, o “Eu penso”.

No §16 da *CRP* o “Eu penso” surge através do processo de dedução como “consciência ou apercepção originária do sujeito”. Conceito que serve a Kant para dar ao sujeito a possibilidade de ser consciente de todas as suas representações enquanto suas. Conceito que, portanto, torna possível a própria possibilidade de todas as representações serem sintetizadas pelo entendimento, de modo que essas representações sejam de um único e idêntico sujeito. Segundo Perin, “Kant estabelece esta consciência do sujeito como transcendental e comum a toda síntese” (PERIN, 2008, p. 99).

Esta representação, porém, é um acto da espontaneidade, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. (KANT, 2001, p. 132, B132/133, grifo do próprio autor)

Com isso temos condições de interpretar o Eu penso de Kant como uma ação intelectual do sujeito. Uma atitude que não apenas é a síntese mais geral e fundamental de todas, como é a fonte de todas essas sínteses. O que faz do “Eu penso” *a priori* um acompanhante potencial de todas as representações a serem concebidas pelo entendimento, uma unidade transcendental de representação do sujeito tão “especial” que deve poder acompanhar todas as outras, mas que nenhuma outra pode acompanhá-la.

Com isso fica explícito que o *cogito* kantiano é um conceito de unidade transcendental que representa a possibilidade do sujeito ser consciente de todas as representações que serão realizadas pelo entendimento. *Cogito* que não é um Eu de fato, substancial, mas uma ação intelectual que não é acompanhada por nenhuma outra síntese. Enquanto *a priori*, ela é pensada como a condição de toda e qualquer outra síntese posterior. Junto ao comentário de Perin (2008, p. 99) podemos compreender a atitude intelectual que é o Eu penso de Kant como unidade pressuposta para a atividade de síntese do entendimento do múltiplo da intuição, ou seja, das categorias.

Mas, ter consciência de que há essa síntese necessária não é o mesmo que ser consciente dela enquanto opera. O que Kant está estabelecendo são as condições lógicas e formais para

que o conhecimento seja possível. Dito isso, o processo da dedução, mediante as conclusões das formas da intuição, das categorias, do que são representações, juízos etc. nos conduz à consequente afirmação de uma unidade ainda mais originária. Unidade a partir qual estão submetidas todas as representações que são dadas ao entendimento e as quais o entendimento sintetiza e torna possível todo e qualquer unidade de objeto do conhecimento.

Sartre e a recusa ao “Eu penso” de Kant

Todas essas considerações feitas a partir da *CRP*, apoiadas no comentário de Perin, parecem-nos estar alinhadas com a interpretação de Silva (2004), quando se refere ao Eu penso de Kant como puramente formal. Por ser transcendental, diz Silva (2004), o Eu kantiano não pode ser conhecido objetivamente. A regra de Kant para um conhecimento objetivo é que ele possa ser dado a uma intuição. Enquanto [em referência] o eu, do “Eu penso”, nenhum conteúdo nos é dado sobre ele e tampouco existe algo que empiricamente revele esse sujeito. Nesse sentido, caso continuemos na linha do pensamento crítico, o Eu transcendental só pode ser afirmado como condição de possibilidade de todas as representações e não como existindo de fato, seja no mundo ou na consciência. O terreno da crítica se mostra, mais uma vez, como sendo do puro direito. Nesse sentido, resta concluir que

Para Kant, manifestamente o [Eu penso] é uma função, pois atribuir-lhe ser equivaleria a concebê-lo metafisicamente, à maneira de Descartes, o que contraria os pressupostos da filosofia crítica. Nesse sentido, a afirmação kantiana de que o Eu é condição de possibilidade das sínteses equivale à renúncia de defini-lo como ser. (SILVA, 2004, p. 35)

Assim entendido, o Eu penso kantiano deve então ser considerado como um conceito que serviu à crítica para falar das condições de possibilidade da experiência e de tudo que se possa considerar de fato conhecimento –como tentamos mostrar – e uma dessas condições é que sempre possamos considerar uma percepção ou pensamento como meu. “Eis aí tudo”, diria Sartre (2013, p. 16). O Eu penso enquanto polo unificador que engloba e unifica as possibilidades categoriais de síntese, sendo sua própria condição, impede as sínteses das categorias serem reduzidas a uma unidade distributiva, ou seja, é devido ao eu enquanto operador mais geral de sínteses que o sujeito é unificado (não disperso) e o objeto apreendido.

Mas por que Sartre se interessa, no início de seu texto, em falar sobre a posição de Kant?

Ao que consta, parece-nos que o começo da *Transcendência* também serve de resposta aos ditos neokantianos franceses. Para Sartre, os neokantianos estavam adotando a atitude de querer realizar as condições da crítica, atitude que tem como consequência a pergunta sobre o que pode ser a consciência transcendental. Nesse sentido, além de uma resposta ao problema do solipsismo, o ensaio em questão também oferece resposta teórica a uma certa prática que estava ocorrendo na filosofia francesa da época. Prática que tinha como preocupação maior responder a questões epistemológicas, as quais Sartre visa superar.

Em resposta ao neokantismo Sartre nos diz que a crítica nunca teria se preocupado com o modo como uma consciência empírica de fato se constitui.

A consciência transcendental, para ele [Kant], é apenas o conjunto das condições necessárias à existência de uma consciência empírica. Consequentemente realizar o Eu transcendental, fazer dele o companheiro inseparável de cada uma de nossas ‘consciências’, é julgar sobre o fato e não sobre o direito, é posicionar-se em um ponto de vista radicalmente diferente do de Kant. (SARTRE, 2013, p. 16)

Porém, para Sartre, não se trata somente de responder ao neokantismo. Vale também pontuar que mesmo Kant tendo se colocado a falar sobre o Eu e sobre a consciência ele fala somente a partir de uma perspectiva do direito, ou seja, da possibilidade. Sartre, por sua vez, busca responder à pergunta se de fato há ou não um Eu e, caso sua existência seja afirmada, se ele é ou não um habitante da consciência. Respostas que geram a necessidade de postular um novo conceito de consciência.

Ainda sobre o neokantismo francês, o erro deles, na linha do comentário de Silva (2004), foi colocar a questão do Eu transcendental no sentido de a resposta poder ser um sujeito para além de um conjunto de condições de possibilidade, sujeito lógico e não real. “O neokantismo francês, na perspectiva crítica, procurava também pela maneira segundo a qual o transcendental constitui o empírico” (MOUTINHO, 1995, p. 25). Como já foi apresentado, o transcendental em Kant apenas serve como determinação das condições de possibilidade da experiência. Um conjunto de condições lógicas que na leitura dos neokantianos passa a ser assumido como um fato absoluto, procurando nele a constituição do Eu. Os argumentos apresentados, parecem ser suficientes para fazer compreender que se há Eu na filosofia kantiana ele desempenha apenas um papel formal associada uma atitude de síntese do entendimento, a mais fundamental de todas e não que há, na consciência, a presença de um Eu, ao menos não como gostaria Descartes.

Segundo a leitura de Moutinho, a operação de subversão da perspectiva crítica é feita em razão de constituir o empírico, ou psíquico; constituição “que só pode ser pensada a partir de uma consciência real” (MOUTINHO, p. 25). Como dito anteriormente, a via crítica, devido

a sua própria problemática e método não pode fornecer a resposta para o problema da constituição do Ego, chamada por Sartre de síntese do psíquico. Quanto a isso, Moutinho também nos oferece uma chave de leitura adicional do porquê Sartre rejeita essa perspectiva neokantiana.

Os neokantianos franceses, nessa busca por realizar o Eu, concebem o transcendental como um inconsciente. Colocado na posição de real, o transcendental é posto para além da consciência empírica. Moutinho cita o neokantiano Lachière-Rey (1995) que deixa bastante evidente o modo como os neokantianos buscam realizar esse projeto:

[...] precisamente porque é consciência, ela não poderia comportar só essa pré-existência; a pré-existência lógica não pode ser aqui senão um modo de representação para uma reflexão que procede por uma análise racional; mas, ao termo do processo, a ideia de uma consciência suposta deve poder ser substituída por uma consciência efetiva; como teria dito Lachière-Rey, é preciso fazer a prova. (LACHIÈZE-REY, p. 449 apud MOUTINHO, 1995, p. 26)

Nesse sentido, considera Moutinho, tornar essa consciência efetiva não é fazer dela uma consciência empírica consciente de si, mas uma consciência real inconsciente na medida em que o Eu empírico deveria “reencontrar conscientemente o que a consciência transcendental teria feito anteriormente ou faria eternamente no inconsciente” (LACHIÈZE-REY, p. 447 apud MOUTINHO, 1995, p. 26). Nos parece que a busca por uma consciência real e acessível é justa, na medida em que Sartre também, de uma forma ou de outra, pretende alcançá-la com as conclusões do texto da *Transcendência*. No entanto, teria faltado ao[s] neokantianos respeitar os próprios limites firmados por Kant na *CRP*, pois, diz Sartre: “Kant nunca se preocupou com o modo com que se constitui de fato a consciência empírica, ele não a deduziu, absolutamente como ao modo de um processo neoplatônico, de uma consciência superior, de uma ‘hiperconsciência’ constituinte” (SARTRE, 2013, p. 16).

Moutinho nos conduz à consideração de que o sujeito kantiano, caso seja efetuado como consciência transcendental não é, coisa muito importante para Sartre, “uma imanência de si a si”. Sendo resultado de uma construção lógica, seu ser é medido pelo conhecimento, pela capacidade de engendrará-lo. Foi interrogando a possibilidade do conhecimento, na tentativa de garantir sua validade, que Kant encontrou esse sujeito lógico. A Sartre também é importante superar o primado do conhecimento, diferente de Kant, para quem o ser do conhecimento aparece como um dado, a investigação de Sartre busca fundá-lo. Nas palavras de Moutinho: “deve-se abandonar o primado do conhecimento e atingir o ser, absoluto, que deve fundá-lo”.

Considerações finais

Assim, se a investigação proposta por Sartre diz respeito à mesma problemática, a via kantiana não oferece os “mecanismos” para indagar sobre a constituição de um Ego real, o que resulta em conceitos distintos. Com isso, acreditamos que tenha ficado mais evidente o porquê de Sartre não partir propriamente da filosofia kantiana, mesmo que, de um modo ou outro, compartilhe da mesma problemática. Ademais, na medida em que o “Eu penso” kantiano permite e conserva um eu idêntico, ele não é compatível com o tipo de sujeito que Sartre está pretendendo constituir na segunda parte do seu ensaio. Um Eu que sempre é suspeito em seu conteúdo, que não é apodítico, que é constituído¹⁰⁷ e não uma condição formal do conhecimento.

Junto a isso, os conceitos *a priori* ligados ao entendimento e que permitem o conhecimento na filosofia de Kant, parecem nos levar a uma compreensão de que nunca acessamos diretamente o mundo, mas apenas os resultados das sínteses que o entendimento oferece a partir de seus conceitos *a priori*. Desse modo, instaura-se mais uma grande incompatibilidade da filosofia crítica com os objetivos de Sartre. O filósofo francês, tem a pretensão de descrever uma consciência que, devido aos métodos da fenomenologia, é postulada como voltada ao mundo, às coisas mesmas, marcada pela intencionalidade¹⁰⁸. Bem diferente do entendimento povoado por conceitos, juízos, representações, sensibilidade, categorias etc. Sartre, inclusive como lembra bem Deleuze de *Lógica do sentido*, busca e quer fazer da consciência uma pura imanência, sem conteúdo, pertencente a um campo transcendental vazio e impessoal – objetivo mais geral que é realizado na *Transcendência do Ego*. Essa é a justificativa mais determinante do porquê Sartre não pode admitir o Eu penso de Kant.

¹⁰⁷ “Desse modo, a intuição do Ego é uma miragem perpetuamente decepcionante, pois, a um só tempo, entrega tudo e não entrega nada. E, ademais, como poderia ser diferente, uma vez que o Ego não é a totalidade real das consciências [...], mas a unidade ideal de todos os estados e de todas as ações [?]” (SARTRE, 2013, p. 56). Com essa passagem podemos indicar uma diferença muito incisiva entre o Eu kantiano e o Eu que Sartre encontra em sua investigação. O Eu kantiano deve ser sempre idêntico e o Eu conceituado por Sartre é uma unidade ideal que sempre pode ser contradita por uma reflexão subsequente, seu conteúdo não é idêntico e não há nada que possa assegurar sua identidade.

¹⁰⁸ Toda primeira parte da *Transcendência do Ego*, intitulada *O Eu e o Moi*, visa realizar uma descrição fenomenológica que permita afirmar a consciência nesse sentido de ser vazia de conteúdo e marcada pela sua atitude mais essencial que é a intencionalidade. Diz Sartre, “a consciência se define pela intencionalidade” é “pela intencionalidade que ela [a consciência] se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se” (SARTRE, 2013, p. 21).

Referências bibliográficas

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- SARTRE, J. P. *Ensaio sobre a transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974. Tradução de Luiz Roberto S. Fortes.
- SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo, Sp: Editora UNESP, 2004.
- MOUTINHO, L. D. S. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1995.
- PERIN, A. “Sobre o argumento da dedução transcendental na Segunda Edição da Crítica da razão pura”. *Studia Kantiana*, v. 6, n. 6/7, 2008, p. 83–120. DOI: 10.5380/sk.v6i6/7.88496. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88496>. Acesso em: 28 outubro de 2025.
- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Maria Gonsalves, Adail Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

PROGRESSO E HISTÓRIA: ANÁLISE CRÍTICA DA CONCEPÇÃO OTIMISTA

Brena Santos Lima¹⁰⁹

Resumo: O artigo tem por objetivo realizar uma análise do conceito de progresso moderno e apresentar a crítica contemporânea de Adorno ao progresso estritamente positivo, como apresentado por Condorcet. A temática central consiste em refletir sobre as concepções de progresso não apenas sob uma perspectiva otimista, mas também à luz da crítica filosófica que questiona essa perspectiva. Pretende-se, assim, contribuir para uma reflexão crítica sobre o conceito de progresso humano, mostrando que o avanço na história pode ser questionado e refletido. A partir de uma metodologia hermenêutica de interpretação de textos, o artigo coloca em diálogo as ideias de Condorcet, Rousseau e Adorno, buscando evidenciar a complexidade da perfectibilidade humana e do otimismo ingênuo frente ao desenvolvimento científico e técnico. Para realizar esse objetivo são utilizadas como referência as obras: *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, de Condorcet; *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau; e *O progresso*, de Adorno.

Palavras-chave: Progresso; Perfectibilidade; Crítica; História.

Abstract: The article aims to analyze the concept of human progress and to present Adorno's contemporary critique of the strictly positive view of progress as presented by Condorcet. The central theme is to reflect on conceptions of progress not only from an optimistic perspective, but also in light of the philosophical critique that questions the optimism inherent in this ideal. The intention is, therefore, to contribute to a critical reflection on the concept of human progress, showing that historical advancement can and should be questioned and reflected upon. Based on a hermeneutic methodology of text interpretation, the article brings into dialogue the ideas of Condorcet, Rousseau, and Adorno, seeking to highlight the complexity of human perfectibility and the naïve optimism toward scientific and technical development. The following works are used as references: *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the*

¹⁰⁹ Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E-mail: brenna258@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-0268-9350>.

Human Mind by Condorcet; *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men* by Rousseau; and *Progress* by Adorno.

Keywords: Progress; Perfectibility; Critique; History.

Introdução

O artigo tem por objetivo realizar uma análise do conceito de progresso moderno e apresentar a crítica contemporânea de Theodor Adorno a esse conceito. A temática central consiste em refletir sobre as concepções de progresso não apenas sob uma perspectiva otimista, mas também à luz da crítica filosófica que questiona essa perspectiva. A partir da metodologia hermenêutica busca-se fazer uma interpretação ativa do texto, colocando em diálogo diferentes formas de compreender o aperfeiçoamento na história.

Na primeira parte do artigo, apresento o conceito de perfectibilidade em dois filósofos iluministas com concepções distintas sobre o tema. Em Condorcet, a perfectibilidade é essencial para o desenvolvimento do espírito humano, enquanto Rousseau apresenta uma análise crítica do aperfeiçoamento humano. É válido destacar que as duas formas de conceber o conceito se assemelham em relação à definição, mas diferenciam quanto às consequências do aperfeiçoamento das faculdades racionais. Na segunda parte, busca-se evidenciar a complexidade do progresso humano e os limites de um otimismo ingênuo diante do desenvolvimento instrumental, que resultou em diversas barbáries, tais como o Holocausto, as guerras e o fetichismo.

Condorcet integra o período iluminista e fundamenta suas obras nos ideais de desenvolvimento social, político e moral da humanidade. Tais ideias estão presentes na obra *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, como resultado do avanço humano. Essa obra é dividida em dez períodos diferentes do desenvolvimento humano. No último período, Condorcet destaca esperanças para o avanço da espécie humana, a saber: “a destruição da desigualdade entre as nações; os progressos da igualdade em um mesmo povo; e, por fim, o aperfeiçoamento real do homem” (Condorcet, 2013, p. 189). Rousseau também faz parte do período iluminista, mas, diferentemente de Condorcet, ele é descrente sobre o progresso da humanidade proporcionar virtudes e felicidades. Na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau destaca que o aperfeiçoamento possibilita o desenvolvimento do homem, mas, ao mesmo tempo, gera um processo de degeneração.

Por último, pretendo ampliar a análise crítica acerca do desenvolvimento humano para além das críticas de Rousseau ao aperfeiçoamento, para isso, utilizarei a obra *Dialética do esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer e o *Progresso* de Theodor Adorno. O filósofo da escola de Frankfurt foi marcado por contexto turbulento na história, tais como: a ascensão do nazismo, a Segunda Guerra Mundial, o Holocausto e o crescente impacto da industrialização no mundo. Esses eventos marcaram decisivamente sua crítica ao progresso da razão guiada para a felicidade. Sendo assim, a contribuição deste artigo é oferecer uma reflexão crítica sobre o aprimoramento humano, mostrando que o avanço na história pode ser questionado e refletido.

O desenvolvimento da perfectibilidade em Rousseau e Condorcet

A obra *Esboço*, do marquês de Condorcet, foi escrita a partir de uma perspectiva esperançosa em relação à capacidade humana de progredir. No mesmo período histórico, a obra *Discurso*, de Jean-Jacques Rousseau, apresenta uma descrença quanto à possibilidade de o aperfeiçoamento humano progredir rumo à moralidade e à felicidade. O filósofo genebrino argumenta que a capacidade de aperfeiçoamento, que desenvolve as faculdades racionais e sensíveis, também é um processo de degeneração humana.

No *Esboço*, a análise do progresso envolve as concepções de perfectibilidade, história, linearidade e cumulatividade. Antes de Condorcet, Rousseau já havia empreendido uma investigação acerca da capacidade humana de aperfeiçoamento, mas argumenta que a civilização afasta o homem de seu estado de origem, causando sua degeneração. Em termos de comparação, Rousseau foi um pessimista acerca do aprimoramento das faculdades racionais, enquanto Condorcet foi um otimista em relação ao aperfeiçoamento da razão.

No entanto, é possível traçar algumas semelhanças e diferenças entre os dois projetos filosóficos. Rousseau desenvolve suas análises concentradas na origem do homem em estado de natureza, ou seja, anterior à formação de um Estado. No estado de natureza, o homem é harmonioso e livre, guiado principalmente pelos sentidos, mas à medida que se aperfeiçoa surgem “corrupções” como a ganância e a desigualdade provocada pela propriedade privada. Convém destacar que Rousseau não nega o progresso na história humana, mas questiona se o aperfeiçoamento realmente torna a humanidade melhor ou a leva à decadência.

Diferentemente de seu antecessor, Condorcet adota uma visão positiva ao defender que o aperfeiçoamento é contínuo — social, político, moral e intelectual — e que levaria à virtude

e à felicidade humana. Em outras palavras, o autor descreve o percurso da humanidade como uma caminhada orientada em direção à virtude e à felicidade, como o filósofo destaca no seguinte trecho:

Por quais elos a natureza uniu indissolúvelmente os progressos das luzes e aqueles da virtude, do respeito pelos direitos naturais e da felicidade; com esses bens reais [...] A partir do momento em que essa revolução já tiver sido operada na classe inteira dos homens esclarecidos, entre eles só contaríamos homens amigos da humanidade, ocupados de comum acordo em acelerar seus progressos e sua felicidade. (Condorcet, 2013, p. 26)

Condorcet busca expressar, neste trecho, que a história da humanidade está ligada de forma indissolúvel ao avanço da razão e do conhecimento, bem como aos ideais de liberdade e virtudes. Esses são, para o autor, os requisitos para o aperfeiçoamento humano e para a felicidade. Desse modo, à medida que a razão avança na história, desenvolvem-se também as virtudes, o respeito pelos direitos naturais e a felicidade. Como destacado anteriormente, nem todos os pensadores argumentaram em favor de um sentido positivo para o esclarecimento humano como Condorcet. Autores como Adorno e Rousseau argumentaram contra o otimismo dos ideais de progresso.

Deve-se pontuar que, em Rousseau, o conceito de perfectibilidade não é diretamente relacionado à história em sentido universal do termo, mas no sentido de desenvolvimento da espécie humana, tanto sensível quanto racional. O conceito é utilizado por Rousseau como característica distintiva entre o homem e o animal. Ou seja, o aperfeiçoamento é uma característica propriamente humana, sendo os animais imutáveis em termos de progresso. Segundo Rousseau, no *Discurso*:

A faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, com a ajuda das circunstâncias desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo ao passo que o animal é, ao cabo de alguns meses, o que será por toda a sua vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, o que era o primeiro anos desses mil anos. Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua perfectibilidade lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? (Rousseau, 2002, p. 174)

Nessa passagem, Rousseau apresenta a definição de perfectibilidade como capacidade humana de desenvolver-se sucessivamente, depois destaca que a perfectibilidade é uma qualidade distintiva entre os homens e os animais. Além disso, para Rousseau, a capacidade de aperfeiçoamento tira os homens da condição originária, na qual a tranquilidade e inocência predominavam; e é também ela que, com o passar dos séculos, faz florescer novos conhecimentos e vícios.

A perfectibilidade não possui um sentido definitivo, visto que o aperfeiçoamento pode ocorrer tanto para o bem quanto para o mal. O aperfeiçoamento humano pode acarretar o avanço da humanidade, em termos de desenvolvimento das habilidades racionais, mas também a degeneração do homem por meio da competitividade pela propriedade, obsessão por poder e por vícios. Segundo Maria Nascimento, “o final do segundo (*Discurso* de Rousseau) são incisivos: a desigualdade entre os homens tira sua força e seu crescimento exatamente do progresso do espírito humano” (Nascimento, 2013, p. 14). Nesse sentido, quanto mais a humanidade se aperfeiçoa mais se distancia da sua essência natural. Segundo Rousseau, a partir do progresso do espírito humano surgiu a noção de propriedade privada, o que afastou cada vez mais o homem de sua essência natural.

Após analisar a perfectibilidade em Rousseau, convém destacar que, embora Condorcet tenha se apropriado desse termo, atribui-lhe um sentido distinto, principalmente, como já comentado, em relação às consequências. As principais diferenças são o sentido sempre positivo do termo; a progressividade do aperfeiçoamento humano; acumulação de conhecimento ao longo do tempo e o avanço em direção a virtudes e a felicidade. Além disso, o filósofo marquês entende a progressividade não apenas em termos de desenvolvimento individual, mas também em termos de avanço da história da humanidade.

Se considerarmos este mesmo desenvolvimento em seus resultados, relativamente aos indivíduos que existem na mesma época em um dado espaço, **e se o seguimos de gerações em gerações, ele apresenta agora o quadro dos progressos do espírito humano. Este progresso está submetido às mesmas leis gerais que se observam no desenvolvimento individual de nossas faculdades**, já que ele é o resultado deste desenvolvimento, considerado ao mesmo tempo em um grande número de indivíduos reunidos em sociedades (Condorcet, 2013, p. 20, grifo meu).

O progresso do espírito humano é entendido como uma evolução coletiva. Da mesma forma, que cada indivíduo desenvolve suas faculdades, as sociedades progridem com o passar das gerações. Segundo a passagem, o aprimoramento coletivo segue as mesmas leis do desenvolvimento individual, exemplos dessas leis são: a comunicação entre os indivíduos e a construções de invenções, como aperfeiçoamento de utensílios de trabalho (Condorcet, 2013, p. 20). É por meio da comunicação que a sociedade acelera o progresso, porque ele é resultado da soma dos indivíduos desenvolvendo suas faculdades dentro do contexto da vida em sociedade.

Segundo Condorcet, “os progressos dessas artes teriam sido lentos nas nações isoladas; mas as comunicações, mesmo frágeis, que se estabeleceram entre elas, aceleraram sua marcha”. (Condorcet, 2013, p. 51). Nessa passagem, ele refere-se ao aperfeiçoamento do material de

trabalho, por exemplo, na sociedade primitiva o trabalho era executado através de pedra, madeira e ossos de animais e, ao longo do tempo, essa sociedade primitiva juntou essa arte com as artes mais difíceis da tintura, da cerâmica e do trabalho em metais. Nessa forma, a história da humanidade pode ser entendida como um processo contínuo de aperfeiçoamento das capacidades humanas.

Nos trechos anteriores é chamado de progressividade a cumulatividade dos conhecimentos e a transmissão a outros povos. Como expresse neste trecho:

Mas o resultado que cada instante apresenta depende daquele que os instantes precedentes ofereciam; ele influi naquele dos instantes que devem segui-lo. [...] Ele deve apresentar **a ordem dessas mudanças**, expor a influencia que cada instante exerce naquele que o substitui e mostrar, assim, nas modificações que a espécie humana recebeu, sendo renovado sem cessar no meio da imensidão dos séculos, a marcha que ela seguiu, os passos que ela deu em direção à verdade ou à felicidade. (Condorcet, 2013, p. 20, grifo meu)

Nesta passagem, o filósofo expressa que o desenvolvimento da espécie humana é um processo ordenado de mudanças. Ao se referir à “ordem dessas mudanças”, ele entende que os acontecimentos seguem uma sucessão, onde eventos anteriores influenciam eventos futuros em uma cadeia ininterrupta. Ou seja, os momentos históricos não surgem do nada, pois um acontecimento é consequência do anterior e exerce influência sobre os que virão. Ao afirmar que a marcha seguida pela espécie humana a conduz rumo à verdade ou à felicidade, Condorcet ressalta a ideia de que a humanidade segue em um processo contínuo de progresso. Assim, ele propõe uma visão histórica na qual os acontecimentos caminham, de forma gradual, em direção à verdade ou à felicidade.

Para destacar o crescimento acumulativo do conhecimento na história da humanidade, Condorcet utiliza métodos matemáticos, como a estatística, para compreender a progressividade da história. Segundo Rossano Pecoraro, “A grande inovação de Condorcet consiste na tentativa de aplicar modelos matemáticos à ciência histórica, à política e à moral, a fim de individuar ‘constantes’ capazes de explicar um mundo sujeito a variações imprevisíveis.” (Pecoraro, 2009, p. 18). Em outras palavras, mesmo que as ações humanas sejam imprevisíveis e variáveis, o método matemático possibilita identificar “constantes” que podem transformar o estudo da história do progresso humano em algo previsível. Dessa forma, o cálculo probabilístico serve para analisar dados e encontrar tendências históricas, a fim de fazer previsões prováveis sobre o futuro.

A partir da marcha contínua da espécie humana é possível prever o futuro. Condorcet argumenta que a história revela padrões de avanços que indicam uma continuidade na história

e permite vislumbrar o futuro. No capítulo, intitulado *Dos futuros progressos do espírito humano*, Condorcet destaca esperanças para o futuro a partir do avanço dos homens.

A partir da experiência do passado, prever com uma grande probabilidade os acontecimentos do futuro (...). Nessas esperanças sobre o destino futuros da espécie humana podem se reduzir a estas três questões: a destruição da desigualdade entre as nações; os progressos da igualdade em um mesmo povo; enfim, o aperfeiçoamento real do homem (Condorcet, 2013, p. 189)

Condorcet cita três esperanças sobre o destino da espécie humana, que serão alcançadas por meio do aperfeiçoamento. As esperanças se referem à destruição da desigualdade entre os homens; à igualdade entre os povos e; ao aperfeiçoamento real do homem. Percebe-se que as três esperanças estão conectadas e apenas por meio do aperfeiçoamento real é possível transformar as sociedades para destruir a desigualdade entre as nações e existir igualdade entre os povos. Ademais, essas esperanças citadas por Condorcet revelam o otimismo do filósofo que a humanidade possa se transformar por meio do progresso.

Em seguida, Condorcet argumenta que o desenvolvimento das faculdades humanas permite a construção de uma vida melhor. Segundo o marquês, “pelo desenvolvimento de suas faculdades, obter meios seguros de prover às suas necessidades; em que, enfim, a estupidez e a miséria serão apenas acidentais, e não o estado habitual de uma parte da sociedade?” (Condorcet, 2013, p. 190). Essa pergunta reflete o cerne da ideia do último período do *Esboço*, a saber, a crença de que a humanidade pode alcançar estágios superiores de avanço moral e intelectual. Sendo assim, isso resultaria em pessoas guiadas pela própria razão e em um estágio no qual a ignorância e a miséria não seriam condições normais de vida.

Em outra passagem, o francês destaca: “os povos esclarecidos e livres, não são de forma alguma uma degenerescência da espécie humana (...) longe de corromper os homens, as luzes suavizaram os vícios, quando não puderam corrigi-los ou mudá-los.” (Condorcet, 2013, p. 42). Nesse sentido, em vez do esclarecimento provocar decadência moral, como citado por Rousseau, o saber é apresentado pelo francês como um suavizador dos vícios. Isto é, como um meio necessário na marcha gradual do aperfeiçoamento humano rumo ao desenvolvimento do espírito.

Para Condorcet, o estado de aperfeiçoamento de uma época ou de um povo influencia o desenvolvimento daquelas que estão por vir. Segundo o marquês, “recebendo luzes de um povo mais esclarecido para transmiti-las a outras nações, formam uma cadeia ininterrupta entre o começo dos tempos históricos e o século em que vivemos” (Condorcet, 2013, p. 24). Mesmo com a existência de percalços como guerras, que normalmente representam estagnação e

descontinuidades, o marquês argumenta que a finalidade da história é preservada. Para Condorcet, a história segue um processo ininterrupto no qual cada momento exerce influência sobre subsequente. Nesse sentido, as luzes (os conhecimentos) de um povo esclarecido são transmitidas a outras em um processo acumulativo de conhecimento.

O otimismo em relação ao progresso da razão, empreendido pelo marquês, é alvo de críticas na contemporaneidade, principalmente diante de tragédias como guerras, desastres ambientais e entre outras. A grande pergunta por trás disso é se estamos nos aproximando do cenário descrito por Condorcet — de igualdade, aperfeiçoamento real e liberdade da estupidez e da miséria — ou se esse cenário ainda permanece como uma utopia. É possível destacar que Adorno aprofundou as críticas ao otimismo do progresso humano, desenvolvido principalmente no período moderno. O filósofo alemão pontua um processo de racionalização que, ao invés de emancipar, converte-se em novas formas de dominação; nesse sentido, esse é o centro da crítica de Adorno ao progresso da razão instrumental.

Análise crítica da concepção de progresso

Diversas críticas pós-modernas foram feitas ao desenvolvimento ininterrupto da história humana, entre elas é possível encontrar as críticas de Adorno, Benjamin, Nietzsche e outros filósofos. Pretendo, nesta seção, concentrar-me nas críticas que Adorno fez aos ideais de avanço na história guiada por finalidades morais. Rousseau já havia questionado o avanço das artes, das ciências e da civilização, que longe de proporcionar melhoria na vida humana, corrompe os costumes, gera desigualdade e afasta o homem de sua natureza original. Assim, essa seção visa aprofundar a crítica ao avanço em sentido estritamente positivo, acrescentando reflexões contemporâneas ao desenvolvimento humano.

Na obra *Progresso*, Adorno reflete sobre uma postura crítica diante do conceito de aprimoramento histórico desenvolvido principalmente no período iluminista. Para o filósofo, “Como todo termo filosófico, o de progresso tem seus equívocos. (...) Sabe-se de maneira vaga, mas segura o que agora se pode conceber por progresso: por isso mesmo não há como não empregar o conceito de modo grosseiro” (Adorno, 1969, p. 217). Neste trecho, Adorno argumenta que o termo “progresso” deve ser utilizado com cautela, visto que a investigação desse conceito precisa englobar suas condições e seus limites.

O conceito de progresso deve ser dialético. Para Adorno, as tentativas de conceituação desse termo devem evitar armadilhas de definições conclusivas; ou seja, seu sentido deve estar

aberto à construção e à negação. Com base na dialética negativa, Adorno defende uma análise mais profunda do conceito, pois a definição do termo deve possibilitar a identificação das contradições e análise do presente. Segundo Adorno, “a tendência rompedora do desenvolvimento não se reduz a ser outro do movimento expansivo da dominação da natureza, sua negação abstrata, mas pela própria dominação da natureza suscita o desenvolvimento da dominação.” (Adorno, 1969, p. 226). Dessa forma, o aprimoramento técnico e científico, em vez de libertar o ser humano, reforça a dominação — como a lógica capitalista, o fetichismo e a indústria cultural — que são produtos de uma razão aperfeiçoada e instrumentalizada.

Diferente de Rousseau, que criticava o aperfeiçoamento como algo que corrompe os costumes e acentua as desigualdades sociais, Adorno amplia ao mostrar como o progresso se tornou instrumento de dominação e alienação. Para Adorno, as reflexões sobre a história da humanidade devem culminar nas considerações acerca da instrumentação das relações humanas e em reflexões para evitar catástrofes. “É sobre isso que repousa inteira a possibilidade do progresso, a possibilidade de afastar o desastre extremo, total”. (Adorno, 1969, p. 218). Logo, o verdadeiro avanço da humanidade reside, para o filósofo, na capacidade de evitar futuras catástrofes.

Os ideais de avanço histórico em Adorno tomam um sentido diferente do apresentado na seção anterior, visto que, para o alemão, o verdadeiro desenvolvimento reside na capacidade humana de evitar futuras catástrofes. Segundo o filósofo, “somente são verdadeiras aquelas reflexões sobre o progresso que mergulham nele sem deixar de manter distância, que evitam os fatos e significados pontuais paralisadores. Hoje reflexões desse tipo culminam na consideração sobre a humanidade logrará evitar catástrofe” (Adorno, 1969, p. 218). Sendo assim, o verdadeiro crescimento histórico reside em uma postura crítica e consciente. As reflexões sobre o desenvolvimento humano devem considerar os acontecimentos passados e presentes para evitar catástrofes.

Diferente dos iluministas, como Condorcet, que associam o aperfeiçoamento ao avanço contínuo da ciência e da razão, Adorno argumenta que a razão moderna está acompanhada do mito do esclarecimento. No livro, *Dialética do esclarecimento* Adorno e Horkheimer citam o exemplo do Holocausto que foi um ato tecnicamente planejado e executado por uma sociedade altamente desenvolvida tecnicamente e cientificamente. O exemplo do Holocausto serve para identificar que nem sempre o avanço científico e técnico acompanha o desenvolvimento moral e ético.

Adorno argumenta em defesa de uma concepção mais crítica do conceito de progresso. Segundo ele, “progresso significa: **Sair do encantamento**, também daquele progresso que é ele mesmo natureza por uma humanidade cônica da sua própria natureza, através da qual prossegue a da própria natureza. Nessa medida se poderia dizer que o progresso se dá ponto em que termina.” (Adorno, 1969, p. 225, grifo meu). Nesse sentido, o verdadeiro desenvolvimento da humanidade começa na saída do “encantamento” quando passa refletir sobre as consequências do aprimoramento técnico e científico.

O esclarecimento é, para humanidade, a busca incessante de racionalização científica e técnica, resgatando os homens do pensamento mítico. Desse modo, escrevem Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19). Nesse trecho é possível extrair que o avanço do pensamento reside na pretensão em desmistificar o mundo. No entanto, segundo Adorno e Horkheimer, o esclarecimento se converte em mito racionalizado.

Adorno e Horkheimer utilizam o termo “desencantamento do mundo”¹¹⁰ na obra *Dialética do Esclarecimento* para sinalizar um processo histórico de desmistificação do mundo, mas que, em vez de libertar os homens do mito, acabou se convertendo em um novo mito. Para exemplificar o desencantamento, os autores recorrem ao mito da *Odisseia* de Homero. Adorno e Horkheimer analisam, em Ulisses, o arquétipo do homem moderno, que utiliza a razão para controlar a natureza, enquanto a tripulação representa a massa trabalhadora, executando tarefas mecânicas e suprimindo a criatividade e a liberdade.

Paradoxalmente, a modernidade instrumentalizada, para os autores, estabeleceu formas camufladas de dominação. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder (desencantamento/aumento de conhecimento) é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder (Adorno; Horkheimer, 1985). Um exemplo disso é a indústria cultural, que proporciona acesso à cultura, mas não estimula a reflexão crítica. Nesse sentido, a indústria cultural, em vez de promover autonomia, perpetua a conformidade.

A partir dos exemplos citados é possível observar que a “saída do encantamento” é um processo histórico de desmistificação, mas que ignora análises críticas sobre si mesmo. Adorno

¹¹⁰ O termo “desencantamento” foi cunhado por Max Weber na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Por esse termo, Weber se refere ao processo de racionalização crescente nas sociedades ocidentais modernas, em que explicações baseadas em mitos, religiões e os acontecimentos passam a ser explicados pela razão, pela ciência e pela burocracia. Para Weber, isso tem consequências éticas negativas como a burocratização das relações humanas.

argumenta que uma teoria séria sobre a história não pode ignorar as críticas feitas a ela. Pelo contrário, é preciso incorporar as críticas para evitar que a crença no desenvolvimento humano se torne uma mitologia cega.

Da mesma forma **uma teoria do progresso precisa assimilar o que é acertado nas investidas contra a crença no progresso, como antídoto para a mitologia de que sofre**. De modo algum caberia a uma doutrina adulta do progresso nega-se a reconhecer a existência de uma doutrina trivial. (Adorno, 1969, p. 228, grifo meu)

Nesse trecho, Adorno argumenta que, para o aprimoramento não cair em ilusões mitológicas, como a crença no avanço histórico inevitável, é preciso reconhecer as críticas feitas aos ideais de progressividade inevitável na história. No trecho da citação, “uma teoria do progresso precisa assimilar o que é acertado nas investidas contra a crença no progresso”, é destacado que a definição do conceito de progresso precisa assimilar reflexões críticas sobre o desenvolvimento humano para não se converter em mitologia (crença irrefletida). Assim, as novas teorias precisam incorporar a crítica acerca do avanço tecnológico que levou à guerra e à dominação, esses aspectos não podem ser ignorados.

Portanto, na análise pós-moderna de Adorno, a história do aperfeiçoamento humano deve ser analisada a partir de suas contradições internas, isto é, da reflexão sobre seu próprio sentido, e deve incorporar críticas ao processo de racionalização. Diferente de teorias modernas como Condorcet, Adorno destaca que a história pode regredir, por exemplo, desmatamento, totalitarismo, guerras, que sinalizam descontinuidade do desenvolvimento racional e moral. Em *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer argumentam que a razão instrumental, longe de levar ao crescimento moral, é usada para dominar e controlar.

Considerações finais

O objetivo do presente artigo foi realizar uma análise crítica do avanço histórico, tendo em vista as esperanças de Condorcet para o futuro; a origem da desigualdade para Rousseau e as críticas contemporâneas de Adorno ao desenvolvimento humano concebido de forma estritamente positiva. A temática norteadora foi compreender o conceito de progresso não apenas sob uma ótica otimista e esperançosa, mas também à luz de análises críticas contemporâneas, que questionam a ideia de um desenvolvimento histórico guiado por finalidades morais. Para responder a essa problemática, analisei diferentes concepções de desenvolvimento histórico, considerando tanto uma perspectiva de esperança quanto uma abordagem crítica e reflexiva. Em outras palavras, a história humana pode ser interpretada como

um caminho de esperança para o futuro da humanidade, mas também como um processo de degeneração do ser humano ou como objeto de uma reflexão crítica sobre os rumos do desenvolvimento.

Sendo assim, buscou-se, em Condorcet e Rousseau, no conceito de perfectibilidade, a ideia de aperfeiçoamento racional que culmina no crescimento humano ou na degeneração humana. Condorcet enxerga na perfectibilidade como motor de um aprimoramento contínuo e necessário, que levaria à humanidade a estágios cada vez mais elevados de razão e moralidade, enquanto Rousseau destaca os riscos de uma civilização que se afasta de sua natureza original, resultando em desigualdade e “corrupção”. Em consonância com Rousseau, destacam-se as críticas de Adorno, que intensificam esse debate ao desconstruir a crença em uma progressão necessária, linear e inevitavelmente guiada por propósitos morais.

Conclui-se, neste artigo, que o avanço técnico e científico, do ponto de vista de Adorno, não garante a superação da barbárie e da alienação; ao contrário, quando não submetido à crítica, pode reforçar tragédias. Portanto, o aprimoramento científico deve ser capaz de reconhecer os limites da razão instrumental para não se converter em mito. Assim, o verdadeiro crescimento racional está em pensar um aperfeiçoamento que não apenas acumule saberes, mas também promova uma sociedade mais justa e consciente.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- ADORNO, T. W. **Progresso**. Trad. de Gabriel Cohn. 2ª edição. 1969.
- CONDORCET. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.
- NASCIMENTO, M. G. **Apresentação**. In: Condorcet, *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. 2ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.
- PECORARO, R. **Filosofia da história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre as ciências e as artes/Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens**. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TRADUÇÕES

PESQUISA FILOSÓFICA NO BRASIL: UMA ABORDAGEM POR *STRUCTURAL TOPIC MODELING* COM UM FOCO EM TENDÊNCIAS TEMPORAIS E DE GÊNERO¹¹¹

Marcos Fanton¹¹²

Hugo Ribeiro Mota¹¹³

Carolina Araújo¹¹⁴

Mitieli Seixas da Silva¹¹⁵

Raquel Canuto¹¹⁶

RESUMO: Este artigo emprega *Structural Topic Modeling* (STM) para descrever o cenário da filosofia acadêmica no Brasil. A partir de uma base de dados nacional pública, foi compilado um *corpus* composto de 12.515 resumos de trabalhos finais (teses e dissertações) defendidos em Programas de Pós-Graduação em Filosofia entre 1991 e 2021. O modelo STM final identificou 74 tópicos de pesquisa significativos, agrupados em 7 categorias temáticas. Esse estudo debate a prevalência dos mais significantes tópicos e categorias, suas tendências ao longo de três décadas e sua associação (positiva ou negativa) com o gênero do(a) orientador(a).

¹¹¹ A versão em língua inglesa do presente artigo foi publicada sob o título de *Philosophical research in Brazil: A structural topic modeling approach with a focus on temporal and gender trends*, na revista *Metaphilosophy*, v. 55, n. 3, p. 457-501, 2024. Tradução por Caio Graco Queiroz Maia, Igor Prado Reis, José Alcides Hora Neto e Rayane Ribeiro dos Santos. Qualquer informação adicional acerca da tradução do artigo, cf. e-mail do tradutor: caiogracoqueiroz@gmail.com.

¹¹² Professor de filosofia social e política no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Seus principais interesses de pesquisa são justiça na saúde, determinantes sociais da saúde, filosofia da epistemologia, normas sociais e abordagens estruturais da opressão. Qualquer informação adicional acerca do artigo, cf. e-mail do autor: marcos.fanton@ufsm.br.

¹¹³ Doutorando em filosofia pela Universidade de Oslo (UiO), Noruega. Seus principais interesses de pesquisa são epistemologia social e política (aplicada), estudos da paz, filosofia da comunicação, teoria da argumentação, e filosofia da atenção. Sua dissertação de doutorado oferece uma análise, com vistas ao aprimoramento, do “desacordo profundo” em conexão com contextos sociais e políticos que envolvem desigualdade de poder e opressão estrutural.

¹¹⁴ Professora de filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pesquisadora do CNPq, Cientista do Nosso Estado Faperj e titular da Cátedra Quantas Filósofas? no Colégio Brasileiro de Altos Estudos (CBAE). Sua pesquisa concentra-se em história da filosofia antiga, mulheres na filosofia e metafilosofia. Suas publicações recentes incluem *Cooperative Flourishing in Plato's Republic: A Theory of Justice* (Bloomsbury, 2023).

¹¹⁵ Professora de filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). É líder do grupo Émilie: Grupo de Pesquisa e Tradução (CNPq). Em 2021, recebeu o prêmio Bohemia pelo *Center for the History of Women Philosophers and Scientists*, na Paderborn University, Alemanha. Sua pesquisa concentra-se na filosofia de Émilie du Châtelet, na filosofia teórica kantiana, no tema da maternidade e em ensino e filosofia.

¹¹⁶ Professora de epidemiologia no Departamento de Nutrição na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus principais interesses de pesquisa são determinantes sociais da saúde, epidemiologia nutricional e epidemiologia social.

Os resultados revelam a primeira evidência empírica de que a pesquisa filosófica brasileira apresenta um maior enfoque em filósofos e suas obras do que em temas ou problemas específicos. Ademais, ao observar as variações na prevalência de tópicos ao longo do tempo, foi possível rastrear a ascensão ou declínio dos principais tópicos e categorias de interesse. Finalmente, os resultados também mostram quais tópicos são mais ou menos influenciados por gênero.

Palavras-chave: *structural topic modeling*; metafilosofia; cientometria; filosofia latino-americana; desigualdade de gênero.

Abstract: This paper employs structural topic modeling (STM) to describe the academic philosophy landscape in Brazil. Based on a public national database, a corpus consisting of 12,515 abstracts of monographs defended in philosophy graduate programs between 1991 and 2021 was compiled. The final STM model identified 74 meaningful research topics, clustered into 7 thematic categories. This study discusses the prevalence of the most significant topics and categories, their trends across three decades, and their (positive or negative) association with the supervisor's gender. Results show the first empirical evidence that Brazilian philosophical research exhibits a greater focus on philosophers than on specific themes or problems. Moreover, by visualizing the variations in topic prevalence over time, it was possible to track the rise or decline of the major interest categories and topics. Finally, results also show which topics are more influenced or less influenced by gender.

Keywords: structural topic modeling, metaphilosophy, scientometrics, latin american philosophy, gender gap in academia.

1 INTRODUÇÃO

O debate metafilosófico acerca da estrutura e da natureza da filosofia latinoamericana está presente em quase todos os países latinoamericanos, estendendo-se do México à Argentina (Nuccetelli et al. 2010 e Nuccetelli 2020). O Brasil não é exceção. Questões sobre a possível existência de uma filosofia particularmente brasileira, sua origem, a influência da colonização e do cânone ocidental e a presença de “verdadeiros” filósofos e grupos de filósofos brasileiros têm perseguido os intelectuais desde, ao menos, “A philosophia no Brasil – ensaio crítico” (1878), de Sylvio Romero. Esse debate contínuo tem sido impulsionado por uma série de

publicações recentes, que exploram a história da filosofia brasileira e o perfil acadêmico de filósofos brasileiros.¹¹⁷

Este artigo oferece uma visão complementar a esses estudos históricos e metafilosóficos ao examinar os temas de interesse de teses e dissertações (daqui por diante, trabalhos finais) de Pós-Graduação em Filosofia dos últimos 30 anos. Seu objetivo é responder às seguintes três questões de pesquisa.

Q1: Quais foram os principais tópicos explorados em trabalhos finais de Pós-Graduação em Filosofia entre 1991 a 2021?

Para responder a essa questão, este estudo emprega *Structural Topic Modeling* (STM), uma técnica de mineração de texto (*text-mining*) frequentemente utilizada em pesquisas digitais em humanidades. STM é membro de uma classe de métodos não-supervisionados que permite inferir tópicos latentes de um *corpus* de documentos. STM tem sido aplicada em uma variedade de contextos e em diferentes tipos de documentos. Aplicações recentes incluem a análise da estrutura de áreas científicas através de resumos ou artigos (Carvalho et al. 2024; Candido, Campos e Feres 2021; Mostafa 2023), a identificação das reações imediatas de usuários de mídias sociais a eventos ou serviços específicos baseados em postagens ou avaliações (Hu et al. 2019; Taecharungroj 2023) e a categorização das respostas de indivíduos a questionários abertos em ciências sociais (Roberts et al. 2014; Lindstedt 2019).

Em filosofia, essa técnica foi previamente utilizada por Malaterre, Chartier e Pulizzotto (2019) para reconstruir os principais temas de pesquisa em filosofia da ciência no mundo anglófono. Para realizar essa reconstrução, os autores analisaram 4.602 artigos publicados no periódico *Philosophy of Science* de 1934 a 2015. Esses artigos foram agrupados em 126 tópicos e 16 categorias. Mais recentemente, Weathersson (2022) conduziu uma investigação pioneira dos 12 periódicos mais influentes em filosofia de 1876 a 2013. Um total de 32.261 artigos foram analisados e classificados em 90 tópicos e 12 categorias. Para além disso, é possível encontrar estudos mais específicos empregando análise STM em filosofia grega antiga (Köntges 2020), em filosofia da biologia (Malaterre, Pulizzotto e Lareau 2020), na evolução das ideias de Francis Bacon (Grajzl e Murrell 2019) e em bioética e filosofia da medicina (Bystranowski, Dranseika e Żuradzki 2022).

¹¹⁷ Cabrera 2013; Wuensch 2016; Domingues 2017; Canhada 2020; Margutti 2013, 2020; Pugliese 2019, 2020; Marques 2023; Peruzzo Jr. and Oliveira 2023; Seabra et al. 2023

A análise STM também permite aos pesquisadores descobrir tendências temporais e identificar quais tópicos e categorias estão em ascensão ou declínio na “bolsa de valores” do mercado da filosofia acadêmica. Nossa segunda questão decorre dessa análise diacrônica.

Q2: Quais foram as tendências temporais nos tópicos de pesquisa dos trabalhos finais de Pós-Graduação em Filosofia de 1991 a 2021?

Para responder esta questão, exploramos os resultados da análise STM e consideramos em que medida os tópicos de pesquisa se consolidaram, expandiram ou entraram em declínio. Descrever essa evolução mostra em que direções a comunidade filosófica investiu mais ou menos ao longo das últimas três décadas.

Q3: Quais tópicos de pesquisa tendem a ser mais comumente orientados por homens ou mulheres, conforme indicam os trabalhos finais de Pós-Graduação em Filosofia de 1991 a 2021?

Este estudo incorpora uma preocupação específica com o enfrentamento da desigualdade de gênero no debate sobre a estrutura da filosofia acadêmica brasileira, a qual se depara com um “desafio demográfico”, na medida em que a disciplina falha em refletir a diversidade social e parece indiferente à responsabilidade de promover avanços sociais (Alcoff 2013). Estudos anteriores têm documentado extensivamente a expressiva desigualdade de gênero dentro dos departamentos de filosofia em escala global¹¹⁸. Por essa razão, torna-se imperativo investigar se determinados subcampos exibem uma representação mais igualitária de filósofas.

O restante deste artigo é estruturado da seguinte forma. Na seção 2, nós apresentamos nossa metodologia, oferecendo uma explicação concisa da *Structural Topic Modeling* e uma visão geral do fluxo de trabalho da pesquisa. Na seção 3, em primeiro lugar, discutimos os resultados da aplicação do modelo em nosso *corpus* e apresentamos o modelo final, que compreende 74 tópicos classificados em 7 categorias distintas (subseção 3.1). Ali, nós também oferecemos interpretações e rótulos para cada tópico, discutimos sua prevalência esperada e

¹¹⁸ Schwitzgebel e Jennings 2017; Wilhelm, Conklin, e Hassoun 2018; Canadian Philosophical Association 2018; Araújo 2019; Beebe 2021; Goddard et al. 2021; Schwitzgebel et al. 2021; Jennings e Dayer 2022; Hassoun et al. 2022; Acevedo-Zapata e Rivera-Sanín 2023.

forneçamos uma justificativa para sua categorização. Nas duas subseções finais (3.2 e 3.3), avaliamos os padrões relacionados a período e gênero de tópicos e categorias. Devido ao espaço restrito, limitamos nossa discussão às tendências mais salientes antes de concluir na seção 4.

2 METODOLOGIA

Este estudo utilizou os resumos de trabalhos finais de Pós-Graduação em Filosofia registrados no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES¹¹⁹ (Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Todo programa de pós-graduação brasileiro é periodicamente avaliado pela CAPES por meio de uma série de indicadores estabelecidos pela comunidade científica, que vão de sua infraestrutura (por exemplo, estrutura predial, laboratórios, bibliotecas e equipamentos), equipe técnicas e membros do programa (por exemplo, professores, pesquisadores visitantes, pós-doutorandos e estudantes), até os projetos de pesquisa e suas produções (por exemplo, publicações, conferências, bolsas de pesquisa, trabalhos finais, parcerias internacionais ou nacionais). Cada programa é responsável por preencher formulários obrigatórios e submeter todo dado relevante através de uma plataforma específica do governo chamada Sucupira (<https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/>). Na medida em que os programas são avaliados exclusivamente com base nesses dados, os formulários da CAPES têm uma taxa de resposta extremamente alta. A avaliação resulta em uma classificação nacional de Programas de Pós-Graduação (em uma escala de 3 a 7): quanto mais alto na classificação, maior a distribuição de bolsas de estudo e fomento de pesquisa e melhor será a visibilidade do programa dentro da comunidade acadêmica nacional.

O Catálogo de Teses e Dissertações é uma compilação especializada dessa coleção de dados, que é acessível a todo público no Portal de Dados Abertos - CAPES (<https://dadosabertos.capes.gov.br/>). Esta base de dados, amplamente utilizada, é um registro abrangente de trabalhos finais de pós-graduação no Brasil. Os dados disponíveis são consolidados de 1987 a 2021, abarcando um total atual de 1.395.895 entradas com 58 variáveis. As variáveis consistem em metadados de cada trabalho final, incluindo nomes de autor e orientador, ano de defesa, local e instituição em que o trabalho foi defendido, seu título, palavras-chave e resumo, entre outras informações.

¹¹⁹ N.E.: Disponível em <https://catalogodeteses.capes.gov.br/>.

Em termos de formação acadêmica dentro dos Programas de Pós-Graduação, a trajetória mais comum compreende um período de 6 anos – dois anos para mestrado, seguido de quatro anos para doutorado. Consequentemente, escolhemos utilizar os produtos finais desses dois níveis – dissertações de mestrado e teses de doutorado. Dissertações de mestrado profissional em filosofia foram excluídas, já que sua ênfase principal é no ensino de filosofia, um programa especificamente desenhado para professores do ensino fundamental e médio.

Para analisar o *corpus*, nós empregamos STM. STM é um algoritmo de *machine learning* não-supervisionado desenhado para detecção indutiva de tópicos latentes dentro de um *corpus* disponível (Roberts et al. 2014, Grimmer et al. 2022, Churchill e Singh 2023). Tópicos são definidos por uma distribuição de probabilidade sobre todas as palavras dentro de um *corpus*, indicando a probabilidade de palavras específicas serem associadas com aquele tópico. Cada tópico representa um tema semântico (ou assunto) e seu conteúdo é interpretado através de um grupo de palavras compartilhando um tema comum. Assim, dado um conjunto de documentos, tais como os resumos dos trabalhos finais em nosso caso, um modelo de tópico irá gerar um sumário consistindo dos tópicos mais prevalentes. Essa capacidade permite aos pesquisadores identificar e quantificar os diferentes temas presentes em todo o *corpus*. O que distingue STM de outros modelos é sua habilidade de incorporar vários tipos de metadados de documentos na análise. Com essa abordagem, a inferência de tópicos, seu conteúdo e prevalência são estruturados com base em covariáveis. Estas covariáveis podem incluir data e local de publicação, assim como características pessoais do autor, tais como gênero, raça e ideologia política. Isto permite um entendimento dos tópicos com mais nuances e maior contextualização

O modelo empregado neste estudo incluiu a covariável contínua “Ano de Defesa do Trabalho (1991-2021)” e a covariável *dummy* “Gênero do Orientador (mulher ou homem).” A última covariável foi derivada da variável “Nome do Orientador” na base de dados. Utilizando o primeiro nome de cada orientador, uma classificação automática de gênero foi gerada com base nos dados obtidos do Censo Brasileiro de 2010 (Meirelles 2021). Uma classificação manual foi realizada nos casos em que o gênero do orientador não foi capturado através desse método (n = 349).

A implementação de STM requer uma série de passos metodológicos, que foram executados através do seguinte fluxo de trabalho: 1) construção de *corpus*; 2) processamento de texto; 3) seleção e avaliação de modelo; 4) interpretação de tópico; 5) extração e análise dos efeitos de covariáveis (Roberts et al., 2014, 2019). O fluxo de trabalho foi executado usando

software R e pacotes específicos listados nas referências abaixo. O repositório contendo código, dados, figuras e tabelas pode ser acessado em https://github.com/marcosfanton/filobr_metaphilosophy.

2.1 Construção de *corpus*

Todo o Catálogo CAPES foi inicialmente filtrado sob o campo “Filosofia”, resultando em uma base de dados de 12.525 trabalhos finais. Para conduzir a análise STM, foram utilizadas as variáveis “Ano de Defesa”, “Nome do Orientador”, “Título” e “Resumo” dos trabalhos finais. Outras variáveis relacionadas a atributos institucionais, como “Região”, “Estado” e “Universidade” onde o trabalho foi defendido, assim como o “Nome do Autor” e o “Gênero do Autor”, foram utilizadas unicamente para a descrição da amostra e discussão dos resultados.

A mediana da quantidade de palavras em cada resumo foi de 163. No entanto, em alguns casos, foi detectado um número limitado de palavras ou descrições incompletas devido a erros de preenchimento pelo Programa de Pós-Graduação. Para assegurar a qualidade padronizada dos resumos, possibilitando uma análise apropriada de tópicos, foram excluídas entradas com as seguintes características: 1) trabalhos com resumos com menos de 15 palavras, o que indicava uma descrição insuficiente do tema do trabalho (n= 172); dissertações defendidas em programas de mestrado profissional (n= 356); 3) trabalhos com resumos em outros idiomas que não o português (n= 70); 4) entradas sem o nome do orientador (n= 184); 5) entradas sem o título do trabalho (n= 1); 6) entradas duplicadas (n= 6); 7) trabalhos finais com resumo composto exclusivamente de palavras repetidas (n= 3); 8) trabalhos defendidos antes de 1991 (n= 7). Isto resultou em um *corpus* final de 11.726 teses e dissertações defendidas nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia entre 1991 e 2021.

2.2 Processamento de texto

Seguindo recomendações da literatura (Roberts et al. 2019, Grimmer, Roberts e Stewart 2022), os textos dos resumos foram submetidos a uma preparação padrão dos dados para tornar o *corpus* adequado ao STM. As seguintes transformações foram aplicadas: conversão de todo o texto para minúsculas e remoção de pontuação, números e caracteres especiais. Subsequentemente, bigramas e trigramas relevantes para a filosofia foram criados, o que quer dizer que expressões com duas ou três palavras foram combinadas em uma única palavra sem

espaços. Por exemplo, a expressão “razão pura” foi transformada em “razãoopura”. Para identificar os principais ngramas do *corpus*, foi conduzida uma análise de frequência dos bigramas e trigramas mais comuns. Trigramas com mais de cinco ocorrências e bigramas com mais de dez ocorrências no *corpus* foram gerados. *Stop words* comuns (como “o”, “a”, “um”, “uma”, “ou”) foram excluídas utilizando um dicionário de português padrão, assim como *tokens* com alta frequência, mas com pouquíssimo conteúdo semântico para análise de tópico (como “filosofia”, “obra”, “capítulo”). *Tokens* que apareceram apenas uma vez, em um único documento, foram excluídos também. Cabe destacar que não aplicamos procedimentos de *stemming* ou lematização aos *tokens* (reduzir as palavras a seus radicais ou transformá-las em formas canônicas baseadas em seus radicais), nem realizamos filtragem de *tokens* por classes gramaticais específicas. Essa abordagem é consistente com a literatura recente sobre processamento de texto (Schofield e Mimo 2016; Grimmer, Roberts e Stewart 2022). Os documentos processados foram transformados em uma matriz documento-termo (*document-term matrix*).

2.3 Seleção e avaliação de modelo

Outro passo essencial na análise STM é determinar o número mais apropriado de tópicos. Não existe uma métrica estatística única que resolva essa questão. Assim, executamos modelos com diferentes números de tópicos, variando de 40 a 100 em intervalos de 10. Procedimentos específicos puderam ser empregados para estabelecer qual modelo era melhor do que outros (Weston et al. 2023). Inicialmente, averiguamos gráficos de diagnóstico com base em quatro parâmetros: coerência semântica, limite inferior, *held-out likelihood* (literalmente, verossimilhança retida) e resíduos. Após avaliar esses parâmetros, uma variação entre 70 e 85 tópicos pareceu ser a mais apropriada (ver Apêndice A abaixo). Subsequentemente, os modelos individualizados com a variação selecionada foram executados e avaliados. Para determinar o modelo final, foi necessário averiguar cada modelo e suas conclusões.

2.4 Interpretação de tópico

Um modelo de tópico oferece aos pesquisadores duas distribuições de probabilidade primárias: a matriz β , relativa aos termos mais prováveis para cada tópico, e a matriz γ , que indica o grau de associação entre cada documento e os tópicos. Consequentemente, um modelo

adequado deve produzir tópicos interpretáveis, caracterizados por um agrupamento com distribuições de palavras facilmente identificáveis pelos pesquisadores como representativas de um tema específico, bem como por um conjunto de documentos que estão estreitamente relacionados ao tema identificado.

Após uma análise cuidadosa, um modelo composto por 80 tópicos foi selecionado, consistindo de 11.726 documentos e um total de 21.515 *tokens* no *corpus*. Dois pesquisadores, de maneira independente, designaram rótulos para cada tópico com base nos termos mais prováveis e nos trabalhos mais representativos. Eles então compararam seus rótulos e, nos casos em que um tópico teve diferença na rotulagem, discutiram e obtiveram um consenso sobre um rótulo comum. Os outros pesquisadores subsequentemente validaram os rótulos e o grupo inteiro chegou a um consenso. Seis tópicos foram excluídos devido a uma ausência de interpretabilidade (1, 2, 10, 21, 46, 80). Esses tópicos exibiram um alto grau de generalidade e aleatoriedade em seus termos e nos trabalhos representativos, tornando impossível identificar um tema claro. O modelo final, por essa razão, é composto por 74 tópicos.

Por último, categorias filosóficas mais gerais foram estabelecidas para classificar os tópicos. Essa classificação é crucial para reduzir a complexidade das informações fornecidas pela STM e para alcançar uma compreensão mais ampla das tendências nos trabalhos finais de Pós-Graduação em Filosofia. A mesma metodologia anterior foi empregada para rotular as categorias. Como um passo metodológico adicional, o algoritmo UMAP (*Uniform Manifold Approximation and Projection*) foi utilizado para validar a classificação categórica. UMAP é uma técnica de redução de dimensionalidade que permite a visualização da estrutura subjacente de um conjunto de dados complexo em um gráfico de baixa dimensionalidade (McInnes et al. 2018). Neste contexto, essa técnica ajuda a verificar se documentos rotulados com uma categoria particular apresentam um nível correspondente de similaridade em um gráfico bi-dimensional (a figura do gráfico pode ser visualizada no Apêndice B abaixo).

2.5 Extração e análise dos efeitos de covariáveis

Por fim, foram analisadas as tendências temporais e de gênero, tanto de tópicos quanto de categorias. Para examinar o aspecto diacrônico, foi utilizada a variável “Ano de defesa”, estendendo-se de 1991 a 2021. O foco foi elucidar a dinâmica temporal dos tópicos mais proeminentes, com atenção particular para a ascensão e o declínio dos 10 tópicos mais estudados ao longo do período de 30 anos. A covariável gênero foi representada como uma

variável *dummy* (homem-mulher), que permitiu a inferência da influência potencial do gênero do orientador sobre a prevalência de cada tópico. A discussão foi limitada a tópicos que apresentaram p-valor menor do que 1% ($p \leq 0.01$), considerado estatisticamente significativo.

3 RESULTADO E DISCUSSÃO

3.1 Programas de Pós-Graduação de Filosofia no Brasil

O desenvolvimento acadêmico no Brasil está intimamente ligado às instituições do governo federal, especificamente a partir de 1951, quando foi fundada a CAPES e foram criados os primeiros Programas de Pós-Graduação. Durante a ditadura militar brasileira de 1964, houve uma notável expansão a nível nacional e uma profissionalização das universidades, principalmente após a Reforma Educacional de 1968, que estabeleceu o Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG) e concedeu à CAPES a autoridade para avaliar os Programas de Pós-Graduação nacionais. Em 1971, o Brasil assistiu à fundação de seu primeiro Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP), oferecendo diplomas de mestrado e doutorado. De acordo com o último relatório da CAPES, o Brasil conta atualmente com 52 mestrados e 26 programas de doutorado em filosofia (CAPES 2022).

O crescimento dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia também se reflete no número de teses de doutorado e dissertações de mestrado defendidas ao longo do período em análise, como ilustrado na Figura 1.

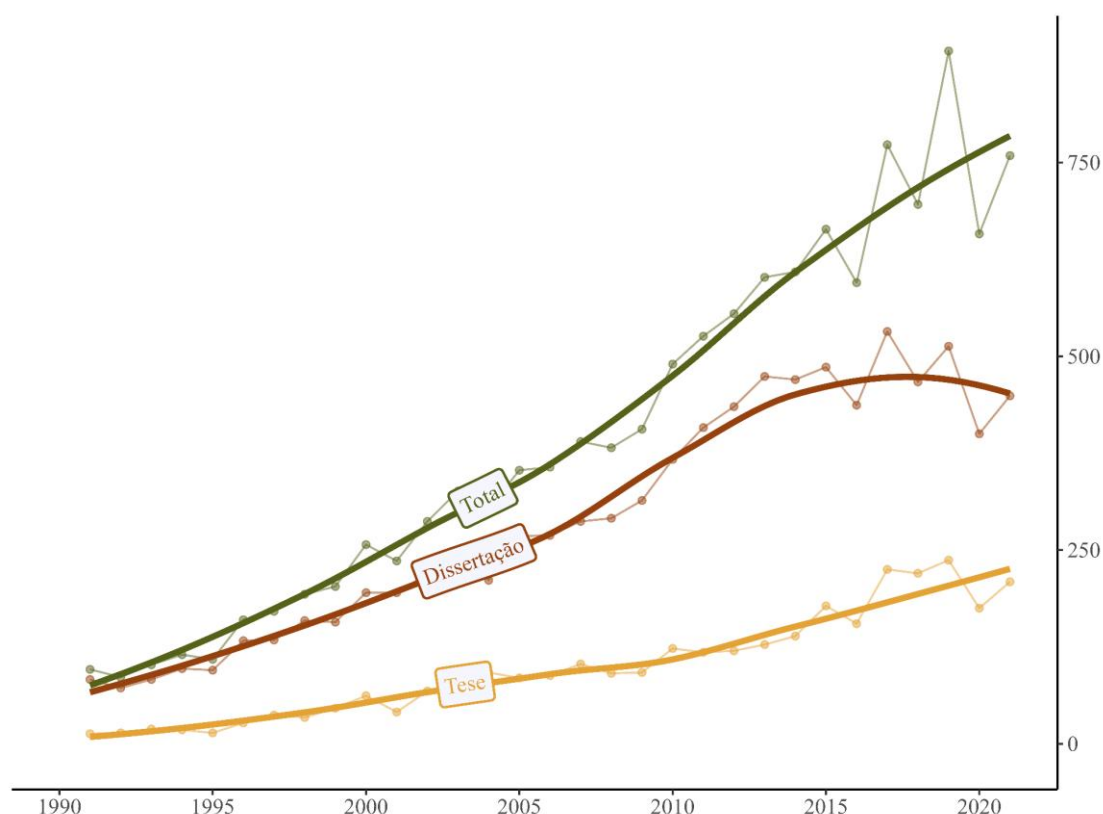


Figura 1 Evolução das defesas de teses de doutorado e dissertações de mestrado nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil entre 1991 e 2021.

Em 1991, foi defendido um total de 96 trabalhos finais, compreendendo 83 dissertações de mestrado e 13 teses de doutorado. Em 2021, esse número aumentou significativamente para 658, indicando um crescimento de 585,42%. Entre estes, 449 são dissertações de mestrado e 209 são teses de doutorado. Três observações fundamentais são importantes aqui. Primeiro, a proporção entre teses e dissertações aumentou 196,85% e se estabilizou em cerca de 45% de teses do número total de trabalhos finais. Segundo, o ano mais produtivo foi 2017, com 757 trabalhos concluídos. Terceiro, observa-se um declínio no número de defesas ao longo dos últimos dois anos, retornando a patamares semelhantes aos de 2016. Essa redução é verificada em todos os Programas de Pós-Graduação no Brasil e pode ser atribuída, em grande medida, ao impacto da pandemia da COVID-19 (Corrêa et al. 2022; Ribeiro 2023). No caso específico dos programas de filosofia, este fato também pode refletir o fim da obrigatoriedade da disciplina de filosofia no ensino médio em 2017, o que restringiu ainda mais o mercado de trabalho da área.

Além disso, essa expansão nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia não ocorreu igualmente para todos. Considerando que nossa unidade de análise é de trabalhos finais, foi possível identificar que menos de 20% (n= 2.279) deles foram orientados por mulheres e menos

de 30% (n= 3.345) foram escritos por mulheres. A frequência de mulheres, quer como orientadoras, quer como autoras, não se alterou significativamente ao longo de trinta anos, indicando um cenário persistentemente desequilibrado.

3.2 Filosofia acadêmica no Brasil: uma descrição temática

O modelo STM final consiste em 74 tópicos classificados em sete categorias, representando os principais tópicos de interesse em trabalhos finais de Programas de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil. A Tabela 1 apresenta uma lista de todos os tópicos dentro de cada categoria, ordenados por sua prevalência estimada. Os tópicos são descritos com o uso das seguintes informações: (1) classificação categórica; (2) rótulo e número; (3) as cinco palavras mais prováveis do tópico (matriz β); e (4) prevalência média no *corpus* (matriz γ). A prevalência de cada palavra na matriz β pode ser encontrada no Apêndice C abaixo.

Tabela 1 Os 74 tópicos identificados nos trabalhos finais de Pós-Graduação em Filosofia, agrupados em 7 categorias, com os 5 termos mais prováveis para cada tópico e sua prevalência média dentro do *corpus*.

Rótulo (Tópico)	5 principais termos (β)	γ (%)
FILOSOFIA SOCIAL E POLÍTICA		23,37
FOUCAULT (39)	foucault, poder, michel, self, práticas	2,29
MARX (49)	marx, capital, social, produção, forma	2,04
DEMOCRACIA (33)	política, estado, democracia, político, poder	1,89
ARENDT (48)	arendt, política, hannah, ação, mundo	1,77
ROUSSEAU (12)	rousseau, religião, educação, natureza, estado	1,64
RAWLS (68)	justiça, rawls, princípios, sociedade, equidade	1,52
DIREITOS HUMANOS (18)	direito, direitos, estado, direitos humano, jurídica	1,44
HOBBS (47)	hobbes, estado, natureza, locke, poder	1,40
HABERMAS (25)	habermas, discurso, racionalidade, fundamentação, razão	1,37
TEORIA CRÍTICA (1ªG) (3)	adorno, esclarecimento, dialética, horkheimer, razão	1,34
LIBERALISMO (32)	liberdade, indivíduo, livre, condição, forma	1,29
MARCUSE (75)	sociedade, social, marcuse, sociais	1,05
MAQUIAVEL (30)	ação, maquiavel, política, poder, príncipe	1,00
JURISPRUDÊNCIA (45)	direito, jurídica, regras, kelsen, hart	0,80
TEORIA CRÍTICA (3ªG) (56)	reconhecimento, justiça, honneth, social	0,68
ESTUDOS DE GÊNERO (9)	mulher, gênero, mulheres, forma, sexo	0,64
AGAMBEN (20)	agamben, exceção, estado, política, giorgio	0,74
ERIC WEIL (50)	cinema, violência, weil, política, imagem	0,57
METAFÍSICA		17,04
KANT-Metafísica (69)	kant, razão, transcendental, kantiana, razão pura	2,11
PLATÃO I (65)	platão, sócrates, republica, diálogos, platônica	2,00
HEGEL E HUSSERL (53)	hegel, espírito, fenomenologia, absoluto, consciência	1,96
HUME (55)	hume, descartes, ceticismo, cartesiana, natureza humana	1,85
FILOSOFIA DA RELIGIÃO (15)	deus, mal, agostinho, kierkegaard, fe	1,76
SPINOZA (23)	essência, substância, espinosa, natureza, spinoza	1,35
SCHOPENHAUER (76)	vontade, amor, schopenhauer, mundo, metafísica	1,29
ARISTÓTELES-Metafísica (57)	aristóteles, aristotélica, percepção, sentidos, causa	1,25
PLOTINO (73)	alma, morte, mundo, plotino, uno	1,17
PLATÃO II (14)	diálogo, retórica, górgias, Platão, sócrates	1,09
METAFÍSICA MEDIEVAL (38)	contemporâneo, epicuro, ockham, sentido, poder	0,61

MITO E SAGRADO (51)	sagrado, mito, forma, poder, religião	0,60
<i>EPISTEMOLOGIA E FILOSOFIA DA CIÊNCIA</i>		13,98
EPISTEMOLOGIA MODERNA (8)	conhecimento, ciência, método, metafísica, natureza	1,97
PSICANÁLISE(67)	freud, psicanálise, inconsciente, psicologia, freudiano	1,66
RACIONALIDADE CIENTÍFICA (63)	ciência, kuhn, científica	1,51
FILOSOFIA DA LÓGICA (26)	logica, matemática, frege, semântica, logica	1,49
FILOSOFIA DA HISTÓRIA (66)	história, histórica, histórico, progresso, históricos	1,49
LÓGICA PARACONSISTENTE (22)	logica, logicas, sistemas, sistema, semântica	1,38
EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA (35)	justificação, crença, crenças, conhecimento, epistemologia	1,20
FILOSOFIA DA BIOLOGIA (17)	epistemologia, popper, quine, epistemológica	1,16
FILOSOFIA DA FÍSICA (31)	estrutura, objetos, estruturas, mundo, sentido	0,93
FILOSOFIA DA MATEMÁTICA (16)	funções, função, classe, conjunto, números	0,65
MODELOS E REPRESENTAÇÃO (44)	kripke, modelo, semântico, significado, semântica	0,54
<i>FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA</i>		12,74
HEIDEGGER (71)	heidegger, tempo, sentido, dasein, martin	3,02
LEVINAS (42)	sujeito, outro, subjetividade, alteridade, levinas	1,57
SARTRE (77)	consciência, sartre, mundo, nada, realidade	1,54
MERLEAU-PONTY (29)	experiencia, mundo, merleau-Ponty, percepção, corpo	1,51
EXISTENTIALISMO (13)	vida, sentido, existência, vida humana, self	1,44
INTENCIONALIDADE (28)	objeto, representação, psicologia, husserl, coisa	1,28
GADAMER (5)	tradição, hermenêutica, gadamer, compreensão, hermenêutica filosófica	1,11
RICOEUR (62)	ricoeur, self, paul, hermenêutica, narrativas	0,75
PÓS-MODERNIDADE (79)	imagens, vattimo, pós-modernidade, sociedade, mundo	0,52
<i>FILOSOFIA DA MENTE E LINGUAGEM</i>		10,12
WITTGENSTEIN (64)	linguagem, wittgenstein, proposições, sentido, tractatus	2,04
CONSCIENTIA (41)	mente, argumento, argumentos, mental	1,39
BERGSON (27)	tempo, espaço, bergson, memoria, intuição	1,38
TEORIAS DA VERDADE (70)	verdade, rorty, sentido, verdadeiro, significado	1,27
ESTADOS MENTAIS (78)	corpo, mente, emoções, cognição, percepção	1,10
CIÊNCIA COGNITIVA (72)	modelo, modelos, peirce, informação, processos	0,98

REPRESENTAÇÃO MENTAL (74)	sistemas, sistema, mente, searle, máquinas	0,75
IMAGINAÇÃO (58)	imaginação, imaginário, bachelard, imagem, violência	0,61
IDENTIDADE PESSOAL (40)	identidade, pessoa, valores, identidade pessoal, scheler	0,60
ÉTICA		9,95
NIETZSCHE-Ética (19)	nietzsche, valores, moral, niilismo, vontade	2,41
KANT-Ética (6)	moral, kant, moralidade, fundamentação, razão	1,96
ARISTÓTELES-Ética(59)	felicidade, virtude, aristóteles, ética, bem	1,70
RESPONSABILIDADE MORAL (52)	ética, ético, responsabilidade, jonas	1,58
BIOÉTICA (34)	princípio, singer, mill, animais, ética	0,92
METAÉTICA (43)	moral, morais, moralidade, juízos morais, ética	0,89
ÉTICA DA VIRTUDE (7)	virtudes, macintyre, moral, ética, tradição	0,49
ESTÉTICA		9,17
FILOSOFIA DA ARTE (37)	arte, estética, artística, artes	1,63
DELEUZE&GUATTARI (11)	deleuze, gilles, guattari, imagem, imanência	1,27
NIETZSCHE E OS GREGOS (61)	nietzsche, tragedia, trágico, nascimento	1,27
BENJAMIN (54)	benjamin, walter, experiencia, história, modernidade	1,18
FILOSOFIA DA LITERATURA (4)	tradução, derrida, novela, escrita, desconstrução	1,11
KANT-Estética (60)	juízo, belo, estética, beleza, sublime	1,05
NIETZSCHE-Estética (36)	musica, musical, nietzsche, wagner, cultura	1,00
FILOSOFIA DA ARTE MODERNA (24)	pintura, movimento, teatro, gênero, galileu	0,64

Ao revisar os resultados, o primeiro padrão que se destaca é a presença substancial de nomes de filósofos. Entre os 74 tópicos, apenas 17 não incluem o nome de um filósofo entre suas palavras mais prováveis. Outra confirmação dessa tendência é encontrada ao examinar os três títulos mais representativos em cada tópico: de 216 títulos, 158 mencionam explicitamente o nome de um filósofo (ver Apêndice D abaixo). Comparado a estudos anteriores em filosofia, o padrão nos trabalhos finais brasileiros difere significativamente da filosofia anglófona. Estudos de Malaterre, Chartier, e Pulizzotto (2019) e Bystronowski, Dranseike, e Żuradzki (2022) não atribuem tópicos com nomes de filósofos e Weatherson (2022) utiliza esses rótulos para apenas quatro tópicos (Hume, Kant, Marx e Heidegger e Husserl). No estudo de Bystronowski, apenas quatro dos 91 tópicos explicitamente mencionam o nome de um filósofo entre os cinco principais termos, enquanto no estudo de Weatherson isso ocorre em 32 dos 90 tópicos.

Dentre os 57 tópicos que apresentam nomes de filósofos, apenas um inclui o nome de uma mulher entre os cinco principais termos, a saber, Hannah Arendt (48). Expandindo esta análise para os 10 primeiros termos, não encontramos o nome de nenhuma outra filósofa. Somente ao examinar os títulos dos trabalhos finais mais representativos é que aparecem Nancy Fraser, Maria Zambrano, Christine Korsgaard e a psicanalista Melanie Klein. Ainda assim, fica claro que os temas que mais interessam à comunidade filosófica acadêmica brasileira se concentram principalmente em trabalhos e questões desenvolvidas por filósofos homens.

Até onde sabemos, esta é a primeira evidência empírica de que a filosofia brasileira atribui uma ênfase extremamente elevada ao estudo de autores, em detrimento de temas ou problemas — uma percepção amplamente popular e compartilhada na comunidade acadêmica. Em decorrência disso, pode-se dizer que um trabalho final típico consiste em hipóteses interpretativas e reconstrução de conceitos ou argumentos relacionados a um autor específico e seu sistema filosófico ou obras.

Esta autocompreensão institucional compartilhada tem raízes históricas. É bem conhecido que, em meio à expansão e profissionalização das universidades (nas décadas de 1960 e 1970, como vimos acima), os departamentos brasileiros de filosofia receberam intelectuais franceses e facilitaram o intercâmbio de seus professores e alunos para universidades francesas. Isso levou à criação do que o filósofo Michel Foucault chamou de um “*Département Français d’Outre Mer*” [Departamento Francês Ultramarino] na Universidade de São Paulo (USP) (Arantes 1994). Durante esse período crucial, a filosofia acadêmica brasileira foi fortemente influenciada pelo método estruturalista francês de estudiosos como Martial Guérault e Victor Goldschmidt (Pereira 1999; Fleck 2019; Arantes 2021; Domingues 2017; Sampaio 2023). Este estilo de formação acadêmica, que logo se espalhou por outros departamentos de filosofia influentes em todo o país, foi então visto como um ““antídoto” contra o perfil acadêmico em voga, percebido como leituras apressadas da última moda europeia e de intuições e experiências pessoais (Arantes 2021, 18). Consequentemente, a filosofia profissional no Brasil se desenvolveu exigindo uma forte ênfase no exame minucioso e na compreensão da lógica interna de filósofos específicos ou de obras canônicas. O estudo “extremamente rigoroso” da história da filosofia ocidental foi defendido como a única abordagem legítima na dedicação à investigação filosófica. Nas palavras de Arantes, os estudantes brasileiros de filosofia se apresentavam não como “filósofos”, mas como “técnicos da inteligência filosófica” (2021, 22).

Embora represente um episódio específico e regional na história da filosofia brasileira, este fato impactou profundamente a produção de trabalhos finais nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia de todo o país. Aproximadamente 56% (n=6.710) de todos os trabalhos de nosso *corpus* estão concentrados em instituições da região Sudeste do Brasil. Abrangendo os estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, o Sudeste é reconhecido como a região mais desenvolvida, contribuindo com aproximadamente 55% do PIB brasileiro e possuindo a maior densidade populacional do país. Nele estão localizadas universidades tradicionais, como a USP, a UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e a UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas). Para colocar em perspectiva, essas três universidades respondem juntas por 22,5% do total de trabalhos de filosofia, sendo que a USP responde sozinha por quase 10%. A região com o segundo maior número de trabalhos é a região Sul, que concentra 25% (n= 2.990). As demais regiões (Norte, Nordeste e Centro-Oeste) totalizam os 20% restantes.

O tópico individual com a prevalência média mais elevada é dedicado a Heidegger (71), representando cerca de 3,02%. No entanto, quando ampliamos nosso escopo para incluir todos os tópicos diretamente relacionados a um filósofo específico, Kant assume o primeiro lugar com 5,77%, sendo o filósofo mais amplamente estudado em Programas de Pós-Graduação, com trabalhos sobre metafísica/epistemologia (69), estética (60) e ética (6). Essa maior atenção à filosofia kantiana pode ser explicada por uma série de esforços voltados à institucionalização e promoção de estudos acadêmicos, como a criação da Sociedade Kantiana do Brasil, em 1989, que atualmente conta com cinco seções regionais, e o lançamento da revista *Studia Kantiana*, em 1998.

Aplicando a mesma análise, Nietzsche surge como o segundo filósofo mais pesquisado, com uma porcentagem acumulada de 5,01%. Isso inclui temas relacionados a ética (19) e estética (61 e 36). Em 1996, no início do período dos dados aqui coletados, acadêmicos brasileiros criaram o Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), que atualmente conta com membros de dez Programas de Pós-Graduação diferentes. O grupo também lançou a revista *Cadernos Nietzsche* e iniciou a série de Encontros Nietzsche, que ocorre duas vezes por ano em diferentes partes do país (Marton 2016; Moreira 2018).

Uma revelação surpreendente é a notável proeminência da teoria crítica no Brasil. Quando se agrupam tópicos da primeira geração da Escola de Frankfurt, a saber Adorno e Horkheimer (3), Benjamin (54) e Marcuse (75), com tópicos da segunda (25) e terceira (56) gerações, representados por Habermas e Honneth respectivamente, observamos uma

impressionante prevalência de 6,02% em todo o *corpus* de trabalhos finais. Historiadores atribuem este fenômeno ao período entre 1968 e 1978, quando intelectuais influentes de esquerda nas ciências sociais traduziram as principais obras para o português e divulgaram a teoria crítica em revistas especializadas como uma crítica ao regime militar (Repa e Terra 2011; Camargo 2012).

De acordo com a seção metodológica, o processo de identificação e interpretação dos temas envolve a formulação de categorias filosóficas. Estas categorias representam agrupamentos abrangentes de tópicos com o objetivo de atenuar o volume e a complexidade das informações. A classificação categorial foi codificada com base em áreas temáticas da filosofia, explorando as relações semânticas entre tópicos. Conforme ilustrado na Tabela 1, foram delineadas sete categorias distintas.

A categoria mais extensa é a Filosofia Social e Política, que inclui 18 tópicos e tem uma prevalência média total de 23,78%. A maioria dos tópicos está de acordo com a nossa principal conclusão, na medida em que se centra em autores específicos. O filósofo mais estudado nesta categoria (e nos últimos quatro anos, conforme será mostrado na seção 3.2) é Foucault (39). Como mencionado anteriormente, um grupo significativo de tópicos está relacionado à teoria crítica, abrangendo as três gerações da Escola de Frankfurt. Há também um pequeno grupo relativo à teoria política anglófona, com tópicos relacionados a Rawls (68), Liberalismo (32) e Teoria do Direito (45). Outros tópicos se referem a uma variedade de filósofos e questões, como a teoria democrática (33), direitos humanos (18), Hannah Arendt (48), Eric Weil (50), Giorgio Agamben e estudos de gênero (9). Por último, podem ser identificados quatro tópicos sobre filósofos do cânone ocidental, a saber, Rousseau (12), Hobbes (47), Maquiavel (30) e Marx (49).

Onze tópicos exploram autores clássicos da história da filosofia ocidental em Metafísica, a categoria com a segunda maior prevalência (17,04%). Da filosofia antiga, estes tópicos incluem trabalhos relacionados a Platão (65 e 14), Plotino (73) e Aristóteles (57). Representando a filosofia moderna, estão os tópicos sobre Hume (55), Spinoza (23), e Hegel e Husserl (53). Há ainda um tópico sobre Schopenhauer (76) e três tópicos amplos sobre filosofia da religião e metafísica medieval (15, 38 e 51). Apesar desta mistura de filósofos de diferentes períodos históricos, todos estes trabalhos discutem problemas metafísicos clássicos, abordando noções como substância e natureza humana, teorias da causalidade e da necessidade, a existência de Deus e o problema do mal.

Em contraste, duas categorias se desviam do padrão descrito acima, uma vez que são compostas predominantemente por temas, e não por autores específicos. A primeira categoria é Epistemologia e Filosofia da Ciência, que inclui onze tópicos com uma prevalência média de 13,98%. Quatro desses tópicos se reúnem em um agrupamento voltado à lógica e às ciências formais, nomeadamente filosofia da física (31), filosofia da matemática (16), lógica paraconsistente (22) e filosofia da lógica (26). Outros tópicos estão relacionados a domínios específicos de especialização científica, como filosofia da biologia (17), filosofia da história (66) e psicanálise (67) ou à discussão do próprio conhecimento científico, como racionalidade científica (63) e ciência e epistemologia modernas (8). Há também um tópico que aborda a epistemologia analítica contemporânea (35).

A segunda categoria que se desvia de filósofos específicos é Filosofia da Mente e da Linguagem. No que diz respeito à filosofia da linguagem, os dois tópicos são dedicados a Wittgenstein (64) e à discussões sobre teorias da verdade (70). Dentro da filosofia da mente, uma gama diversificada de tópicos explora várias teorias e conceitos relacionados às ciências cognitivas, como teorias de representação mental, estados mentais e identidade pessoal (78, 72, 74, 40). Esses quatro tópicos estão intimamente relacionados, refletindo uma alta proximidade com a filosofia analítica contemporânea da mente. Esta categoria também incorpora um tópico centrado em Bergson (27) e uma exploração menos convencional entre imaginação e Bachelard (58). No total, Filosofia da Mente e Linguagem abrange nove tópicos, constituindo 10,12% do *corpus* geral.

A categoria Fenomenologia e Hermenêutica inclui nove tópicos, perfazendo 12,74% da prevalência total. O tópico mais estudado dentro desta categoria, com uma prevalência média de 3,02%, é Heidegger (71), especialmente em relação aos temas de *Ser e Tempo*. Esta categoria abrange outros filósofos da tradição fenomenológica alemã, incluindo Husserl e Twardowski sobre intencionalidade e representação (28) e Gadamer (5). Figuras da tradição francesa também estão presentes, como Levinas (42), Sartre (77), Merleau-Ponty (29) e Ricoeur (62). Além disso, há um tópico dedicado à pós-modernidade com foco em Vattimo (79) e um mais amplo sobre existencialismo (13). O surgimento da fenomenologia como uma categoria distinta destaca a natureza bem estabelecida deste campo filosófico no Brasil. Sua recepção pode ser rastreada até a década de 1940 e é aplicada em vários campos científicos além da Filosofia, como Educação, Direito, Psicologia e Ciências da Saúde.

A categoria com menos tópicos é Ética, com apenas sete. No entanto, ela ainda responde por 10,23% do *corpus*. Os tópicos mais estudados são sobre filósofos clássicos, notadamente

Aristóteles (59), Kant (6) e Nietzsche (19). Tópicos temáticos frequentemente exibem uma relação mais próxima com filósofos contemporâneos. Por exemplo, trabalhos em responsabilidade moral (52) são influenciados por Hans Jonas, bioética (34) tem uma forte ênfase nas obras de Peter Singer e ética das virtudes (7) foca em Alasdair MacIntyre. Além disso, há um tópico dedicado a metaética e julgamentos morais (43).

Por último, a categoria Estética é composta por oito tópicos, representando 9,17% do total, e apresenta uma notável heterogeneidade. Ela abrange vários temas, incluindo filosofia da arte (37), crítica de arte, com ênfase na modernidade (24) e filosofia da literatura, bem como trabalhos dedicados à tradução de obras filosóficas (4). Além disso, apresenta temas relacionados a filósofos específicos, como Benjamin (54), Kant (60), Nietzsche (61 e 36) e Deleuze & Guattari (11).

3.3 Tendências dos temas de trabalhos finais ao longo do tempo

Até este ponto, o panorama filosófico brasileiro foi delineado por meio da prevalência de tópicos e categorias, mas vale a pena investigar se esse padrão permaneceu estável ao longo do tempo e se tendências específicas de crescimento e declínio podem ser observadas. A Figura 2 apresenta uma visão geral da evolução anual da prevalência média de cada uma das sete categorias do *corpus*.

Desde 1991, a categoria Filosofia Social e Política tem mantido consistentemente a maior prevalência média anual. Houve um aumento gradual e continuado nessa categoria, o que a levou a se tornar a área de pesquisa mais popular, com uma prevalência de 25,51%. Em comparação, Metafísica, a segunda categoria com maior prevalência, compreende 15,81%. Epistemologia e Filosofia da Ciência, inicialmente em segundo lugar com 18,31%, sofreu um declínio acentuado, terminando 2021 com uma prevalência de 11,66%. Fenomenologia e Hermenêutica também diminuiu ao longo dos anos e, em 2021, representava 11,78% do *corpus* total. Em contrapartida, Ética e Estética demonstraram prevalência crescente, atingindo 10,31% e 10,01%, respectivamente, no último ano de nossa análise. Filosofia da Mente e da Linguagem apresentou estabilidade, mantendo uma prevalência de 10%.

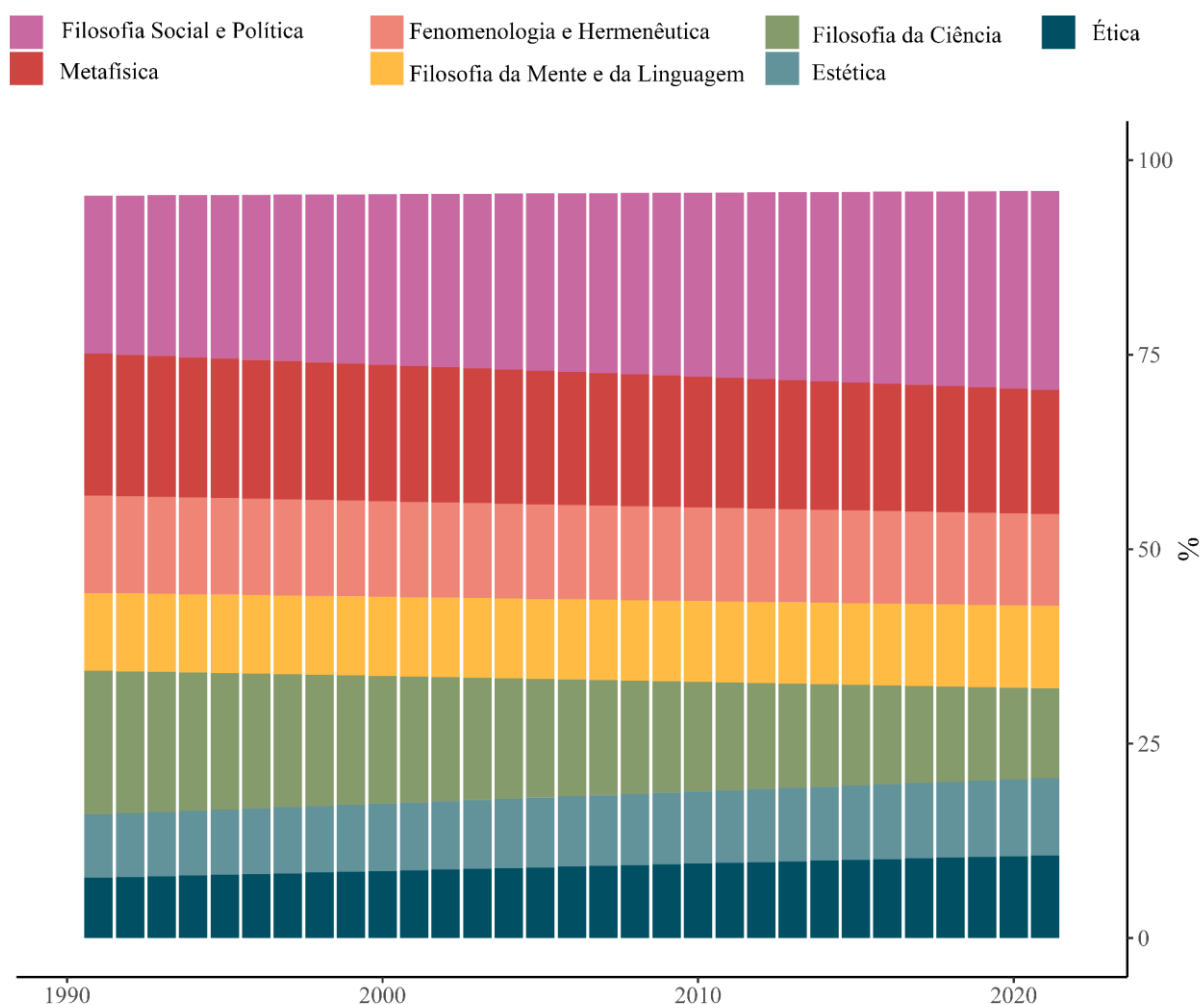


Figura 2 Tendências em categorias ano a ano (1991-2021).

O foco em tópicos individuais nos permite realizar uma análise mais refinada. A Tabela 2 exibe o desenvolvimento histórico dos dez principais tópicos com a maior prevalência média para cada ano (O Apêndice E abaixo disponibiliza o efeito da covariável Ano para todos os tópicos).

Tabela 2 Tendências dos 10 principais tópicos com a maior prevalência média de 1991 a 2021.

Ano	91	92	93	94	95	96	97	98	99	00	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
Tópico																															
1	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	71	39	39	39	39
2	67	67	67	67	67	69	67	69	69	69	69	69	69	69	69	69	19	19	19	19	19	39	39	39	39	39	39	71	71	71	71
3	69	69	69	69	69	67	67	67	67	67	67	67	67	19	19	19	69	69	69	39	39	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19
4	47	47	47	64	64	64	64	64	64	64	64	64	19	64	64	49	49	49	39	69	69	69	49	49	48	48	48	48	48	48	48
5	64	64	64	47	47	47	47	47	47	49	19	19	64	67	49	64	64	64	49	49	49	49	69	48	33	33	33	33	33	33	33
6	25	25	25	25	25	49	49	49	49	19	49	49	49	49	67	67	53	39	64	64	64	53	33	33	49	49	49	49	49	68	68
7	22	22	22	49	49	25	6	19	19	47	53	53	53	53	53	53	67	53	53	53	53	64	48	69	69	53	53	68	68	49	49
8	63	63	49	22	22	6	6	6	6	53	6	6	6	6	6	6	39	65	65	65	65	33	53	53	53	69	68	53	59	59	59
9	49	49	63	6	6	22	22	25	53	6	47	47	65	65	65	65	65	6	6	33	33	65	64	65	65	65	65	65	65	41	41
10	6	6	6	63	63	53	53	53	25	63	65	65	47	47	55	55	6	67	55	55	55	48	65	64	55	55	69	59	65	53	11

Legenda:
 Fenomenologia e Hermenêutica: Heidegger (71)
 Filosofia Política: Habermas (25); Democracia (33); Foucault (39); Hobbes (47); Arendt (48); Marx (49); Rawls (68)
 Epistemologia e Filosofia da Ciência: Lógica Paraconsistente (22); Racionalidade Científica (63); Psicanálise (67)
 Metafísica: Hegel (53); Hume (55); Platão I (65); Kant-Metafísica (69)
 Filosofia da Mente e Linguagem: Consciência (41); Wittgenstein (64)
 Ética: Kant-Ética (6); Nietzsche-Ética (19); Aristóteles-Ética (59)
 Estética: Deleuze&Guattari (11)

A primeira coisa a se observar é que o tópico sobre Heidegger (71) dominou quase três décadas de pesquisa filosófica, apesar de ser o único tópico da categoria Fenomenologia e Hermenêutica a figurar entre os 10 primeiros. Em primeiro lugar desde 1991, ele só foi superado em 2017, permanecendo em segundo até 2021. Esse mesmo nível de estabilidade ao longo do tempo não é observado em nenhum outro tópico. O tópico sobre Kant-Metafísica (69), por exemplo, ocupou consistentemente a segunda e a terceira posições até 2009, quando passou a ser menos estudado, aparecendo pela última vez em 2017 na décima posição. O tópico sobre Psicanálise (67) começou em segundo lugar, mas declinou rapidamente de 2004 a 2008. Hobbes (47) ocupava o quarto lugar em 1991, mas teve um declínio acentuado entre 1999 e 2004. Por fim, o tópico sobre Wittgenstein (64), que ocupava o quinto lugar em 1991, declinou a partir de 2008, fazendo sua última aparição em 2014.

Diversos tópicos também surgiram ao longo desses trinta anos. O tópico sobre Foucault (39), atualmente o mais estudado, apareceu pela primeira vez em 2007 e subiu constantemente até assumir a primeira posição em 2018. O tópico sobre ética nietzscheana (19) estreou em 1996 na décima posição e, após crescimento contínuo, alternou entre a segunda e a terceira posição de 2004 em diante. O tópico sobre Arendt (48) surgiu entre os dez primeiros em 2012 e logo depois garantiu a quarta posição em 2015. O tópico sobre teorias da democracia (33) começou a ganhar mais atenção em 2011 e alcançou o quinto lugar em 2017. O tópico sobre Rawls (68) teve o mesmo padrão, subindo rapidamente para os dez primeiros em 2017, posicionando-se atualmente em sexto lugar. O tópico relacionado a Marx (49) tem uma trajetória curiosa:

começou em 1991 na nona posição, subindo para a quinta em 2000 e para a quarta de 2006 a 2008, antes de começar a declinar novamente, alcançando a sétima posição em 2021.

É interessante comparar a primeira década de nosso estudo com a última. Entre 1991 e 2000, o panorama filosófico acadêmico brasileiro exibiu uma distribuição mais equilibrada entre as categorias. Com exceção de Estética, que só aparece em 2021, todas as categorias estão representadas nessa década. Destacam-se os tópicos relacionados a Heidegger (71), Psicanálise (67), Metafísica Kantiana (69), Wittgenstein (64) e Hobbes (47). Ética está em último lugar, com um único tópico sobre ética kantiana (6). No entanto, uma mudança distintiva é evidente na última década (2011-2021), com maior atenção aos tópicos da categoria Filosofia Social e Política. Foucault está em primeiro lugar, seguido por um grupo de quatro tópicos, Arendt (48), Democracia (33), Rawls (68) e Marx (49), posicionados sequencialmente após Heidegger (71) e Nietzsche (19). O último tópico remanescente da categoria Epistemologia e Filosofia da Ciência, Psicanálise (67), deixou de estar entre os dez primeiros em 2008. A categoria Metafísica adquiriu proeminência, com Kant (69), Hume (55), Hegel e Husserl (53) e Platão (65) variando entre as posições intermediárias e finais, até seu desaparecimento em 2020. Filosofia da Mente e da Linguagem emerge mais uma vez com um tópico sobre aspectos da consciência (41). Assim, as duas únicas categorias consolidadas entre as dez primeiras posições são Filosofia Social e Política e Metafísica, devido à diversidade de seus tópicos e à sua presença estável. As outras cinco categorias aparecem esporadicamente ou são representadas por um único tópico específico.

3.4 Tendências nos temas de trabalhos finais por gênero do orientador

Conforme descrito na seção 3.1, de todos os trabalhos finais analisados neste estudo, apenas 30% foram escritos e 20% foram orientados por mulheres, demonstrando um cenário extremamente desigual na filosofia brasileira. Nesta seção final, será discutido o efeito do gênero do(a) orientador(a) sobre a probabilidade de um trabalho final estar relacionado a determinados tópicos e categorias. O objetivo principal da introdução dessa covariável na análise STM é investigar se a filosofia acadêmica apresenta uma desigualdade consistente em todas as áreas de pesquisa. A Figura 3 ilustra uma visualização de todos os tópicos em que o efeito da covariável é estatisticamente significativo (consulte o Apêndice E abaixo para uma figura abrangente com todos os tópicos).

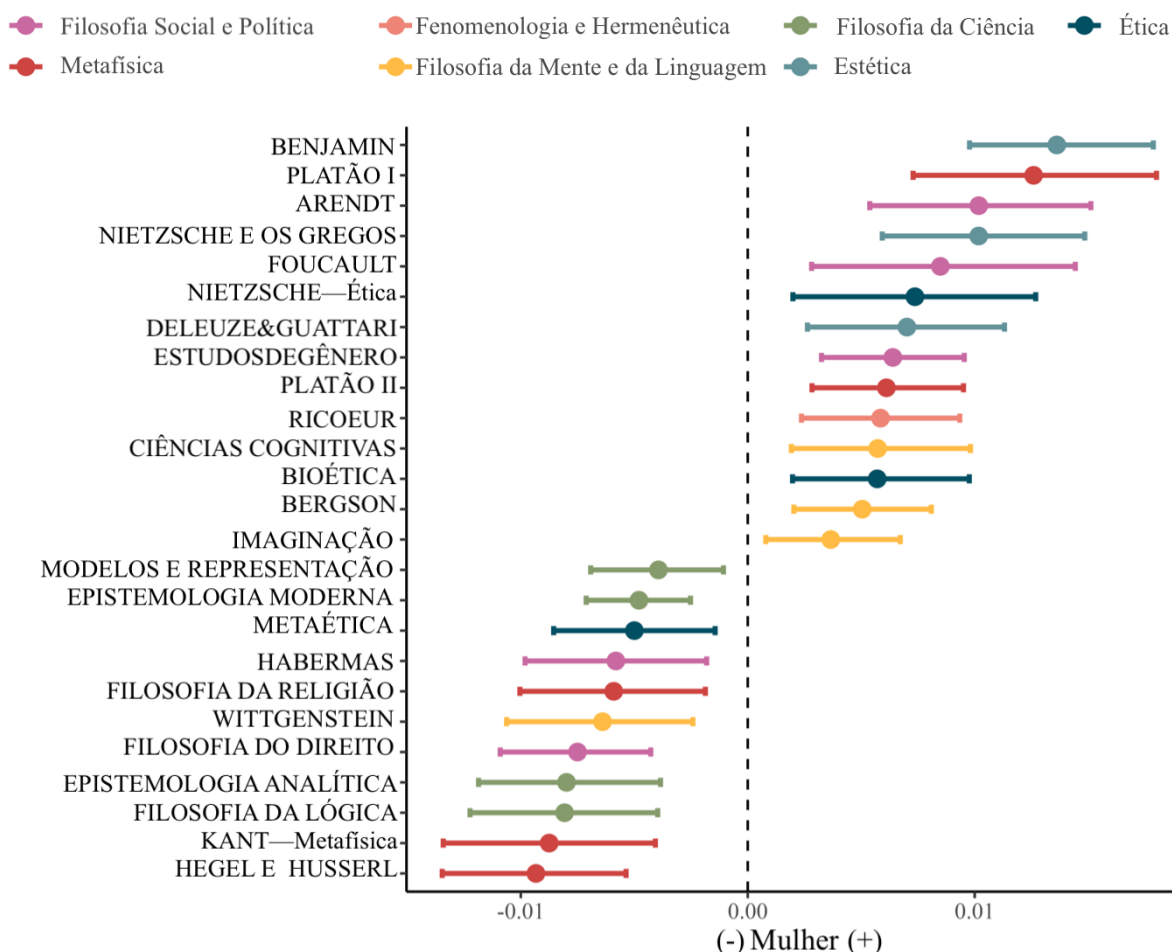


Figura 3 Exibição gráfica da diferença na prevalência de tópicos por gênero do orientador (homem ou mulher) ($p \leq 0,01$). Os pontos representam estimativas pontuais para a diferença. As linhas representam os intervalos de confiança.

Os tópicos menos favoravelmente associados às mulheres estão relacionados a Hegel e Husserl (53) e Kant (69), todos agrupados na categoria de Metafísica. Outro padrão digno de nota surge na Epistemologia e Filosofia da Ciência. Todos os tópicos pertencentes a esse domínio estão do lado esquerdo do gráfico, inclusive os quatro estatisticamente significativos, a saber, Epistemologia Analítica (35), Filosofia da Lógica (26), Modelos e Representação (44) e Epistemologia Moderna (8). Isso sugere que homens têm maior probabilidade de orientar trabalhos finais em toda essa área. As categorias Filosofia da Mente e da Linguagem e Ética têm um tópico cada, especificamente sobre Wittgenstein (64) e Metaética (43). Por fim, dois tópicos se enquadram em Filosofia Social e Política. O primeiro, Teoria do Direito (45), explora amplamente o debate entre Hart e Dworkin sobre princípios e regras e o segundo concentra-se em Habermas (25) e sua teoria da ação comunicativa.

O lado direito do gráfico mostra um cenário diferente. Quase todos os tópicos sobre Estética têm uma associação positiva com mulheres orientadoras (a única exceção é o tópico sobre estética kantiana). Os tópicos estão relacionados às noções de experiência e arte na modernidade em Walter Benjamin (54), à relação entre Nietzsche e os gregos (61) e às obras de Deleuze e Guattari (11). Ambos os tópicos sobre Platão (65 e 14) também apresentam uma alta associação, indicando que a pesquisa acadêmica sobre platonismo no Brasil está mais concentrada entre as mulheres. Um cenário semelhante é observado com relação à pesquisa sobre Nietzsche, já que o tópico sobre ética nietzschiana (19) também tem maior probabilidade de ser orientado por mulheres. Além disso, três tópicos diferentes em Filosofia Social e Política estão presentes, a saber, Arendt (48), Foucault (39) e Estudos de Gênero (9).

À primeira vista, a principal observação derivada da análise da Figura 3 é o contraste entre as categorias de Epistemologia e Filosofia da Ciência e Estética, um padrão estereotipado percebido também nas comunidades acadêmicas de filosofia em outros países (Haslanger 2008). Foi desafiador discernir outro padrão específico dentro de uma categoria ou de um grupo de tópicos relacionados que elucidasse a diferença de gênero em determinadas áreas de pesquisa, o que dificultou a formulação de uma hipótese mais precisa. No entanto, essa análise permite a identificação de tópicos com maior probabilidade de serem orientados por mulheres pesquisadoras para comparações posteriores ao longo do tempo e com outras instituições e grupos de pesquisa em outras partes do globo.

4 CONCLUSÃO

Técnicas não-supervisionadas de mineração de texto oferecem contribuições valiosas para a síntese de bancos de dados de texto de larga escala, permitindo uma descrição da estrutura disciplinar e do exame de percepções sociológicas compartilhadas no interior da comunidade. A aplicação de *Structural Topic Modeling* ao *corpus* de trabalhos finais de Programas de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil proporcionou uma visão abrangente do cenário acadêmico. O modelo resultante delineou 74 tópicos principais de pesquisa e expôs tendências relativas a tempo e gênero. Notadamente, entre os dez tópicos com a maior prevalência média, filósofos do cânone ocidental como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Hume, Kant, Hegel e Marx foram identificados como os mais estudados, ao lado de filósofos contemporâneos como Heidegger, Wittgenstein, Arendt, Foucault e membros da Escola de Frankfurt. O perfil típico

de trabalhos finais de filosofia no Brasil parece envolver uma pesquisa sobre um filósofo específico e seu sistema filosófico, uma estrutura influenciada significativamente pelo impacto dos estruturalistas franceses na história recente dos Programas brasileiros de Pós-Graduação em Filosofia. Durante as três décadas investigadas nesta pesquisa, o estudo de Heidegger manteve uma atenção consistente, enquanto outros, incluindo tópicos relacionados à psicanálise, Hobbes, Kant e Wittgenstein, experimentaram um declínio constante. No entanto, a última década mostrou uma mudança notável em direção a um maior interesse em temas associados à Filosofia Social e Política, a categoria dominante desde 1991. O foco substancial em tópicos que abrangem Foucault, Arendt, teorias da democracia e Rawls, classificados entre os dez primeiros em 2021, contribuiu significativamente para essa tendência. Por fim, este estudo abriu novos caminhos ao incorporar uma discussão sobre gênero na análise de STM dentro da filosofia. O exame do impacto do gênero do orientador em tópicos e categorias específicas fornece uma descrição mais refinada do problema da desigualdade de gênero na filosofia brasileira e demonstrou como as áreas de pesquisa que abrangem a Estética e as obras de filósofos como Platão, Nietzsche, Arendt e Foucault estão mais fortemente associadas à mulheres.

Por fim, este estudo tem algumas limitações que merecem ser consideradas. Em relação à metodologia, o rótulo de gênero automatizado considerou apenas categorias binárias (mulher ou homem), impossibilitando a implementação de uma discussão mais diversificada sobre gênero. As restrições também se aplicam a variáveis como raça e classe econômica, que não puderam ser incluídas. A filosofia brasileira ainda carece de um estudo mais abrangente sobre essas questões (Moreira 2023). Em segundo lugar, o fluxo de trabalho para implementar a análise de texto exige um modelo iterativo de pesquisa em que a análise de dados e o refinamento da teoria estejam interligados (Grimmer, Roberts, and Stewart 2022). Portanto, esse processo de pesquisa foi influenciado pelos pesquisadores para otimizar o modelo e seus resultados. Para atenuar essa influência subjetiva, todos os procedimentos metodológicos foram registrados neste documento e estão disponíveis em um repositório público. Em terceiro lugar, o STM pressupõe um modelo *bag-of-words* (literalmente, *saco-de-palavras*) para analisar dados textuais, o que significa que a co-ocorrência de palavras em documento é o único fato relevante e que cada palavra tem um significado único. Representações mais refinadas e densas de palavras e argumentos, que constituem o cotidiano dos acadêmicos de filosofia, não foram capturadas nesta análise. Por fim, este estudo se restringe a resumos de teses e dissertações, o que inerentemente impõe uma contagem de palavras significativamente limitada. Nesse

sentido, para uma análise STM mais refinada e abrangente da filosofia acadêmica brasileira, valeria a pena criar um *corpus* que incluísse artigos de pesquisa completos publicados por acadêmicos brasileiros.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos imensamente a Camila Palhares Barbosa por seus comentários atentos, assim como a Michael Baumtrog pela revisão de nosso manuscrito. Também somos gratos a Otto Bohlmann por sua meticulosa avaliação editorial e revisão textual. Por fim, agradecemos ao professor William de Siqueira Piauí (UFS) e aos estudantes Caio Graco Queiroz Maia, Igor Prado Reis, José Alcides Hora Neto e Rayane Ribeiro dos Santos pela gentileza em traduzir nosso trabalho e publicá-los na Revista *O manguezal*. Essa pesquisa recebeu financiamento da Fundação Carlos Chagas de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), processo E-26-201.027/2021.

Referências

- Acevedo-Zapata, Daniela, e María L. Rivera-Sanín. 2023. “Gender Equality in Colombia's Philosophy Programs: Faculty Participation.” In *Women Philosophers on Economics, Technology, Environment, and Gender History*, editado por R. E. Hagengruber, 295–322. Berlin: De Gruyter.
- Alcoff, Linda. 2013. “Philosophy's Civil Wars.” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 87: 16–43.
- Arantes, Paulo. 1994. “Para onde caminha o bonde da filosofia?” *Folha de São Paulo*. 2 de Fevereiro. URL: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/2/06/mais!9.html>. Acesso em 3 de Novembro de 2023.
- Arantes, Paulo. 2021. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo, SP: Sentimento da Dialética.
- Araújo, Carolina. 2019. “Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017.” *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* 24, no 1: 13–33.
- Beebee, Helen. 2021. “Women in Philosophy: What's Changed?” *Philosopher's Magazine*. URL: <https://philosophersmag.com/essays/242-women-in-philosophy-what-s-changed>. Acesso em 3 de Novembro de 2023.
- Bystranowski, Piotr, Vilius Dranseika, e Tomaz Żuradzki. 2022. “Half a Century of Bioethics and Philosophy of Medicine: A Topic-modeling Study.” *Bioethics* 36, no 9: 902–25.
- Cabrera, Júlio. 2013. 2ª ed. *Diário de um filósofo no Brasil*. Ijuí, RS: UNIJUÍ.
- Camargo, Sílvio. 2012. “A recepção da Teoria Crítica no Brasil: 1968–1978.” *Em Debate*, no. 7: 126–49.
- Canadian Philosophical Association. 2018. *Report on the Canadian Philosophical Association Equity Survey*. URL: <https://www.acpcpa.ca/cpages/reports>. Acesso em 3 de Novembro de 2023.
- Candido, Maria R., Luiz A. Campos, e J. Feres. 2021. “The Gendered Division of Labor in Brazilian Political Science Journals.” *Brazilian Political Science Review* 15, no. 3: 1–33.
- Canhada, Júlio. 2020. *O discurso e a história: A filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- CAPES. 2022. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Relatório de Avaliação 2017–2020: Quadrienal 2021. URL: <https://www.gov.br/capes/pt->

[br/centrais-de-](#)

[conteudo/documentos/avaliacao/19122022_RELATORIO_AVALIACAO_QUADRIENAL_c
omnotaFilosofia.pdf](#). Acesso em 3 de Novembro de 2023.

Carvalho, Thales, Vinícius Santos, e Yulieth Martínez. 2024. “Following the Trail of Words: Mapping Trending Topics of Graduate Research in IR in Brazil (1987–2018).” *Brazilian Political Science Review* 18, no. 1: e0003-1-43

Churchill, Rob, e Lisa Singh. 2022. “The Evolution of Topic Modeling.” *ACM Computing Surveys* 54, no. 215: 1–35.

Corrêa, Roberta P., et al. 2022. “The Perceptions of Brazilian Postgraduate Students About the Impact of COVID-19 on Their Well-Being and Academic Performance.” *International Journal of Educational Research Open* 3: 100185.

Domingues, Ivan. 2017. *Filosofia no Brasil: Legados e perspectivas*. São Paulo, SP: Editora UNESP.

Fleck, Amaro. 2019. “Mal estar na filosofia nacional. Leitura estrutural: Impasse e crítica.” *Educação e Filosofia* 33, no. 67: 1–16.

Goddard, Eliza, et al. 2021. “Women in Philosophy, Engineering and Theology: Gendered Disciplines and Projects of Critical Re-Imagination.” *Women's Studies International Forum* 86: 102479.

Grajzl, Peter, e Peter Murrell. 2019. “Toward Understanding 17th Century English Culture: A Structural Topic Model of Francis Bacon's Ideas.” *Journal of Comparative Economics* 47, no. 1: 111–35.

Grimmer, Justin, Margaret Roberts, e Brandon M. Stewart. 2022. *Text as Data: A New Framework for Machine Learning and the Social Sciences*. Princeton: Princeton University Press.

Haslanger, Sally. 2008. “Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone).” *Hypatia* 23, no. 2: 210–23.

Hassoun, Nicole, et al. 2022. “The Past 110 Years: Historical Data on the Underrepresentation of Women in Philosophy Journals.” *Ethics* 132, no. 3: 680–729.

Hu, Nan, et al. 2019. “What Do Hotel Customers Complain About? Text Analysis Using Structural Topic Model.” *Tourism Management* 72: 417–26.

Jennings, Carolyn, e Alex Dayer. 2022. “Academic Placement Data and Analysis (APDA) 2021 Survey of Philosophy Ph.D. Students and Recent Graduates: Demographic Data, Program

- Ratings, Academic Job Placement, and Nonacademic Careers.” *Metaphilosophy* 53, no. 1: 100–133.
- Köntges, Thomas. 2020. “Measuring Philosophy in the First Thousand Years of Greek Literature.” *Digital Classics Online* 6, no. 2: 1–23.
- Lindstedt, Nathan C. 2019. “Structural Topic Modeling for Social Scientists: A Brief Case Study with Social Movement Studies Literature, 2005–2017.” *Social Currents* 6, no. 4: 307–18.
- Malaterre, Christophe, Jean-François Chartier, e Davide Pulizzotto. 2019. “What Is This Thing Called Philosophy of Science? A Computational Topic-Modeling Perspective, 1934–2015.” *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 9, no. 2: 215–49.
- Malaterre, Christophe, Davide Pulizzotto, e Francis Lareau. 2020. “Revisiting Three Decades of Biology and Philosophy: A Computational Topic-Modeling Perspective.” *Biology and Philosophy* 35, no. 5: 1–25.
- Margutti, Paulo. 2013. *História da filosofia do Brasil: O período colonial (1500–1822)*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Margutti, Paulo. 2020. *História da filosofia do Brasil: A ruptura iluminista (1808–1843)*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Marques, Lúcio A. 2023. *Formas da filosofia brasileira: 12 aportes metodológicos à historiografia, metalinguagem e autocrítica da filosofia brasileira*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Marton, Scarlett. 2016. “GEN—Grupo de Estudos Nietzsche 25 anos.” *Cadernos Nietzsche* 37, no. 3: 11–17.
- McInnes, Leland, et al. 2018. “UMAP: Uniform Manifold Approximation and Projection”. *Journal of Open Source Software* 3, no. 29: 1–2.
- Meireles, Fernando. 2021. “genderBR: Predict Gender from Brazilian First Names.” URL: <https://cran.r-project.org/web/packages/genderBR/index.html>. Acesso em 3 de Novembro de 2023.
- Moreira, Fernando Sá. 2018. “A pesquisa Nietzsche no Brasil: Análise quantitativa de teses e dissertações entre 2010 e 2018.” *Estudos Nietzsche* 9, no. 1: 120–33.
- Moreira, Fernando Sá. 2023. “Negros em programas de pós-graduação em filosofia no Brasil.” *Educação e Filosofia* 37, no. 79: 429–54.

- Mostafa, Mohamed M. 2023. “A One-Hundred-Year Structural Topic Modeling Analysis of the Knowledge Structure of International Management Research.” *Quality and Quantity* 57, no. 4: 3905–35.
- Nuccetelli, Susana. 2020. *An Introduction to Latin American Philosophy*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Nuccetelli, Susana, et al. 2010. *A Companion to Latin American Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Pereira, Oswaldo P. 1999. “Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia.” *Dissenso: Revista de estudantes de filosofia*, no. 2: 131–40.
- Peruzzo Jr., Léo, e Jelson R. Oliveira. 2023. “Editorial: Filosofia Brasileira.” *Revista de Filosofia Aurora* 35: 1–3.
- Pugliese, Nastassja. 2019. “A questão do cânone no ensino da história da filosofia.” *O que nos faz pensar* 28, no. 45: 402–13.
- Pugliese, Nastassja. 2020. “Sobre o resgate de obras filosóficas escritas por mulheres e algumas implicações pedagógicas.” *Revista PHILIA* 2, no. 2: 418–44.
- Repa, Luiz, e Ricardo Terra. 2011. “Teoria crítica—Introdução.” *Caderno CRH* 24, no. 62: 245–48.
- Ribeiro, Daniella B. 2023. “A pandemia da COVID-19 e a pós-graduação stricto sensu no Brasil.” *Argumentum* 15, no. 2: 72–91.
- Roberts, Margareth, et al. 2014. “Structural Topic Models for Open-Ended Survey Responses.” *American Journal of Political Science* 58, no. 4: 1064–82.
- Roberts, Margareth E., Brandon M. Stewart, and Dustin Tingley. 2019. “STM: An R Package for Structural Topic Models.” *Journal of Statistical Software* 91, no. 2: 1–40.
- Romero, Silvio. 1878. *A philosophia no Brasil: Ensaio critico*. Porto Alegre, RS: Typographia da “Deutsche Zeitung.” URL: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4501>. Acesso em 3 de Novembro de 2023.
- Sampaio, Evaldo. 2023. “O método estrutural e o ensino universitário na filosofia no Brasil.” *Aurora* 35, no. 1: 1–16.
- Schofield, Alexandra, e David Mimno. 2016. “Comparing Apples to Apple: The Effects of Stemmers on Topic Models.” *Transactions of the Association for Computational Linguistics* 4: 287–300.

- Schwitzgebel, Eric, e Carolyn Jennings. 2017. “Women in Philosophy: Quantitative Analyses of Specialization, Prevalence, Visibility, and Generational Change.” *Public Affairs Quarterly* 31, no. 2: 83–105.
- Schwitzgebel, Eric, et al. 2021. “The Diversity of Philosophy Students and Faculty in the United States.” *Philosophers' Magazine*. URL: <https://www.philosophersmag.com/essays/244-the-diversity-of-philosophy-students-and-faculty-in-the-united-states>. Acesso em 3 de Novembro de 2023.
- Seabra, Murilo R., et al. 2023. “Cognitive Colonialism: Nationality Bias in Brazilian Academic Philosophy.” *Metaphilosophy* 54, no. 1: 106–18.
- Taecharungroj, Viriya. 2023. “What Can ChatGPT Do? Analyzing Early Reactions to the Innovative AI Chatbot on Twitter.” *Big Data and Cognitive Computing* 7, no. 1: 1–10.
- Weatherson, Brian. 2022. *A History of Philosophy Journals, Volume 1: Evidence from Topic Modeling, 1876–2013*. Ann Arbor: Maize Books.
- Weston, Sara, et al. 2023. “Selecting the Number and Labels of Topics in Topic Modeling: A Tutorial.” *Advances in Methods and Practices in Psychological Science* 6, no. 2 (13 pp).
- Wilhelm, Isaac, Sherri L. Conklin, e Nicole Hassoun. 2018. “New Data on the Representation of Women in Philosophy Journals: 2004–2015.” *Philosophical Studies* 175, no. 6: 1441–64.
- Wuensch, Ana Mirian A. 2015. “Acerca da existência de pensadoras no Brasil e na América Latina.” *Problemata—Revista Internacional de Filosofia* 6, no. 1: 113–50.

APÊNDICES

APÊNDICE A: ESTATÍSTICAS DE AJUSTE (*FIT STATISTICS*) PARA A ESCOLHA DE UM MODELO DE TÓPICO

Em um cenário ideal, ao se escolher o número de tópicos (K) para uma análise de modelagem de tópico, deve-se buscar um equilíbrio em que haja menos *resíduos* e maiores valores para o *limite inferior*, a *coerência semântica* e o *held-out likelihood* (literalmente, verossimilhança retida). Isso indicaria que o modelo obteve sucesso em identificar tópicos significativos, em otimizar seus parâmetros, e é capaz de generalizar bem para dados não visíveis. A *coerência semântica* refere-se essencialmente à extensão em que palavras associadas a um tópico específico tendem a co-ocorrer em documentos atribuídos àquele tópico. Em outras palavras, ela mede o quão bem as palavras em um tópico estão relacionadas e tendem a aparecer juntas em documentos relevantes. O *limite inferior* é uma métrica que indica o nível de convergência atingido por um modelo computacional ou algoritmo específico no contexto de modelagem de tópico. Ele indica o quão bem o modelo otimizou seus parâmetros para capturar os padrões subjacentes nos dados. *Held-out likelihood* é uma medida da performance do modelo em termos de generalização. Ele avalia a probabilidade do modelo final performar bem sobre dados não visíveis ou sobre um conjunto diferente de documentos. *Resíduos*, neste contexto, referem-se às variações ou erros não explicados restantes no processo de modelagem de tópico. Eles indicam a propagação ou dispersão desses erros, dado o número de tópicos estabelecidos. Como dito anteriormente, o intervalo entre 70 e 85 modelos parece ser o mais apropriado.

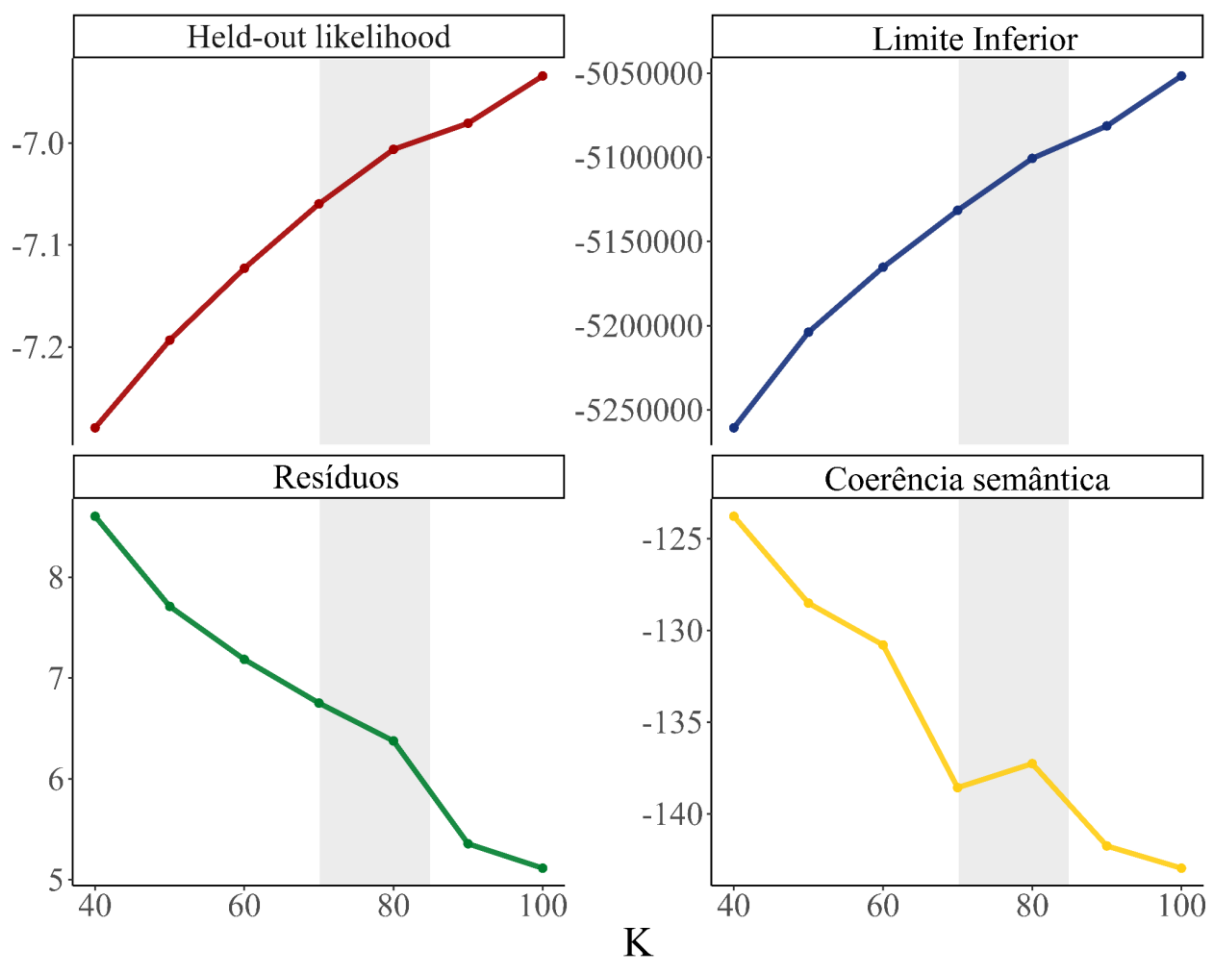


Figura A. Estatísticas de ajuste com o objetivo de comparar soluções para a abrangência dos tópicos 40-100 (K)

APÊNDICE B: REPRESENTAÇÃO UMAP

Na medida em que essa classificação categorial é baseada no conhecimento de pesquisadores da área, é essencial avaliar sua eficácia. Para fazê-lo, como detalhado na seção de metodologia (seção 2), empregamos o algoritmo UMAP para criar uma representação visual da classificação, mostrada na Figura B abaixo. Esse gráfico ilustra a relação tópico-documento, com cada ponto do gráfico representando um documento no *corpus*. As tonalidades de cores denotam as categorias às quais cada documento pertence, distribuídas de acordo com seu tópico mais prevalente.

A projeção nos permite inferir que há coerência nas categorias empregadas, na medida em que os documentos estão agrupados juntos em uma maneira coesa. As fronteiras espaciais são intuitivamente plausíveis em relação às áreas da filosofia. Os documentos categorizados como Epistemologia e Filosofia da Ciência estão situados mais próximos de Filosofia da Mente e da Linguagem. No lado oposto, os documentos rotulados como pertencentes à Filosofia Social e Política, Ética e Estética estão posicionados mais ao longe. Na posição intermediária entre esses dois “continentes”, estão a Fenomenologia e Hermenêutica e a Metafísica.

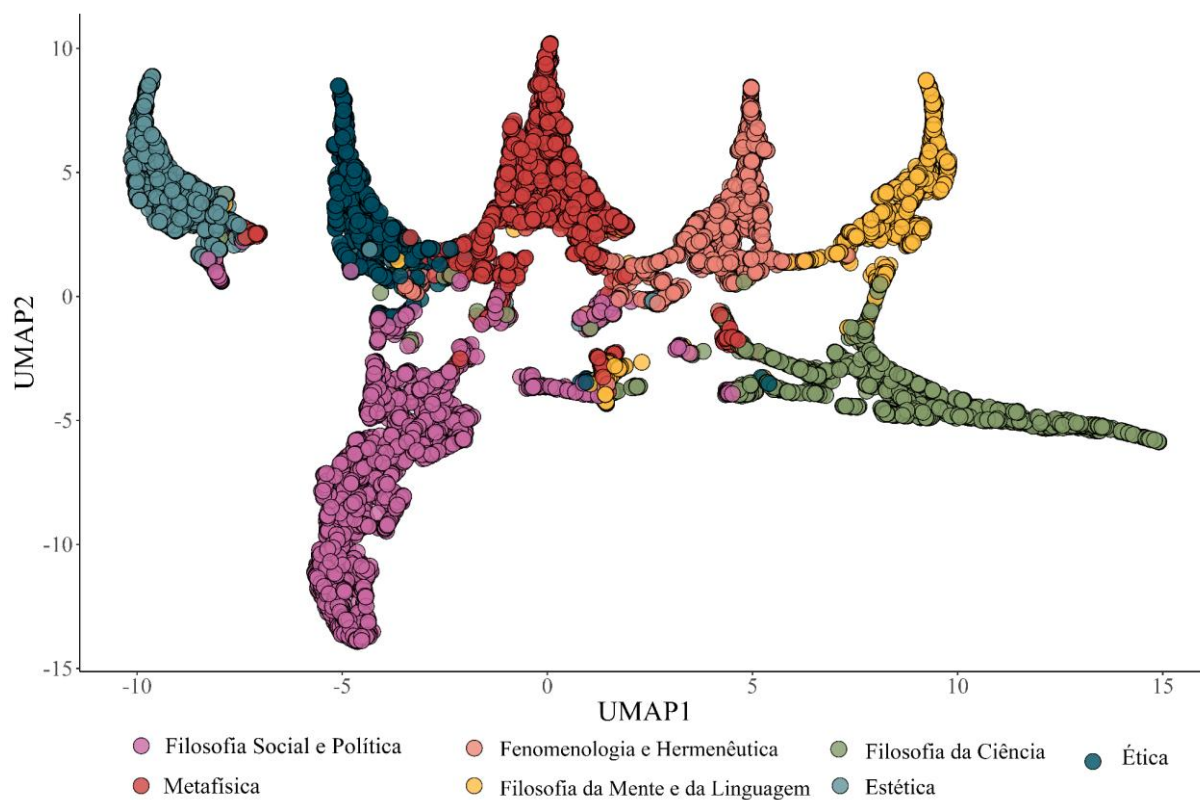


Figura B. Representação UMAP. Cada ponto no gráfico representa um trabalho final distribuído de acordo com a classificação por tópico-categoria.

APÊNDICE C: PRINCIPAIS TERMOS DE CADA TÓPICO

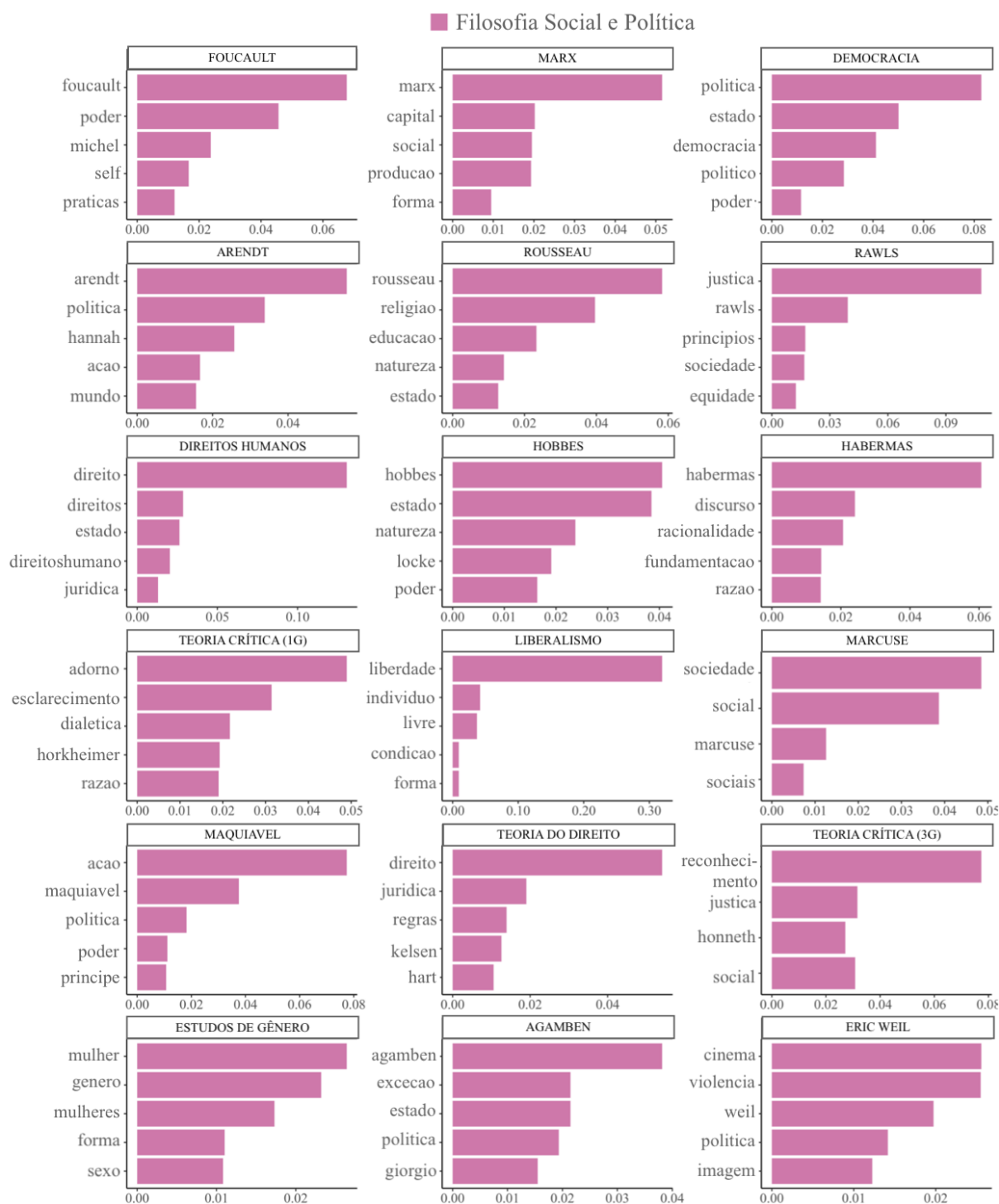


Figura C.1. Principais termos em cada tópico de pesquisa distribuídos por categoria (Filosofia Social e Política)

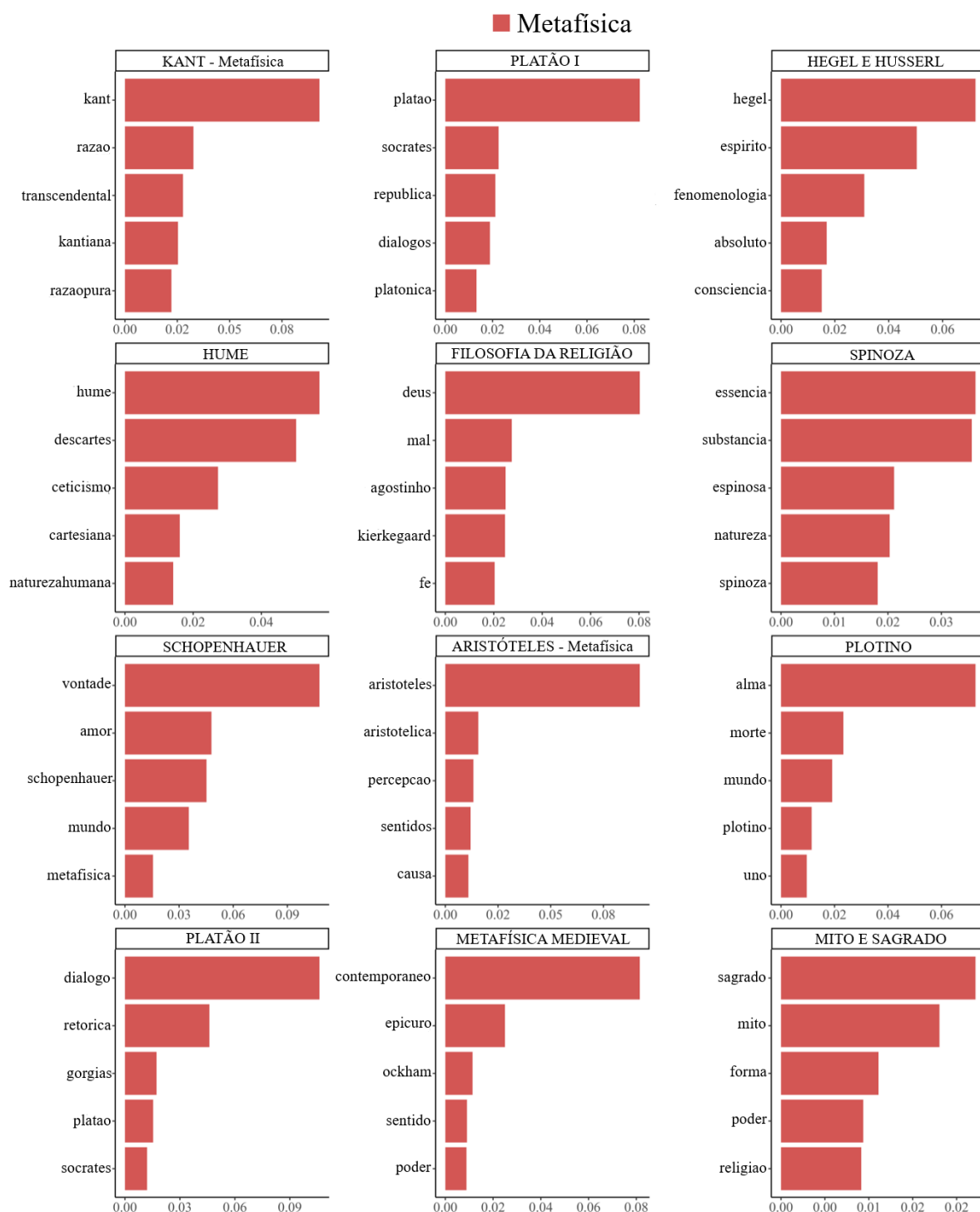


Figura C.2. Principais termos em cada tópico de pesquisa distribuídos por categoria (Metafísica)



Figura C.3. Principais termos em cada tópico de pesquisa distribuídos por categoria (Epistemologia e Filosofia da Ciência)

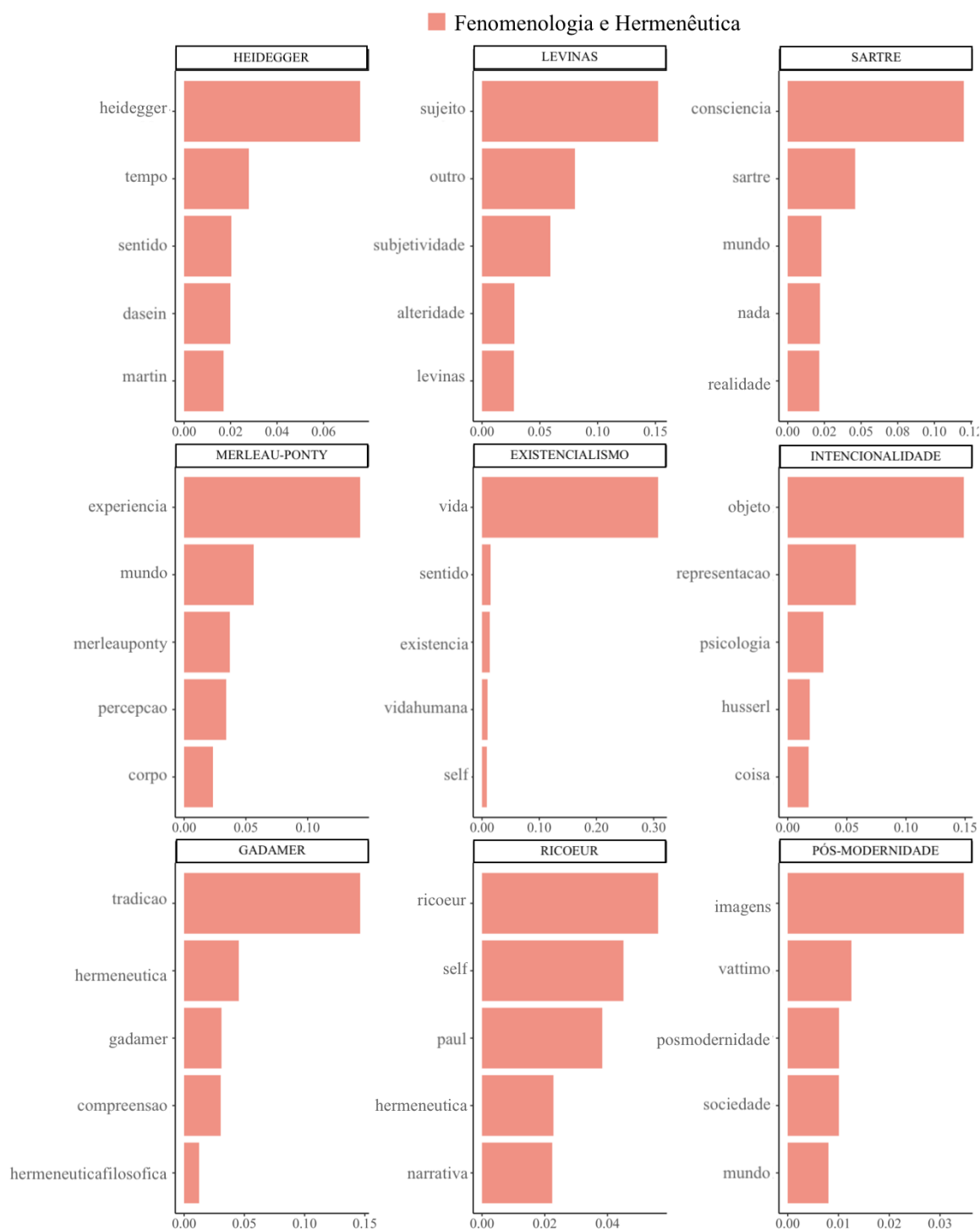


Figura C.4. Principais termos em cada tópico de pesquisa distribuídos por categoria (Fenomenologia e Hermenêutica)

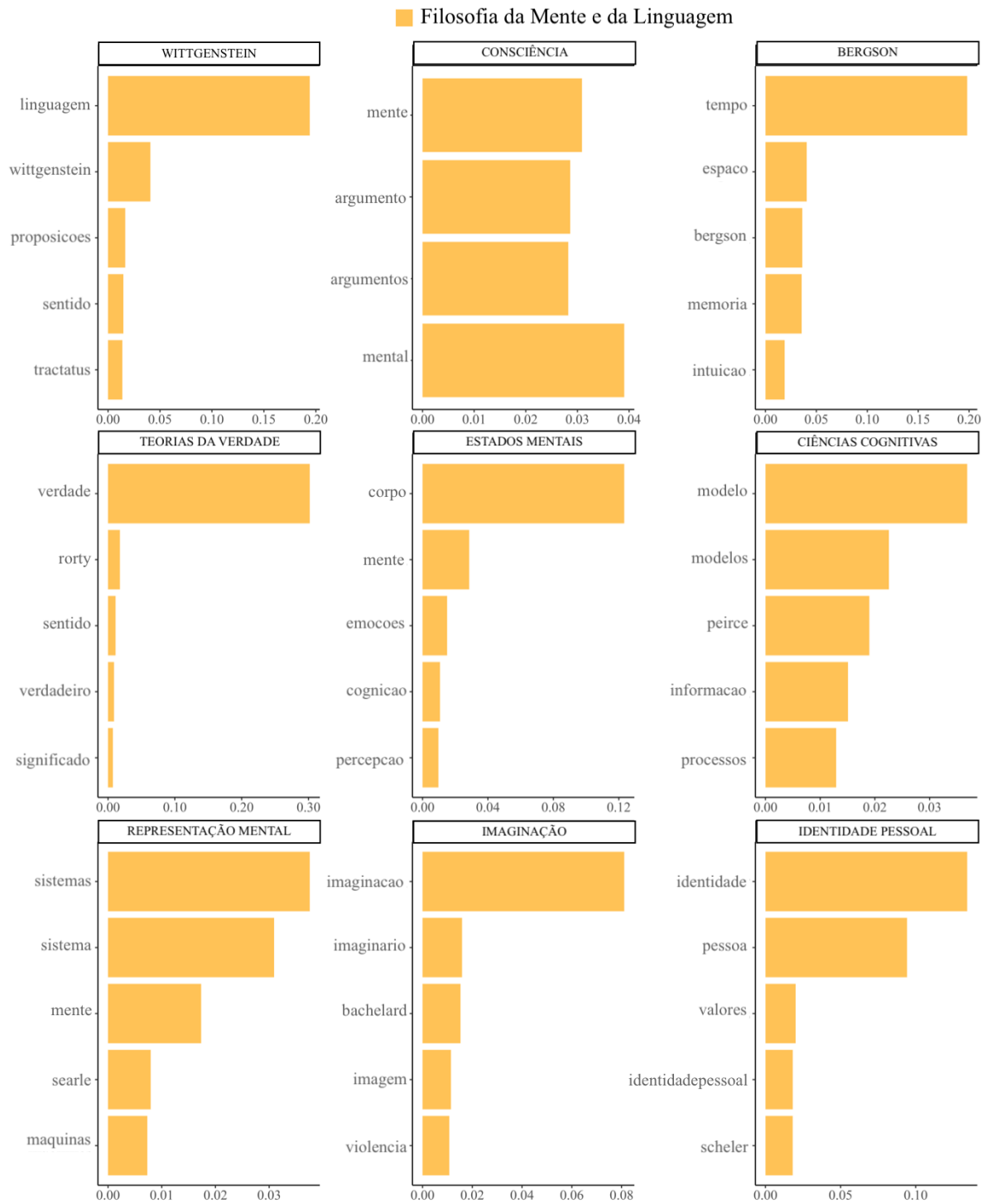


Figura C.5. Principais termos em cada tópico de pesquisa distribuídos por categoria (Filosofia da Mente e da Linguagem)

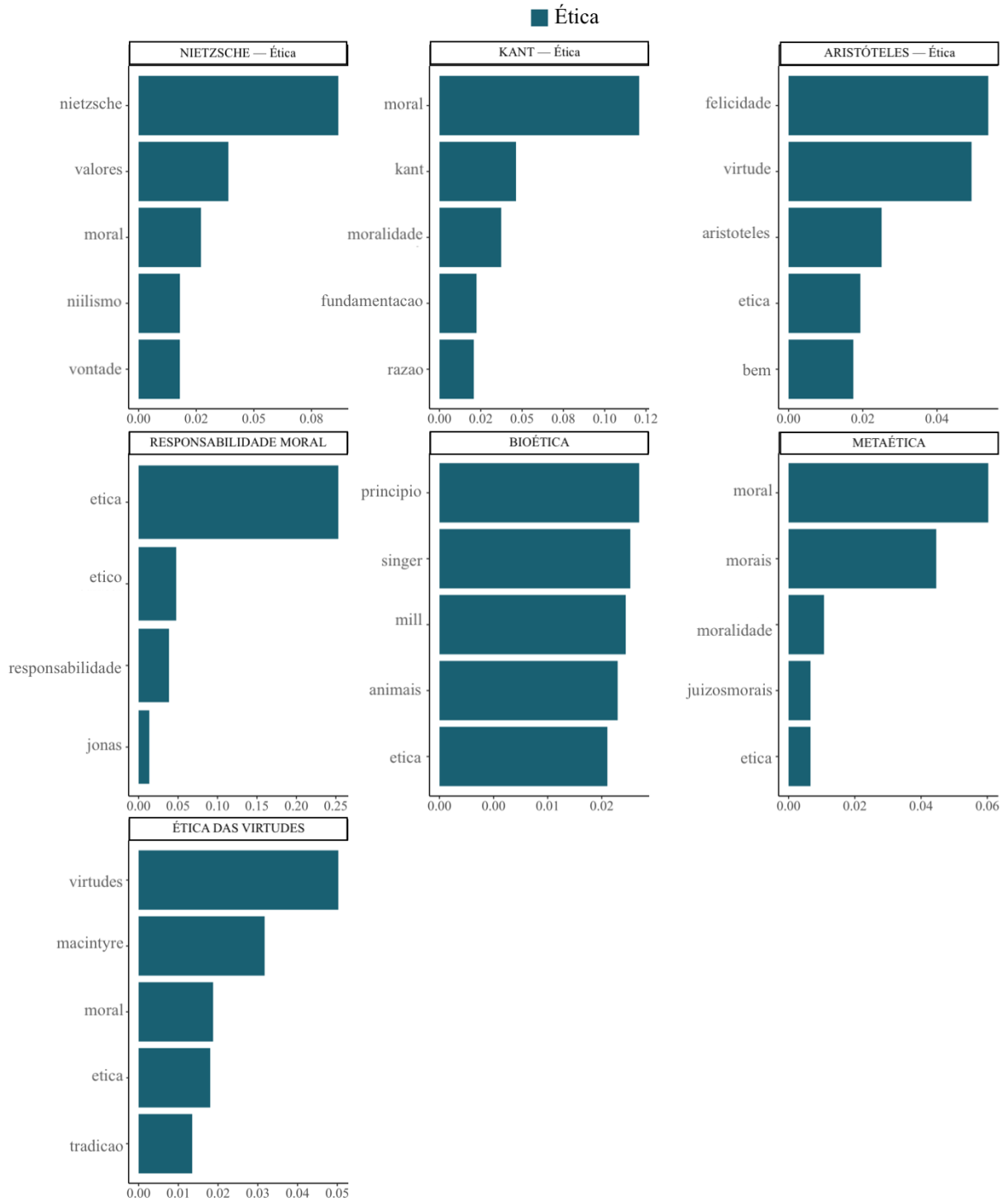


Figura C.6. Principais termos em cada tópico de pesquisa distribuídos por categoria (Ética)

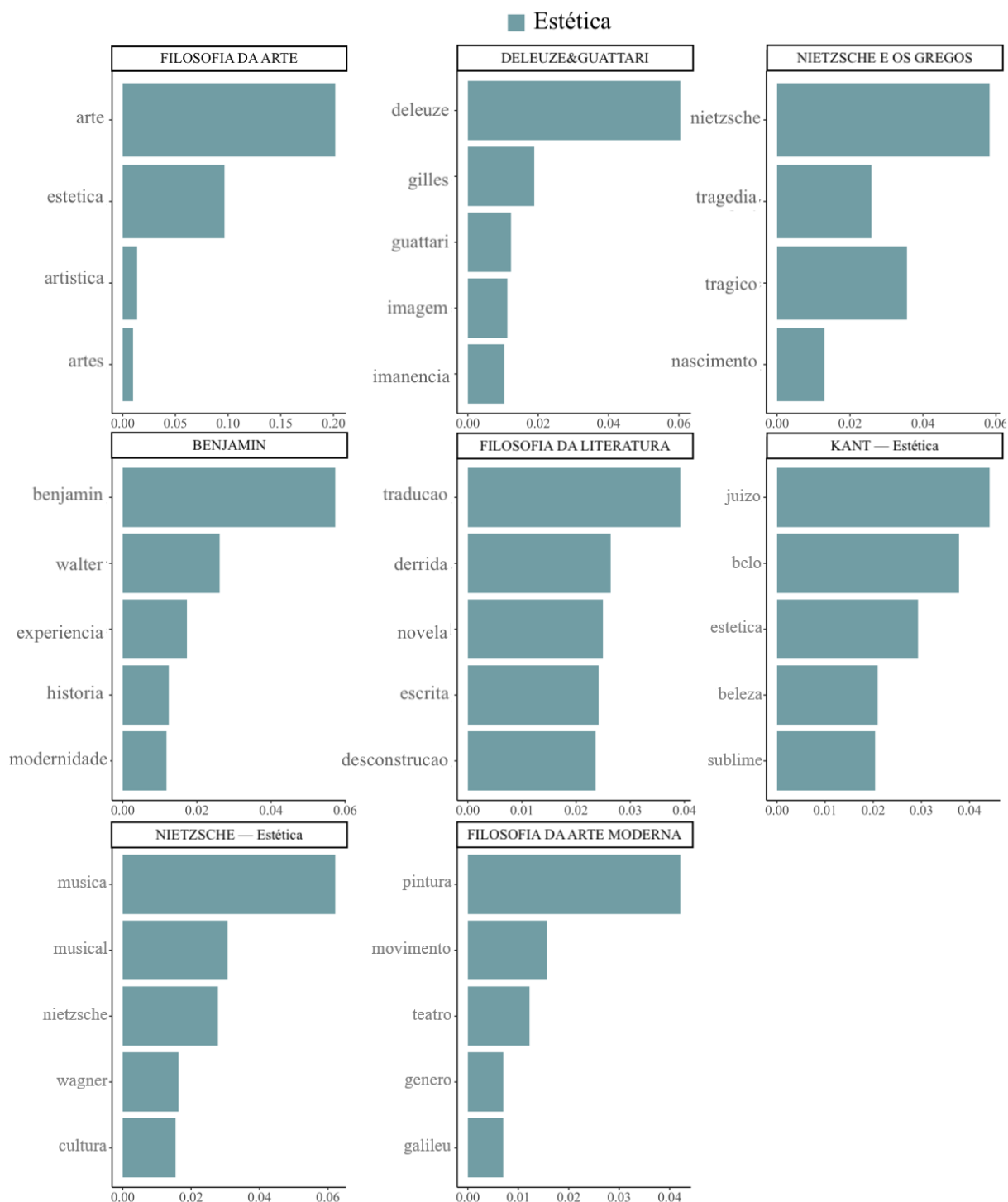


Figura C.7. Principais termos em cada tópico de pesquisa distribuídos por categoria (Estética)

APÊNDICE D: TRABALHOS FINAIS MAIS REPRESENTATIVOS DE CADA TÓPICO

Rótulo (Tópico)	As 3 monografias mais associadas a cada tópico
FILOSOFIA SOCIAL E POLÍTICA	
FOUCAULT (39)	– A Arqueologia do Dispositivo de Poder Disciplinar a partir de uma Genealogia do Poder na Obra “Vigiar e Punir” de Michel Foucault – O Discurso como Elemento de Articulação entre Arqueologia e Genealogia – Dispositivos Escolas e Infância: um Estudo Foucaultiano em “Escrileituras” – O Metabolismo Social da Emancipação: Marx e As Forças Produtivas
MARX (49)	– O Mistério do Real: Capital e Trabalho Assalariado – O Trabalho como Estrutura Fundamental do Ser Social na Ontologia de György Lukács – O Paradoxo da Democracia Constitucional e a Tensão entre o Direito e a Política na Filosofia Política Contemporânea
DEMOCRACIA (33)	– O Estado Social de Igualdade e o Regime Político Democrático em Alexis de Tocqueville – Democracia Representativa: Consenso e Conflito em J. S. Mill – A Formação dos Juízos Éticos nos Ciberespaços das Relações Humanas sob o Viés da Compreensão Política de Hannah Arendt
ARENDT (48)	– Nós, Humanos: a Pluralidade em “A Condição Humana” – Hannah Arendt: Legitimidade e Política – O Caso Rousseau: Aspectos da Condenação de Rousseau em Genebra
ROUSSEAU (12)	– A Falência da Razão: o Fracasso da Razão na “Lettre à D’Alembert Sur Le Théâtre Français” de Jean Jacques Rousseau – A Corrupção e a Perfectibilidade: a Questão em Jean Jacques Rousseau – Justiça como Equidade: uma Concepção Política de Justiça em Rawls
RAWLS (68)	– A Questão da Estabilidade na Teoria da Justiça de John Rawls – John Rawls: uma Teoria da Justiça e o Liberalismo – O Olhar Cosmopolita: a Atualidade da Proposta Kantiana para a Paz Perpétua
DIREITOS HUMANOS (18)	– Paz, Guerra e Intervenção no Pensamento de Kant: Possibilidades e Limites do Uso da Força no Direito Internacional – Dignidade da Pessoa Humana: um Conceito Dentro da Perspectiva dos Direitos Fundamentais Inscritos na Constituição Federal do Brasil e sua Contraposição às Decisões do Supremo Tribunal Federal – A Luta e os Limites do Soberano Depois do Pacto
HOBBS (47)	– O Conceito de Obrigação em Hobbes – Opinião e Obediência Civil na Filosofia de Hobbes

	– A Teoria da Racionalidade Habermasiana e suas Implicações para a Teoria Social Crítica
HABERMAS (25)	– A Categoria de Esfera Pública em Jürgen Habermas
	– O Uso Público da Razão como Procedimento: Pluralismo Discurso e Democracia em Habermas
	– Sobre o Conceito de Sacrifício na Dialética do Esclarecimento
TEORIA CRÍTICA (1ªG) (3)	– A Formação Emancipatória em Adorno e a Primazia Provisória da Resistência sobre a Adaptação no Contexto Educativo
	– O Paradoxo da Razão na Dialética do Esclarecimento
	– Duas Abordagens sobre a Liberdade: Isaiah Berlin em “Dois Conceitos de Liberdade” e Mikhail Bakunin de 1866 ao Fim de sua Vida
LIBERALISMO (32)	– Uma Renda Básica Resolve o Problema da Pobreza? Amartya Sen, Philippe Van Parijs e a Carestia Contemporânea
	– Pobreza e Privação: o Pensamento Político de Amartya Sen para a Construção de uma Sociedade Democrática
	– Pressupostos e Implicações do Conceito de Raça no Alvorecer do Século XXI a partir de Achille Mbembe
MARCUSE (75)	– O Conceito de Dessublimação Repressiva na Teoria Crítica de Herbert Marcuse
	– As Novas Formas de Controle em “One Dimensional Man” de Herbert Marcuse
	– Relação Informacional: uma Alternativa Ao Paradigma Causal na Explicação da Ação
MAQUIAVEL (30)	– O Conceito de Stato em Maquiavel: Elementos Constitutivos da Modernidade Estatal
	– Considerações sobre a Política de Maquiavel a partir da Natureza Humana
	– A Questão da Racionalidade Jurídica em Hart e em Dworkin
JURISPRUDÊNCIA (45)	– O Positivismo Jurídico de Hart e as Críticas a Teoria Imperativa do Direito
	– A Metodologia na Teoria da Lei Natural de John Finnis: Propósito Prático, Caso Central do Direito e Crítica à Tese da Neutralidade
	– A Justiça a partir do Absurdo e da Revolta em Albert Camus
TEORIA CRÍTICA (3ªG) (56)	– Economia, Cultura e Normatividade: o Debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre Redistribuição e Reconhecimento
	– A Luta Por Reconhecimento em Honneth: Perspectivas de uma Filosofia Social
	– Rompendo Ciclos de Vingança
ESTUDOS DE GÊNERO (9)	– A Inveja em Freud e Melanie Klein: o Movimento do Conceito
	– A Cultura dos Novos Museus: Arquitetura e Estética na Contemporaneidade
	– O Poder da Ordem e a Ordem do Poder em Carl Schmitt
AGAMBEN (20)	– O que Resta da Identidade entre Biopolítica e Tanatopolítica em Giorgio Agamben
	– Estado de Extinção: Ensaio sobre Especismo e Biopolítica

ERIC WEIL (50)

- O Poema de Empédocles: uma Renovação da Teoria do Ciclo Cósmico
- A Ação Política Segundo Eric Weil
- O Mal Radical como Violência em Eric Weil

METAFÍSICA

KANT-Metafísica (69)

- O Problema da Unidade da Razão em Kant
- A Antinomia da Faculdade de Julgar Teleológica na Terceira Crítica de Kant
- A Necessidade das Ideias Transcendentais para o Sistema Kantiano

PLATÃO I (65)

- Acerca dos Sonhos na Filosofia Platônica
- Construção e Crítica da Teoria das Ideias na Filosofia de Platão: dos Diálogos Intermediários à Primeira Parte do Parmênides
- A República de Platão: Relação entre Os Livros I, II, III, IV e VIII

HEGEL E HUSSERL (53)

- A Intersubjetividade nas “Meditações Cartesianas” de Husserl
- Husserl e os Limites da Redução Fenomenológica nas Ideias I
- O Conceito de “Aufhebung” em Hegel: uma Investigação sobre a Doutrina do Ser na “Ciência da Lógica” e na “Enciclopédia”

HUME (55)

- Percepção, Crença e Mundo Externo em Hume
- O Problema dos Milagres em Hume
- Naturalização das Relações de Causa e Efeitos na Filosofia de David Hume

FILOSOFIA DA RELIGIÃO (15)

- O Conceito de Participação em João Escoto Eriúgena
- Pascal e as Modalidades da Razão: uma Interpretação da Concepção de Deus e Jesus Cristo nos “Pensamentos”
- Inquietum Cor: a Inquietude do Ser Humano

SPINOZA (23)

- Perseveração, Conservação e Destruição: o Estatuto da Essência Modal na Ética de Espinosa
- Gênero Humano, Indivíduo e Natureza em Ludwig Feuerbach
- Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval: Hasdai Crescas

SCHOPENHAUER (76)

- Redenção e Ascetismo no Mito Cristão segundo Arthur Schopenhauer
- O Livro VIII das “Confissões” de Agostinho de Hipona a partir das Noções de Caritas e Cupiditas
- Os Conceitos de Representação em Schopenhauer

ARISTÓTELES-Metafísica (57)

- A Desapercebida Diferença entre “Elemento” e “Causa Material” na Metafísica de Aristóteles
- A Constituição Orgânica em Aristóteles: a Substância Natural no Mais Elevado Grau
- A Percepção dos Sons Vocálicos em Aristóteles

	– O Nascimento de Deus na Alma: a Mística Fundamental de Mestre Eckhart no Sermão 101
PLOTINO (73)	– Imagens em Espelhos: o Estatuto do Múltiplo Sensível em Plotino
	– A “Resolutio” como Itinerário Metafísico de Santo Tomás de Aquino: a Elevação da ‘Dynamis’ Aristotélica em ‘Potentia Essendi’ nas “Quaestiones Disputatae de Potentia Dei”
	– A Mentira no “Hípias Menor” de Platão, na “Ilíada” de Homero e no “Filoctetes” de Sófocles
PLATÃO II (14)	– A Ambiguidade do Discurso Retórico: Caminhos e Descaminhos da Persuasão (Peithó) como Instrumento para a Filosofia no “Górgias” de Platão
	– O Tratamento da Impiedade no Contextos Dramático do “Eutífron”: um Pastiche das “Nuvens” como Extensão da Apologia de Sócrates
	– A Noção de “Parhemas” na Filosofia de Epicuro: o que Pode o Homem?
METAFÍSICA MEDIEVAL (38)	– A Visão de João Quidort a Respeito dos Poderes Temporal e Espiritual
	– Uma Caracterização das Noções de Particulares e Universais
	– As Vindiciae Contra Tyrannos e Os Monarcômacos
MITO E SAGRADO (51)	– O Equilíbrio entre o Elemento Irracional e Racional na Ideia de Sagrado em Rudolf Otto
	– Maria Zambrano: o Sagrado e sua Transformação em Divino Pela Filosofia

FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA

	– O Cuidado e o Carecer: uma Interpretação sobre Os Existenciais de “Ser e Tempo”
HEIDEGGER (71)	– Tradução Comentada do Texto “Que é Metafísica” de Martin Heidegger
	– Os Fundamentos Ontológicos do Dasein: Existência, Mundo e Temporalidade
	– Trauma, Paradoxo Temporalidade: Freud e Levinas
LEVINAS (42)	– O Dizer: um Ensaio desde E. Levinas e J. Derrida sobre a Linguagem do Outro, da Palavra e do Corpo
	– Do “Outro” da Dialética do Senhor e do Escravo de Hegel ao “Grande Outro” de Lacan na Constituição do Sujeito
	– A Má-Fé na Analítica Existencial Sartriana
SARTRE (77)	– A Noção Fenomenológica do Ego Transcendente em Jean-Paul Sartre
	– Fenomenologia e Ontologia da Consciência em Jean-Paul Sartre
	– Merleau-Ponty e o Projeto de Restituição da Experiência Primordial da Natureza
MERLEAU-PONTY (29)	– A Experiência do Tocar e a Reversibilidade da Carne em Merleau-Ponty
	– O Fenômeno Expressivo no Corpo Performativo: uma Análise Fenomenológica
	– O Problema do Sentido da Vida: uma Discussão Crítica
EXISTENCIALISMO (13)	– A Noção de Circunstância no Raciocínio de Ortega Y Gasset

	– Quando Estamos Doentes: o Conceito de Patológico em Georges Canguilhem
INTENCIONALIDADE (28)	– Brentano e o Conceito de Objeto Intencional: uma Leitura Paradigmática a partir de Twardowski – Semelhança e Figuração em “Linguagens da Arte”, de Nelson Goodman – Intencionalidade e Existência: o Paradoxo das Representações sem Objeto em Twardowski e Husserl – O Papel da “phronesis” de Aristóteles na Elaboração do Problema Hermenêutico em “Verdade e Método”
GADAMER (5)	– Tradição: um Caminho na Contramão da História: Contribuições para o Esclarecimento do Conceito de Tradição na Obra “Wahrheit Und Methode” de Hans-Georg Gadamer – William Harvey e a Anatomia do Século XVII: Ruptura e Tradição – O Si Mesmo Enquanto uma Ontologia Partida
RICOEUR (62)	– Paul Ricoeur: Possibilidades e Impasses da Narrativa – Hipocrisia: Arte do Engano, Arte do Ator. Um Olhar sobre a Criação de Si em Nietzsche – A Condição Pós-Moderna segundo Jean-François Lyotard: Continuidade ou Ruptura
PÓS-MODERNIDADE (79)	– O Tema da Pós-História no Pensamento de Vilém Flusser – A Pós-História e as Composições Imagéticas e Sonoras em Vilém Flusser

FILOSOFIA DA MENTE E LINGUAGEM

WITTGENSTEIN (64)	– O Conceito de Regras em “Da Certeza”: Terceiro Wittgenstein? – Atributos Não-instanciados – O Problema da Relação entre Linguagem e Mundo em L. Wittgenstein
CONSCIÊNCIA (41)	– A Subjetividade como Elemento Constitutivo do Mental segundo John R. Searle – A Relação Mente-corpo em John Searle – O Problema do Livre-Arbitrio: o Argumento Incompatibilista de Peter Van Inwagen em “An Essay On Free Will” – O Conceito de Simultaneidade em Henri Bergson
BERGSON (27)	– Bergson e a Metafísica do Movente – Tempo em Bergson: do Psicológico ao Ontológico – Nomes Fictícios: uma Abordagem Referencial-reflexiva
TEORIAS DA VERDADE (70)	– O Conceito de Verdade em Linguagens Semanticamente Fechadas – Reflexive Content and the Presuppositional Account of Referential Failure in Situations of Scarcity of Information and Fiction

ESTADOS MENTAIS (78)	– Externalismo Ativo e Convergência Tecnológica NBIC: o Advento da Hiper-cognição – A Neurociência Afetiva de Jaak Panksepp: uma Investigação sobre a Gênese Emocional da Consciência – Um Estudo Acerca dos Estados Mentais: o Debate Internalismo versus Externalismo – O Processo de Aquisição de Hábitos nas Redes Neurais de Kohonen
CIÊNCIA COGNITIVA (72)	– Informação Ecológica e Redes Sociais: uma Análise Filosófico Interdisciplinar – Nos Trilhos da Inovação: uma Contribuição Filosófica para a Consolidação de um Modelo para a Evolução Tecnológica – Um Conceito de Informação para a Teoria Representacional da Mente
REPRESENTAÇÃO MENTAL (74)	– Acessando Representações Mentais para Predizer Estímulos: como Crenças e Conceitos Modulam Sinais Cerebrais – O Conceito Plotiniano de Hyle: Lugar, Natureza e Geração – Fenomenologia nas “Philosophische Bemerkungen”: Tempo, Cor e Figuração
IMAGINAÇÃO (58)	– O Claro-obsuro da Imagem Poética: Estudo sobre a Imagem Literária na Obra de Gaston Bachelard – Os Movimentos Circulares de Ubu Rei – O Reverso do Mundo: Lógica, Metafísica e Semântica dos Condicionais Contrafactuais
IDENTIDADE PESSOAL (40)	– Identidade Pessoal: uma Análise Crítica da Teoria da Memória – Kant e o Misticismo: um Embate entre a Razão, o Entusiasmo e a Loucura

EPISTEMOLOGIA E FILOSOFIA DA CIÊNCIA

EPISTEMOLOGIA MODERNA (8)	– Geometria e Ciência: uma Correlação Relevante - Estudo Acerca da Correspondência entre As Mudanças no Status da Geometria e As Inflexões na Ciência – Abordagens Comparativas de Ciclos e de Potenciais da Termodinâmica: Escolha Racional Ou Pragmática – Revisitando a Questão da Unidade da Ciência Preeminente na Metafísica de Aristóteles: a Relevância do Livro A para uma Leitura Arqueológica – Entre Perversão e Perversidade: o Crime na Obra de Sigmund Freud
PSICANÁLISE(67)	– A Primeira Teoria Freudiana das Neuroses – O Papel do Eu no Início da Psicologia Freudiana – O Embate entre o Realismo Científico e o Empirismo Construtivo de Van Fraassen em “Images Of Science”: As Críticas Pós “The Scientific Image”
RACIONALIDADE CIENTÍFICA (63)	– Incomensurabilidade e Racionalidade em Thomas Kuhn: uma Análise do Relativismo Epistemológico – O Critério para Escolha de Teorias na Perspectiva de Thomas Kuhn
FILOSOFIA DA LÓGICA (26)	– Proposições e Valor Cognitivo: Podem Demonstrativos Não Ter Sentido? – Metafísica e Racionalidade Científica: um Ensaio sobre Os Fundamentos da Matemática

	– Indeterminismo Substantivismo e o Argumento do “Buraco”: uma Questão Acerca do Estatuto Ontológico do Espaço-tempo
	– A Distinção entre a Ecologia de Populações e a Ecologia Evolutiva Com Base na Dicotomia Próximo-remoto
FILOSOFIA DA HISTÓRIA (66)	– Os Fatos Que Se Contam: Saberes e Historiadores de uma História a Outra
	– O Conceito de História em Voltaire
	– Semântica de Sociedade para Lógicas N-valentes
LÓGICA PARACONSISTENTE (22)	– Hierarquias de Sistemas de Dedução Natural e de Sistemas de Tableaux Analíticos para os Sistemas CN de Da Costa
	– Conectivos de Restauração Local
	– Teorias da Justificação do Conhecimento: uma Análise do Confiabilismo de Alvin Goldman
EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA (35)	– Sobre a Viabilidade do Fundacionismo Epistêmico Moderado
	– O Problema do Desacordo Racional entre Pares: uma Defesa da Atitude Conciliadora de Humildade Intelectual
	– Crítica de Gould Ao Neodarwinismo: a Ampliação do Horizonte Explicativo da Teoria Evolutiva Contemporânea
FILOSOFIA DA BIOLOGIA (17)	– Níveis de Seleção: uma Avaliação a partir da Teoria do Gene Egoísta
	– A Epistemologia Naturalizada de Quine e sua Relação com a Normatividade Epistêmica
	– Totalidades e Estrutura Mereológica: um Estudo sobre a Natureza dos Objetos Compostos
FILOSOFIA DA FÍSICA (31)	– Observações sobre Matemática e Comprometimento Ontológico
	– O Nascimento da Parrhesia e o Processo de Laicização da Polis Grega: uma Análise a partir das Tragédias de Eurípedes
	– As Bases do Intuicionismo Matemático de Brouwer: a Natureza do Continuum Intuicionista
FILOSOFIA DA MATEMÁTICA (16)	– Funções Recursivas Primitivas: Caracterização e Alguns Resultados
	– Sobre uma Sistematização do Eletromagnetismo
	– Da Computação Paraconsistente à Computação Quântica
MODELOS E REPRESENTAÇÃO (44)	– Podemos Fazer Ciência Sem Teorias? Um Estudo sobre o Realismo de Entidades e o Antirrealismo de Teorias de Hacking e Cartwright
	– Representando Propriedades Emergentes Com Autômatos Celulares

ESTÉTICA

	– Luigi Pareyson e a Estética da Formatividade: um Estudo de sua Aplicabilidade à Poética do Readymade
FILOSOFIA DA ARTE (37)	– Sobre o Conceito de Obra de Arte em Arthur Danto
	– O que é a Arte? Será a Teoria Institucional Promissora?

DELEUZE&GUATTARI (11)	– Resistindo à Lei: Literatura e Jurisprudência na Filosofia Deleuze-guattariana
	– A Superfície e a Dobra: As Condições do Acontecimento em Gilles Deleuze
	– Vicissitudes de um Corpo em Tempos de Capturas Bio-identitárias: acerca do Conceito de Sentido em Gilles Deleuze
NIETZSCHE E OS GREGOS (61)	– Filosofia Dionisiaca: Nietzsche e as Máscaras de Dioniso
	– Construção e Superação das Imagens de Sócrates em Nietzsche
	– Do Absurdo à Revolta: Expressões do Trágico no Pensamento Camusiano
BENJAMIN (54)	– A Melancolia Revolucionária de Walter Benjamin e a “Weltanschauung” Romântica
	– As Imagens da Modernidade no Projeto das Passagens de Walter Benjamin
	– O Choque do Moderno: Experiência e Narração em Walter Benjamin
FILOSOFIA DA LITERATURA (4)	– Uma Introdução Ao Paradoxo da Predição
	– Domina Aeris ou qual é mais Ilustre: se a Leveza ou a Gravidade?
	– De Rerum Natura - Livro III: um Exercício de Tradução do Texto Filosófico
KANT-Estética (60)	– Reflexão e Fundamento: a Validade Universal do Juízo de Gosto na Estética de Kant
	– Mário de Andrade: Cronista Crítico das Artes Plásticas
	– A Beleza entre o Sensível e o Supra-sensível
NIETZSCHE-Estética (36)	– Wagner e Nietzsche: Reflexões sobre o Drama Musical Grego
	– Cinco Prefácios para Cinco Livros Não-escritos de Friedrich Nietzsche: Distanciamento em Relação a Richard Wagner
	– O Beethoven de Wagner em “O Nascimento da Tragédia” de Nietzsche
FILOSOFIA DA ARTE MODERNA (24)	– Teatro Irresoluto: Impasses do Teatro Subvencionado na Encenação do Espetáculo “Orestéia o Canto do Bode” pelo Grupo Teatral Folias D’arte
	– Quimeras da Modernidade: uma Interpretação da Obra de Marcello Grassmann
	– A Contradição entre Drama Burguês e Teatro Épico na Obra de Oduvaldo Vianna Filho

ÉTICA

NIETZSCHE-Ética (19)	– Nietzsche e a Transvaloração dos Valores Decadentes: do Além-do-homem ao “tipo Nobre”
	– O Papel de Zaratustra na Filosofia de Nietzsche: do Meio-dia Ao Grande Meio-dia
	– Sobre a Genealogia da Moral de Nietzsche
KANT-Ética (6)	– O Sentimento de Respeito na Moral Kantiana
	– O Fundamento da Moralidade: uma Análise acerca dos Modos de Explicitar a Necessidade e a Universalidade da Lei Prática na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Immanuel Kant

	– Sentimento Moral: Respeito e Facto da Razão
	– A Eudaimonia na Ética Nicomacheia: Fim Inclusivo ou Fim Dominante?
ARISTÓTELES-Ética(59)	– A Prudência na Ética Nicomacheia de Aristóteles
	– Caráter na Ética Nicomacheia: Significado, Determinismo e Responsabilidade Moral
	– Ética da Libertação: a Vítima na Perspectiva Dusseliana
RESPONSABILIDADE MORAL (52)	– Ética e Responsabilidade no “Tractatus Thecnologico-Ethicus” de Hans Jonas
	– Hans Jonas: uma Ética Orientada para o Futuro
	– O Consequencialismo e a Deontologia na Ética Animal: uma Análise Crítica Comparativa das Perspectivas de Peter Singer, Steve Sapontzis, Tom Regan e Gary Francione
BIOÉTICA (34)	– A Libertação Animal na Ética de Peter Singer à Luz das Críticas da Teoria de Direitos de Tom Regan
	– Singer, Korsgaard e o Estatuto Moral dos Animais Não-humanos
	– Ficcionalismo Moral: uma Avaliação Crítica da Proposta de Richard Joyce
METAÉTICA (43)	– Moral Naturalizada
	– Realismo, Naturalismo e Semântica Moral
	– Tradição e Relativismo Moral em Alasdair Macintyre
ÉTICA DA VIRTUDE (7)	– Racionalidade das Tradições e Possibilidades de Superação do Relativismo Moral em Alasdair Macintyre
	– O Lugar da Virtude e do Sujeito Moral na Filosofia de Alasdair Macintyre

TÓPICOS EXCLUÍDOS

	5 principais termos: forma, sentido, cores, natureza, moderna
(1)	– O Discurso Econômico da Modernidade: Notas da Periferia
	– Fios, Teias e Redes. O Solo Foucaultiano
	– Entre Provas e Experimentos: uma Leitura Wittgensteiniana das Controvérsias em Torno da Prova do Teorema das Quatro Cores
	5 principais termos: campos, ensino, brasil, escola, brasileira
	– Matemática e Filosofia na Crítica da Razão Pura
(2)	– Problemas e Seus Problemas: a Estrutura e a Dinâmica da Ciência Vistas sob o Enfoque de Solução-de-problemas
	– Tradição e Modernidade no Móvel Brasileiro: Visões da Utopia na Obra de Carrera, Tenreiro Zanine e Sérgio Rodrigues

(10)	5 principais termos: tradição, modernidade, ocidental, sentido, grega – Filosofia à Sombra de Auschwitz: Elementos de uma Hermenêutica da Desesperança no Pensamento de Theodor W Adorno – Blaise Pascal e o Pessimismo Filosófico – Noção de Simetria na Cosmologia de Anaximandro de Mileto
(21)	5 principais termos: discurso, tomás, aquino, mundo, intelecto – A Dessacralização da Cultura em Max Stirner – Essencialismo e Modernidade: a Crítica de Max Stirner – A Discussão Mas’ala acerca da Pré-eternidade do Mundo no “Tahafut Al Tahafut” de Averróis
(46)	5 principais termos: guerra, montaigne, mundial, amizade, humanidade – O Conceito de Revolução Passiva nos Cadernos do Cárcere de Antonio Gramsci – Indução e Circularidade: um Exame da Resposta Fiabilista Ao Problema de Hume – Guerra e Paz no Antropoceno: uma Análise da Crise Ecológica Segundo a Obra de Bruno Latour
(80)	5 principais termos: reflexão, possibilidades, fundamentos, compreensão, construção – O Estatuto da Reflexão em Sartre – A Dupla Reflexão: um Percorso sobre o Conceito de Reflexão em Kierkegaard, Fichte e o Primeiro Romantismo Alemão – Ceci N’est Pas de L’art: o Conceito de Reflexão em Kant Apropriado na Recepção da Arte Contemporânea

APÊDICE E: TENDÊNCIAS AO LONGO DO TEMPO (1991-2021)

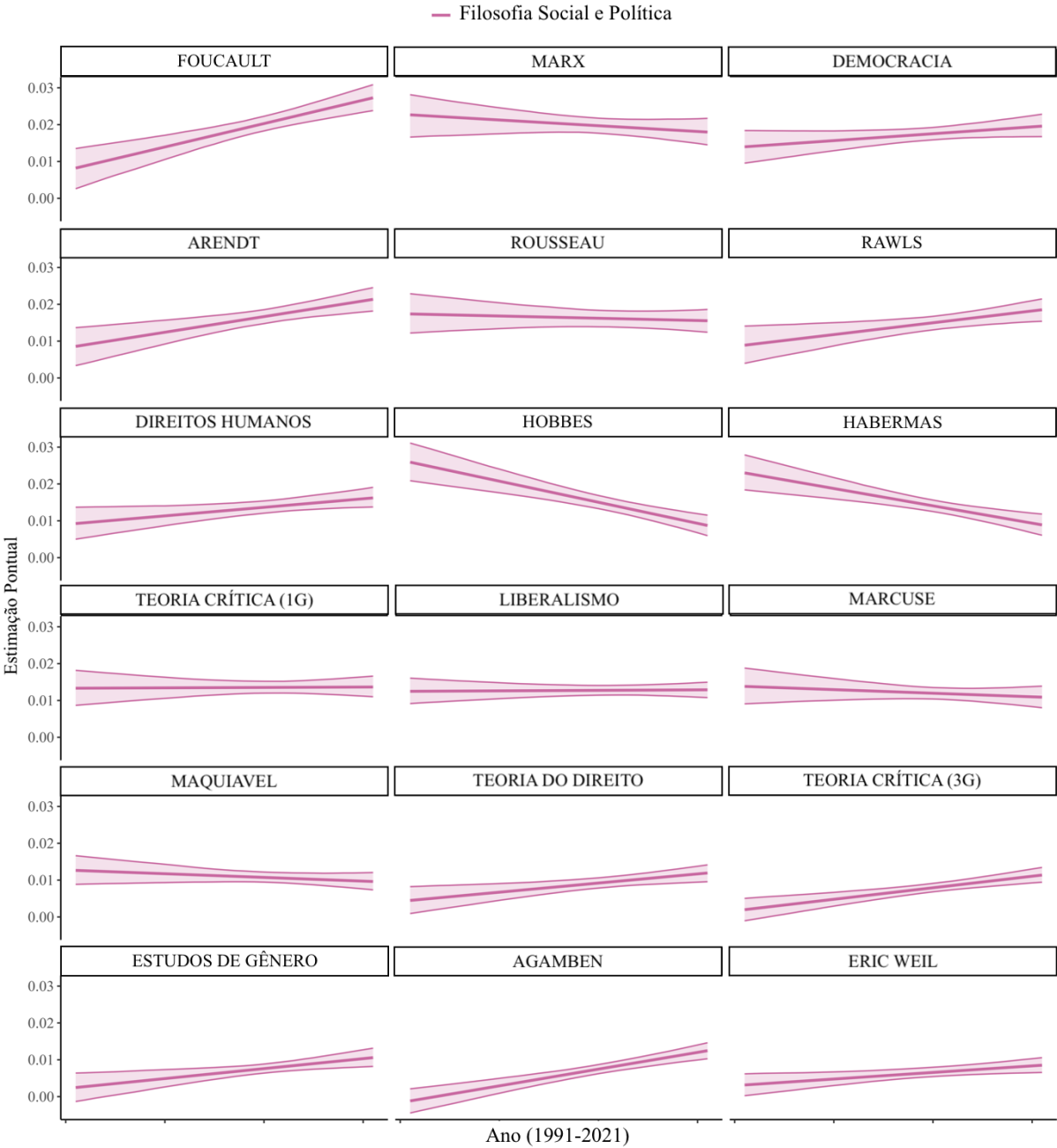


Figura E.1. Evolução da prevalência estimada de cada tópico distribuído por categoria (Filosofia Social e Política)

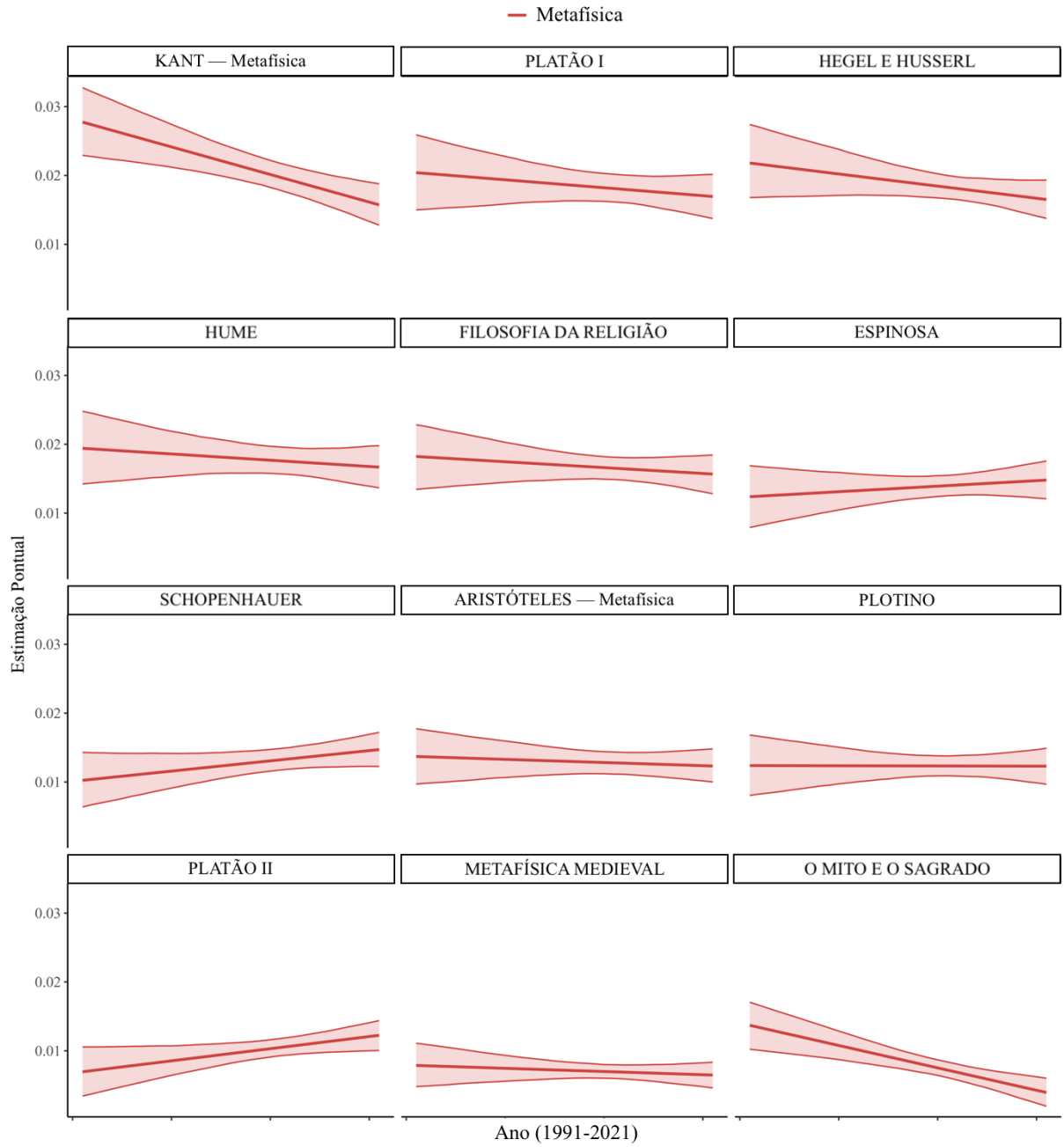


Figura E.2. Evolução da prevalência estimada de cada tópico distribuído por categoria (Metafísica)

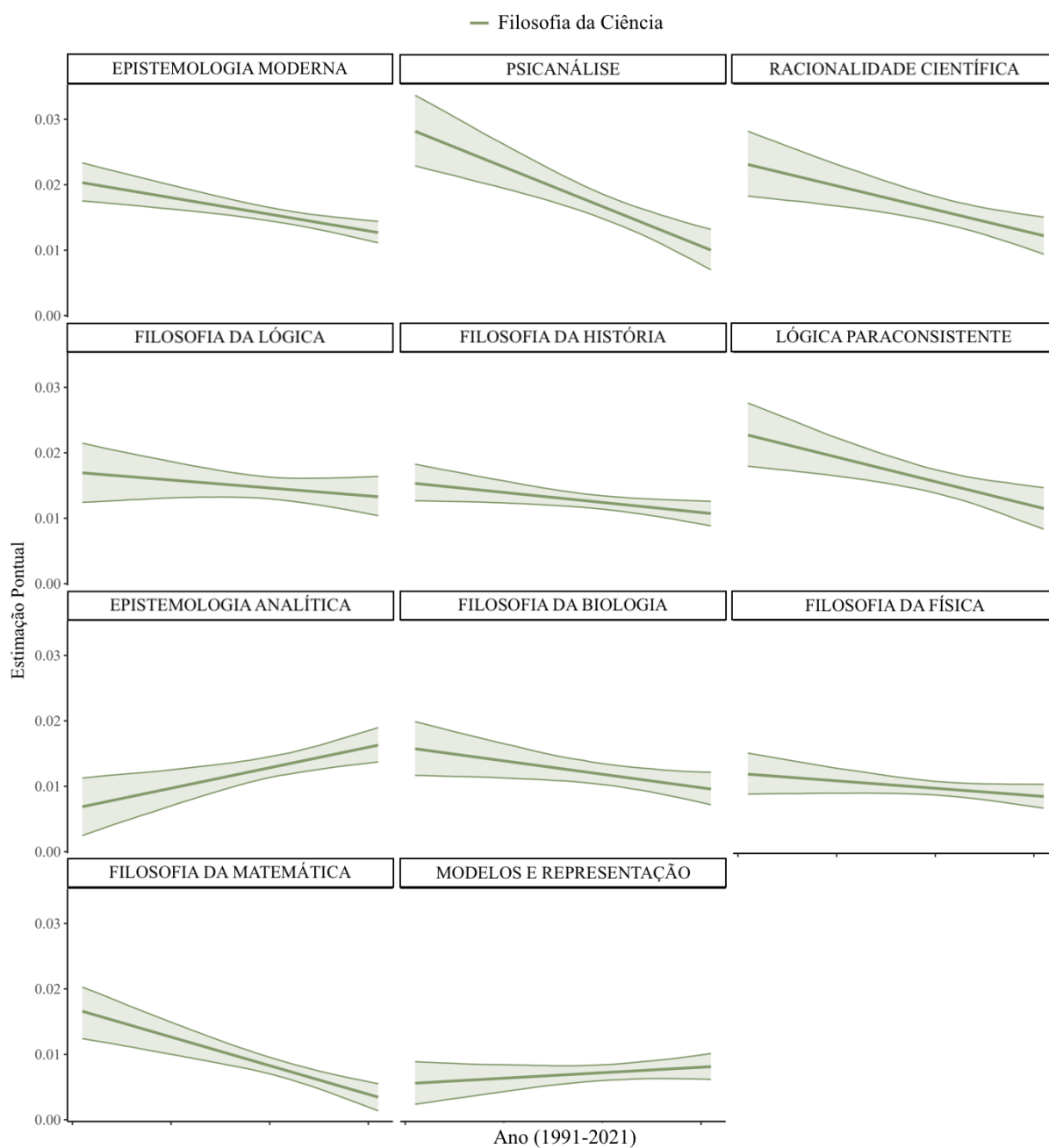


Figura E.3. Evolução da prevalência estimada de cada tópico distribuído por categoria (Filosofia da Ciência)

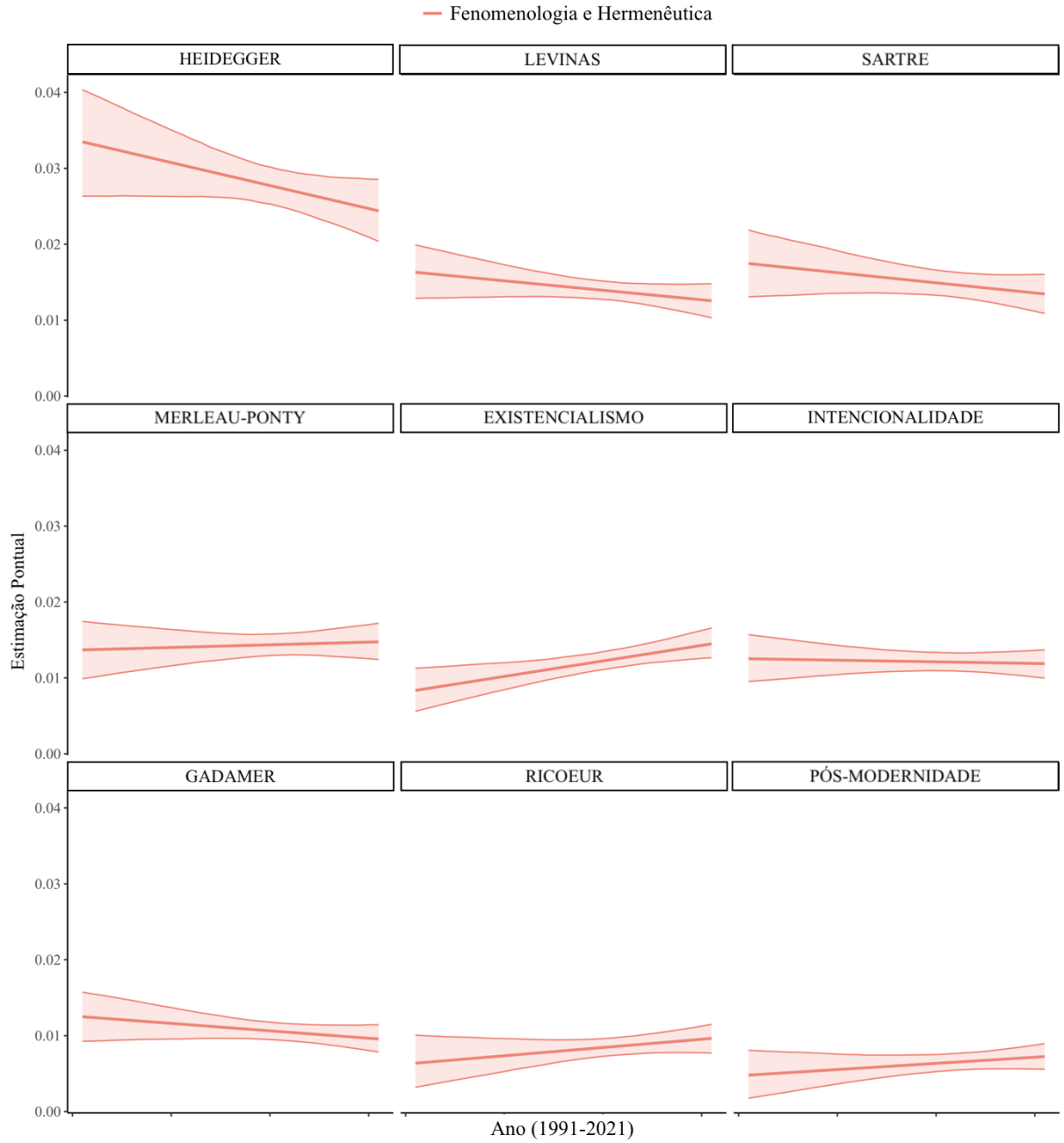


Figura E.4. Evolução da prevalência estimada de cada tópico distribuído por categoria (Fenomenologia e Hermenêutica)

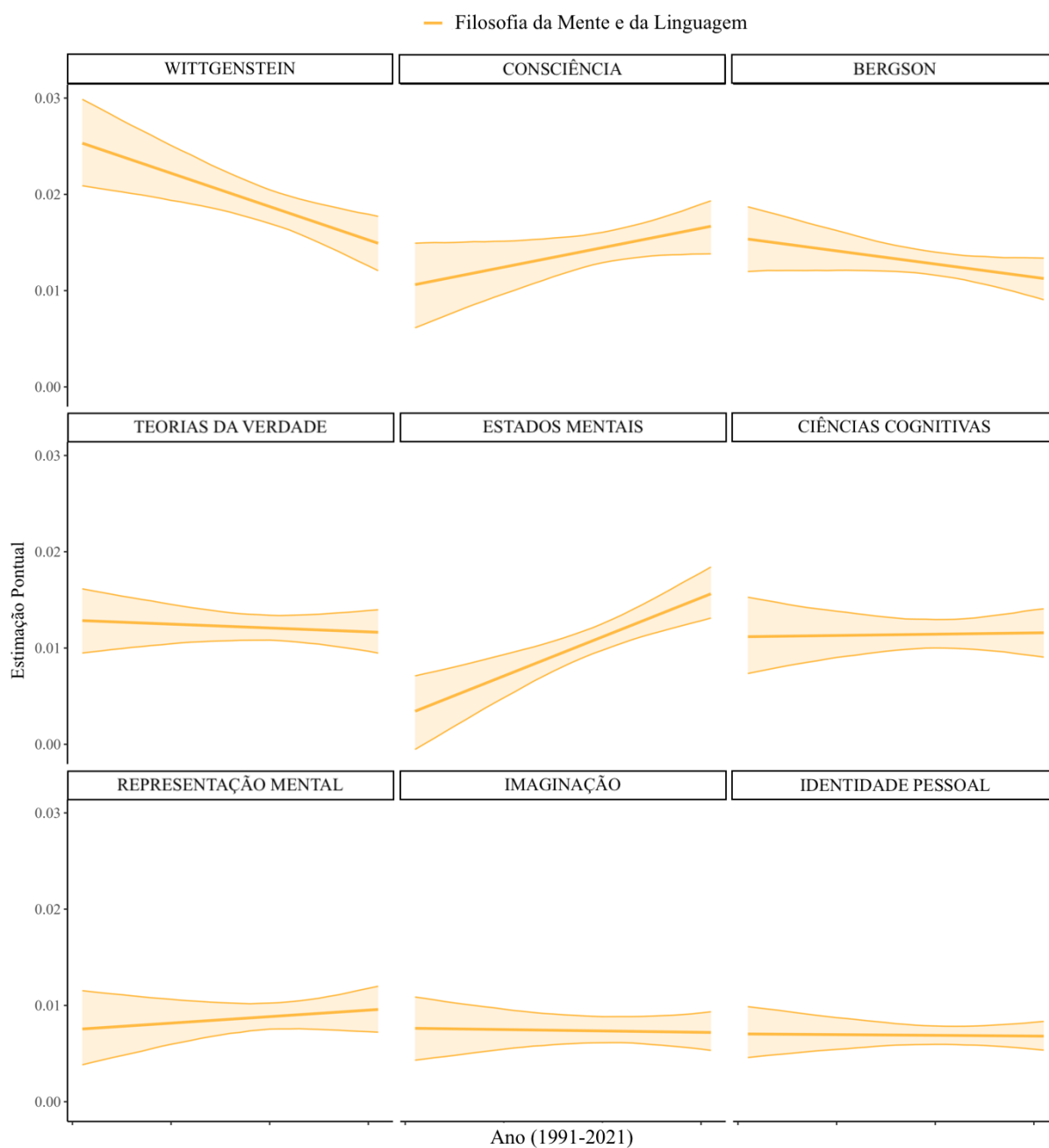


Figura E.5. Evolução da prevalência estimada de cada tópico distribuído por categoria (Filosofia da Mente e Linguagem)

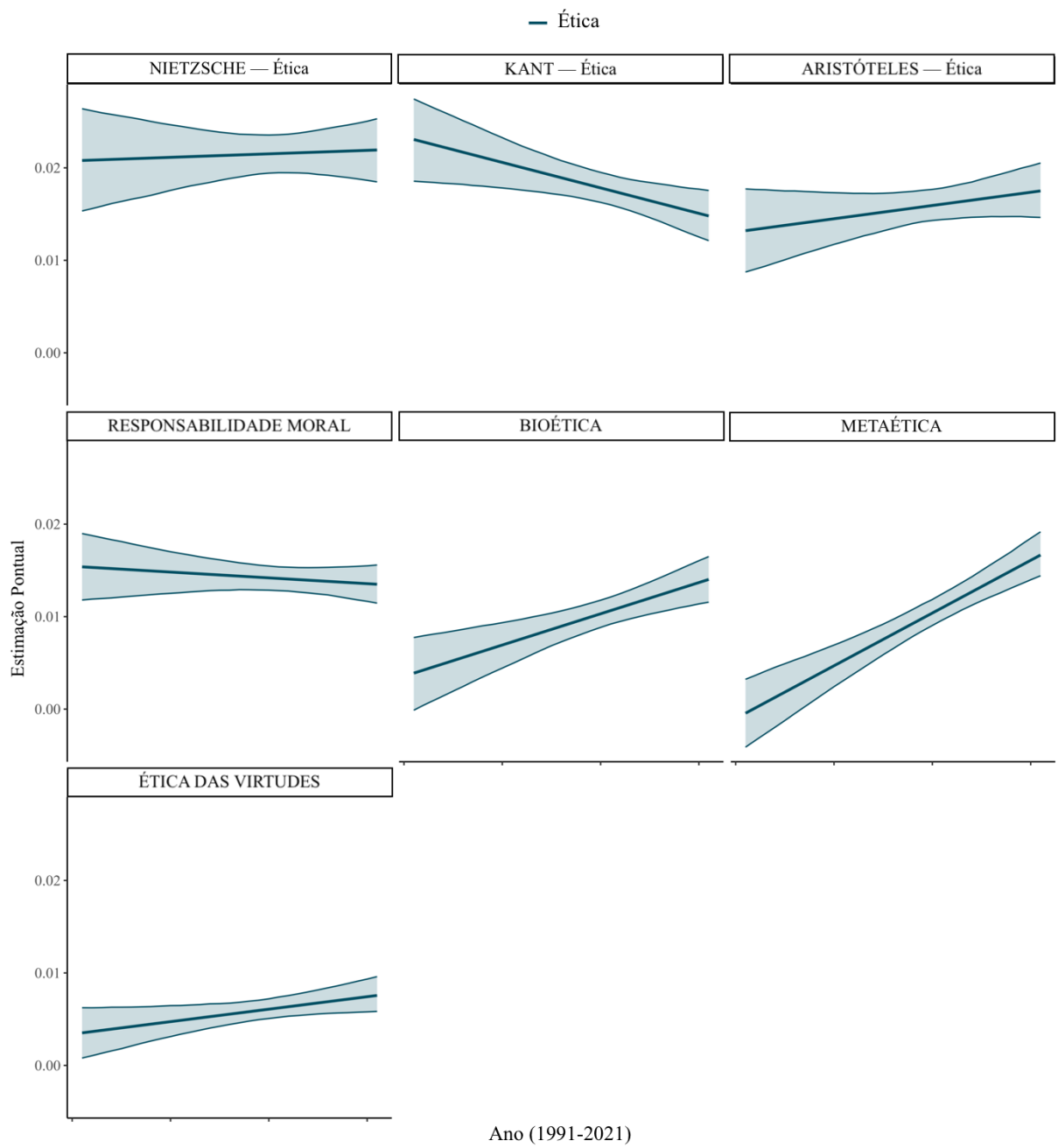


Figura E.6. Evolução da prevalência estimada de cada tópico distribuído por categoria (Ética)

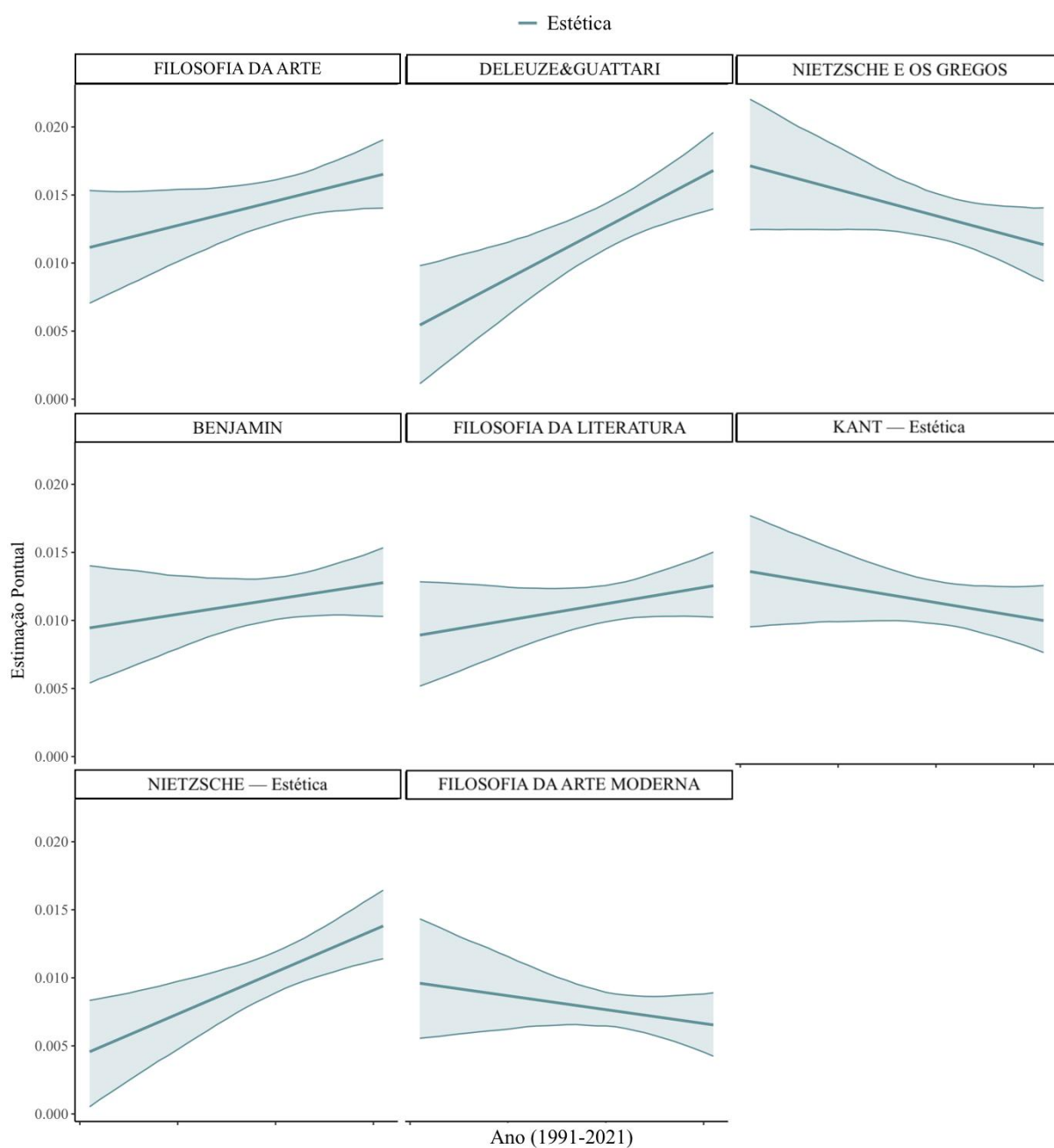


Figura E.7. Evolução da prevalência estimada de cada tópico distribuído por categoria (Estética)

APÊNDICE F: EFEITO DO GÊNERO DO ORIENTADOR

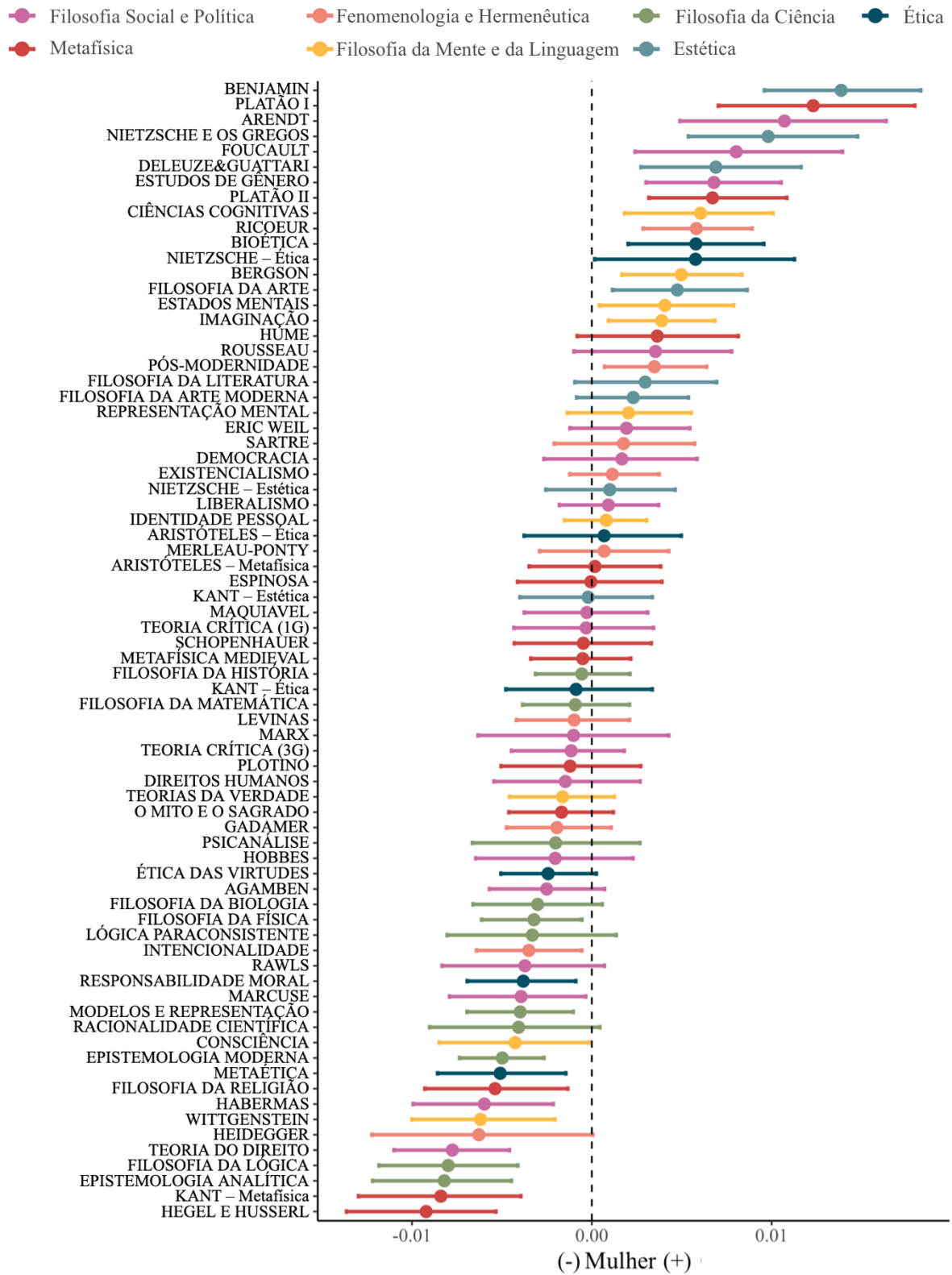


Figura F. Exibição gráfica da diferença em prevalência de tópicos por gênero do orientador (homem ou mulher). Os pontos representam estimativas pontuais para a diferença. As linhas representam os intervalos de confiança.

SOBRE A CARACTERÍSTICA VERBAL¹²⁰

G. W. Leibniz

Tradução de Hudson Canuto e William de Siqueira Piauí¹²¹

As palavras [*Vocabula*] são sinais [*signa*], ou de conceitos, como os substantivos, ou de modos de conceber, como as outras partes do discurso.

Os conceitos são considerados ou por si mesmos ou por acidente. Por si mesmos, “segundo as próprias qualidades [*formalitates*]¹²², como em humanidade, beleza, tridimensionalidade”, abstraindo a mente da matéria¹²³ metafísica ou do sujeito, e, portanto, também do tempo, do lugar e do caso¹²⁴. Por acidente, no entanto, na medida em que se considera a conjunção de várias qualidades no mesmo sujeito, como ocorre, por exemplo, com a faculdade poética e a jurisprudência estarem presentes no mesmo sujeito [*in eodem subiecto*]. Por isso, foram criados nomes *abstratos*, como humanidade, calor [*humanitas, calor*]; e *concretos*, como homem, cálido [*homo, calidus*]¹²⁵.

A característica [*Characterística*] pode carecer da distinção entre substantivos e adjetivos. Com efeito, entre “corpo” e “extenso” não há outra diferença, a não ser que “corpo”

¹²⁰ “Characteristica verbalis” ou “Das palavras ou vocábulos”. O texto original latino pode ser encontrado em Couturat (**Opuscles et fragments inédits de Leibniz**. Paris: Félix Alcan, 1903), p. 432-5; já existe uma versão atualizada dele em AA VI, 4, 333-337. Também consultamos a tradução de Letícia Cabañas que consta na OFC (G. W. Leibniz. **Obras filosóficas y científicas**, V. 5: Lengua universal, característica y lógica) Granada: Comares, 2013, p. 151-4. Data em que foi escrita: entre maio e junho de 1979 (?). Não seguiremos a divisão de parágrafos do original latino. O livro de Couturat pode ser baixado em: <https://archive.org/details/opusclesetfrag00coutgoog>

¹²¹ Hudson Canuto é Professor do Instituto Federal de Alagoas (IFAL), mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), e-mail canutohudson@gmail.com. William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

¹²² Como veremos se repetir no **De analysi situs**, formalidade ou forma é o mesmo que qualidade, talvez uma lembrança que era esse o vocábulo utilizado pelos escolásticos para falar de qualidades. Aqui a questão se refere aos substantivos abstratos.

¹²³ No sentido de objeto, assunto, daí elemento ou matéria.

¹²⁴ Aqui Leibniz parece estar se referindo à qualidade das línguas flexionais, pela qual a função sintática é marcada por uma terminação específica dos substantivos e adjetivos: seu caso; não parece estar se referindo ao acaso ou fortuito. Isso é presente no latim, grego, alemão etc.

¹²⁵ Preferimos manter “cálido” a “quente”, tendo em vista a preservação do radical na formação dos substantivos abstratos. No capítulo VIII do livro III dos **Novos ensaios**, Leibniz voltará a esse assunto, ou seja, ao tema “Os termos abstratos e concretos”; tendo em vista a sua afirmação geral do realismo contra o nominalismo de Locke, isso deveria ter sido suficiente para Benson Mates desconfiar da força que colocou na interpretação antirrealista que fez daquele texto e do presente, se esquecendo inclusive da diferença entre ambos que é a divisão em abstratos reais e abstratos lógicos, para compreender melhor sobre o que estamos falando cf. o capítulo do livro de Mates “O nominalismo de Leibniz e a língua filosófica” in: **O Manguenzal**, v.1, n. 17, jul. - dez. 2023, p. 184.

parece significar [*significar*] o sujeito [que é] extenso; algo que, no entanto, já está suficientemente contido na palavra “extenso”. Assim, o homem nada mais é do que um sujeito humano ou um sujeito de humanidade. As pessoas, no entanto, costumam criar nomes substantivos “que incluem o sujeito [ou elemento] [*subiectum includentia*]” para aquelas coisas que consideram mais relevantes, pois um conjunto de coisas extensas constitui, de várias maneiras, um agregado cujas partes possuem não apenas uma afinidade [*convenientiam*], mas também uma conexão [*connexionem*]; já a multidão de coisas cálidas está dispersa. De modo semelhante, todo o ouro no mundo é considerado como um todo (daí não dizermos “ouros”, mas “quantidade de ouro”, *de l’or, gold*). Assim também todos os homens são entendidos como formando um único conjunto, especialmente porque eles geram uns aos outros [*ex se invicem propagatio*].

Daí surge a questão de saber se as coisas diferem em espécie; pois os homens concebem, por assim dizer, sementes [*semina*] até mesmo nas coisas inanimadas, como nos metais. E especialmente os químicos tendem a essa visão, atribuindo todas as qualidades [*qualitatibus*], por assim dizer, a certos sujeitos [ou elementos] radicais [*subiecta radicalia*]¹²⁶. Assim, acreditam que “as formas substanciais estão ocultas nas sementes”, como as cores em certos corantes, os odores nos sulforosos, os sabores nos sais; assim como que as qualidades (evidentemente, com seus transmissores) podem ser extraídas de certos sujeitos [ou elementos] e [serem] infundidas em outros. Mas como essas ideias são menos certas, e como não está suficientemente claro o que as pessoas entendem quando indagam sobre a diferença específica¹²⁷, por isso, por enquanto, negligenciaremos essas questões na característica, até que sejam mais claramente estabelecidas.

¹²⁶ Radical certamente no sentido de originário, raiz de algo; como em humano e em humanidade temos o mesmo radical, a mesma raiz, a mesma origem.

¹²⁷ É exatamente essa questão, mas em referência às figuras ou entes matemáticos, que Leibniz esclarece ao afirmar: “Existe uma certa ambiguidade no termo espécie ou ser espécie diferente [ou possuir uma diferença específica], que gera essas confusões. Se conseguirmos eliminar tal ambiguidade, não haverá nenhuma outra contestação a não ser quanto ao termo. Pode-se considerar a espécie sob o ponto de vista matemático e sob o ponto de vista físico. A rigor matemático, **a menor diferença (*différence*) que faz com que duas coisas não sejam semelhantes (*semblables*) em todo faz com que se diferencie em espécie**. Assim é que **na geometria todos os círculos são de uma mesma espécie**, pois são **todos perfeitamente semelhantes (*tous semblables parfaitement*)**, e pela mesma razão também todas as parábolas pertencem a uma mesma espécie, **todavia, o mesmo não ocorre com as elipses e as hipérboles, pois existe ali uma infinidade de espécies, embora haja também uma infinidade de cada espécie**. [...] Assim sendo, dois indivíduos físicos jamais serão perfeitamente semelhantes, e, o que é mais, o mesmo indivíduo passará de uma espécie à outra, pois jamais será em tudo semelhante a si mesmo depois de um instante”. (LEIBNIZ, 1984 (**Novos ensaios**, livro III, cap. VI, § 14), pp. 242-3, grifo nosso). Para a qual a resposta geral já tinha sido: “De resto, que os homens associem ou unam estas ou aquelas ideias ou não, e mesmo que a natureza as associe ou uma ou não, isto em nada afeta as essências, os gêneros ou as espécies, pois se trata de possibilidades que são independentes do nosso pensamento” (Idem [livro III, cap. III. § 14], p. 228). Que também faz lembrar o fato que um outro modo de lidar com tais ambiguidades será se valer do Método

A distinção entre nomes próprios e comuns [*própria et appellativa*]¹²⁸ pode ser negligenciada [na característica], pois não apenas os nomes de indivíduos têm origem em nomes comuns [ou apelativos], derivados de alguma distinção; mas também não importa para a questão se afirmamos que aquele de quem falamos é o único existente na natureza ou se existe em outro lugar alguém semelhante [*similem*] a ele.

Deve-se, ao invés disso, introduzir uma distinção diferente daquela dos nomes, [deve ser] semelhante a esta: que as coisas sejam nomeadas ou com base em certas características [*per notas*] extraídas de suas qualidades ou com base em algum sinal arbitrário [*signum arbitratum*] atribuído a elas. Nesse sentido, “quadrilátero” [*quadrilaterum*] será um nome comum e “*rhombus*” será um nome próprio da coisa à qual é atribuído¹²⁹.

A distinção de gêneros – masculino, feminino, neutro – é completamente inútil¹³⁰ para o raciocínio e foi criada apenas para fins de comunicação, como rótulos a partir dos quais diferenciamos as pessoas.

Os modos de conceber são designados por *partículas*, que, “nas línguas que recebemos¹³¹”, ou formam uma palavra individualmente, ou se fundem com outras palavras

Combinatório para estabelecer as divisões possíveis de gêneros supremos em subgêneros, espécies e espécies mais baixas, cf. os textos **Dissertação sobre a arte combinatória** e **Sobre o método botânico**, que integram o presente número. É claro, portanto, que Leibniz não vai recusar a importância que a lógica escolástica atribuía à subalternação e divisão em gêneros e espécies, o que importa mesmo é estabelecer devidamente métodos combinatórios universais de descobrir tais divisões e subalternações.

¹²⁸ A noção de *apelativos* é muito importante para Leibniz quando se trata, dentre outras coisas, de rastrear as origens das línguas, como se pode ver nos na **De origine Francorum**, na **Brevis designatio** e início do livro III dos **Novos ensaios**, que em seu capítulo III problematizará a diferença entre termos gerais e nomes próprios; trata-se de tema discutido amplamente no nosso livro **Leibniz e a linguagem (I)** (Curitiba, Kotter, 2019), onde os textos mencionados se encontram traduzidos e anotados, cf. principalmente suas p. 44, 66 e 91. Ao que tudo indica, é a partir daqui que os elementos da disciplina Linguística histórica se diferenciarão dos de uma possível Língua filosófica, uma língua convencionada e artificial.

¹²⁹ Na verdade, a tradução de *rhombus* por losango poderia fazer confundir o que Leibniz está propondo aqui, já que losango lembra a qualidade em “forma de lousa”, referência ao latim arcaico “*lausa*”; assim como “*quadrilaterus*” lembra as qualidades em “de quatro lados” ou em “forma de quadrado”; a ideia aqui parece ser o convencionar um nome independente das qualidades do referente, suas notas distintivas, daí que manter o próprio termo latino seja uma solução.

¹³⁰ No já mencionado cap. VII, “As partículas”, do livro III dos **Novos ensaios**, Leibniz se referirá à inutilidade dos gêneros, não mais para a Língua filosófica, mas para a Gramática filosófica (*la grammaire philosophique*).

¹³¹ “*In linguis receptis*”, nas línguas históricas, nos idiomas ou línguas naturais, aquelas que não foram criadas artificialmente e por convenção como Leibniz parece estar pretendendo para a sua língua filosófica. Cf. dentre outros, todo o início do livro III, mas especialmente o final do capítulo I e todo o capítulo VII, dos **Novos ensaios**, que diz respeito ao tema geral das partículas e tropos, **Leibniz e a linguagem (I)** (Curitiba, Kotter, 2019), p. 48, nota 117.

como “afixos¹³² e terminações”. Porém, na língua filosófica [*in lingua philosophica*]¹³³, partículas, afixos e terminações não serão diferenciados, pois qualquer parte de uma palavra será uma palavra [*quia quaelibet pars vocabuli erit vocabulum*].

A partir das partículas e dos nomes surgem variações, a saber: casos e flexões. Considero partículas também os verbos auxiliares. Todos os verbos são formados a partir de nomes com alguma conexão de juízo, ou seja, de nomes combinados com o verbo “ser” [*est*].

Mas sigamos o fio das línguas que recebemos [*linguarum receptarum*]. Vamos investigar como tudo pode ser resolvido de forma mais conveniente. Começamos, porém, pelos casos dos nomes, que sempre podem ser resolvidos em preposições com o nominativo, como é evidente nos exemplos das línguas italiana, francesa e espanhola. As preposições são conexões de vários nomes¹³⁴. As conjunções são conexões, “seja de nomes para formar um juízo ou uma proposição, seja de várias proposições para formar, a partir de várias, uma única proposição, ou para formar um discurso [*Orationem*]”, ou seja, um composto de proposições. O que é composto é um raciocínio ou um tratado.

Portanto, as preposições baseiam-se nas relações das coisas, que indicam o lugar, o tempo, lugar e tempo simultaneamente, bem como o lugar passado, o lugar futuro (o termo de origem e de destino [*a quo et ad quem*]), a causa (isto é, a causa eficiente e final), a matéria. A conveniência, a oposição, exceção, separação; permutação (ou seja, a mútua separação e adição), a união. Mas essas coisas precisam ser ordenadas de modo mais distinto¹³⁵.

A relação entre uma coisa e outra é de conveniência ou conexão.

¹³² Por *afixos* se entendem os *prefixos* e *sufixos*. Daqui para frente é preciso ter alguma compreensão sobre como funcionam línguas declináveis como o latim; línguas que além dos casos e desinências para flexionar verbos, como o português, o espanhol, o francês e o italiano, flexionam outras categorias de palavras como os substantivos e adjetivos.

¹³³ Eis o ponto central do presente texto, Benson Mates assim resume esse projeto de Leibniz: “Mas, de certa forma, o maior esquema de todos, que Leibniz aparentemente perseguiu desde o início de sua carreira até o fim, foi o de estabelecer uma Língua filosófica, uma linguagem artificial na qual a estrutura do pensamento humano seria perfeitamente representada – ou pelo menos mais perfeitamente representada do que por qualquer linguagem natural existente. Referências a esse projeto, muitas vezes acompanhadas de afirmações extravagantes sobre os grandes benefícios que dele adviriam, preenchem seus escritos; e, como vimos na seção anterior, muitos de seus textos filosóficos mais tentadores parecem ser notas ou partes de estudos preliminares direcionados à criação de tal linguagem. [...] Leibniz esperava obter duas vantagens principais da Língua Filosófica, embora também houvesse vários ‘benefícios marginais’ menos importantes. Em primeiro lugar, a linguagem tornaria possível a chamada Arte do Raciocínio (*Ars ratiocinandi* ou *Ars iudicandi*). Ao organizar a sintaxe de forma que todas as inferências válidas fossem formalmente válidas (isto é, de modo que todas as inferências da mesma forma fossem igualmente válidas), ele esperava estender o rigor da matemática ao raciocínio em geral”. Cf. **O manguezal**, v.1, n. 17, jul.–dez. 2023, p. 202-3.

¹³⁴ Não vimos sentido em manter o termo latino “*iudiciorum*”, preferimos seguir a sugestão de Letícia Cabañas.

¹³⁵ No sentido de serem organizadas mais precisamente.

A relação de conveniência é de semelhança ou dissemelhança [*vel similitudinis, vel dissimilitudinis*]¹³⁶. A ela pertence a analogia ou a comparação das próprias semelhanças.

A relação de conexão é entre sujeito e complemento [*subiecti et adiuncti*], entre complemento e complemento, ou entre sujeito e sujeito. No entanto, é importante notar que um complemento pode ser novamente um sujeito, como o calor sendo sujeito da magnitude¹³⁷.

A conexão entre sujeito e complemento [no latim] é expressa por *in*, como em *doctrina in homine est laudanda* [a doutrina no homem é louvável]. Não existe em latim um termo recíproco que expresse a relação do homem à doutrina, a menos que se diga *homo cum doctrina est laudandus* [o homem com doutrina é louvável]. Mas o vocábulo *cum* [com] geralmente denota uma conexão genérica, não especificamente esta sobre a qual estamos tratando.

É necessário verificar se duas qualidades podem ser, reciprocamente, sujeito e predicado [*subiectum et praedicatum*], como “a virtude da glória” e “a glória da virtude”; assim como frequentemente é enunciado por Lúlio¹³⁸. Isso [dito] incidentalmente.

A conexão entre complemento e complemento também é expressa por *com cum*, pois não temos uma preposição específica [para isso], como em “a glória com a virtude é eficaz”, na qual a glória e a virtude são um mesmo sujeito.

Pode-se prescindir dos [nomes] abstratos na linguagem filosófica, e, uma vez estabelecido isso, muitas coisas serão eliminadas. De fato, a abstração se estende ao infinito e se replica sobre si mesma¹³⁹.

Contudo, deve-se considerar que no tratamento de proporções [*rationum*] e números talvez não seja possível, de forma conveniente, prescindir dos abstratos. Assim, será suficiente evitá-lo [, os abstratos,] tanto quanto possível. E, de fato, estou certo de que se a característica for devidamente constituída [*characteristica recte constituta*], podem ser completamente evitados. Na geometria e na aritmética, portanto, por linhas e números não entenderemos abstrações, mas coisas associadas a elas, como o círculo ser dourado, prateado ou de madeira;

¹³⁶ Eis o que será fundamental em disciplinas como a **Analysi situs**.

¹³⁷ Parece que o que Leibniz tem em mente são os dois tipos seguintes de proposições: “A mesa está quente”, ou “Em Atenas está calor” e “o calor está grande”, “o calor está cada vez maior” ou ainda, para evitar o *compendium loquendi* de Mates e explicitar a magnitude, “a mesa está duas vezes mais quente do que antes” e “o calor está duas vezes maior”. Cf. **O manguezal**, v.1, n. 17, jul. – dez. 2023, p. 191-2. Pensando nisso, e com Leticia Cabañas, traduzimos “*subiecti et adiuncti*” por sujeito e complemento.

¹³⁸ Leibniz se refere, e ele o lembra em muitos de seus escritos, ao filósofo catalão Raimundo Lúlio ou Lulo (c. 1232 – c.1316).

¹³⁹ Assim como anteriormente tínhamos o termo “*iudiciorum*” entre colchetes na versão de Couturat, aqui temos “*ut: caloreitas*”, ou seja, como caloridade.

número, isto é, múltiplas coisas, como o número ser quadrado, ou seja, [ser referir a] coisas dispostas de forma quadrada.

DISSERTAÇÃO SOBRE A ARTE COMBINATÓRIA [TRECHOS]¹⁴⁰

G. W. Leibniz

Tradução de Marcos Deyvinson Damacena e William de Siqueira Piauí¹⁴¹

SINOPSE DA *Dissertação sobre a Arte Combinatória*¹⁴²

A aritmética é a sede dessa doutrina. Sua origem. A doutrina das complexões (*Complexiones*) pertence à Aritmética pura, e a [doutrina] do lugar à [Aritmética] figurativa. *Definições* dos novos termos. O que devemos a outros. *Problema I*: Dado o número e o expoente, descubra (*invenire*) as Complexões e, em especial, as Combinações. *Problema II*: Dado o número, descubra as Complexões simples (*simpliciter*). Usos destes problemas: 1) Os que se descobrem nas divisões específicas: por exemplo, do Mandato, dos Elementos, do Número, dos Registros do Instrumento (*Organi*) Musical, dos Modos de Silogismo Categórico, que no total são 512 de acordo com Hospiniano¹⁴³ e [apenas] 88 úteis [*utiles*]¹⁴⁴ de acordo conosco. Os novos modos das figuras, para Hospiniano: Barbari, Celaro, Cesaro, Camestros¹⁴⁵;

¹⁴⁰ Para a tradução do texto completo, cotejamos as traduções de G. H. Parkinson (*Logical Papers*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1966), de F. Barone (*Scritti di Logica*. Roma: Laterza, 1992) e Manuel Correia (*OFC – Escritos matemáticos* [v. 7B], 2015), estas duas traduções serão referenciadas durante todo o trabalho. O original em latim pode ser acessado em: <https://archive.org/details/ita-bnc-mag-00000844-001/page/n22/mode/2up> ou https://www.labirintoermetico.com/12ArsCombinatoria/Leibniz_G_W_Dissertatio_de_Arte_combinatoria.pdf

¹⁴¹ Marcos Deyvinson Damacena é mestre em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), e-mail marcos.deyvinson@hotmail.com. William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

¹⁴² No original, a numeração arábica começa propriamente somente depois da expressão latina ‘*Cum Deo!*’ (p. 1), três páginas depois da *Synopsis*, Barone p. 7, Manuel p. 548.

¹⁴³ Johannes Hospinianus, ou Johannes Wirt (1515-1575) foi um professor suíço que estudou na Universidade de Tübingen e lecionou lógica aristotélica e retórica na Universidade de Basileia a partir de 1544. Leibniz, neste momento, atribui a ele a descoberta dos modos subalternos das figuras silogísticas. Tal empreendimento de Hospinianus teria sido alcançado em sua obra intitulada *Non esse tantum 36 bonos malosque categorici Syllogismi Modos ut Arist. cum interpretibus docuisse videtur, sed 512 quorum quidem probentur 36 reliqui omnes rejiciantur*, de 1560, também escreveu as obras *Quaestionum dialecticarum libri sex*, de 1543, e *De Controversiis dialecticis*, de 1576; mais à frente Leibniz parece atribuir a ele uma *Disputatio logica*. Cf. MACHUCA, 2016, p. 86-87 (in NICOLÁS, Juan e ÖFFENBERGER, Niels (org.). *Leibniz’s De Arte Combinatoria*. Hildesheim: Georg Olms, 2016). Leibniz afirma que, nesta obra, Hospinianus conseguiu obter os 512 modos válidos, inclusive os subalternos, conquista que o próprio Leibniz alcançou antes de entrar em contato com a obra do suíço, porém por meio de um método diferente: a teoria das variações (Idem, p. 85-7).

¹⁴⁴ Devemos atentar para ‘*utile*’ que nada tem a ver com ‘*usus*’. O primeiro termo se remete ao diagrama combinatório de Christopher Clavius (1538-1612), que Leibniz nos mostra no início da dissertação. Enquanto o segundo termo trata da aplicação.

¹⁴⁵ As vogais nos nomes dos silogismos indicam qual tipo de proposição será feita, de acordo com o quadrado aristotélico. Portanto, BARBARI é composto de duas A (Universal Afirmativa - UA) e uma I (Particular Afirmativa - PA); Celaro é composto de E (Universal Negativa - UN), A (universal afirmativa) e O (Particular Negativa - PN); Cesaro é composto de E (universal negativa), A (universal afirmativa) e O (particular negativa) e Camestros

e novos modos, para nós, da IVª figura galênica¹⁴⁶: Fresismo, Ditabis, Celanto, Colanto¹⁴⁷. Os novos modos de Sturm¹⁴⁸ derivados de termos infinitos: Daropti¹⁴⁹. Demonstração das Conversões. Sobre as Complicações das Figuras em Geometria: convexa, côncava, entrelaçadas¹⁵⁰. A arte de formar os casos em Jurisprudência¹⁵¹. Além disso, a Teologia é como uma espécie de jurisprudência, pois trata do Direito Público sobre os homens na República de Deus (*in republica Dei*). 2) Ao descobrir os gêneros subalternos de espécies dadas, no modo de

é composto de **A** (universal afirmativa), **E** (universal negativa) e **O** (particular negativa). Todos esses modos são feitos a partir da subalternação dos modos já conhecidos das figuras, como lembra Couturat, tema amplamente discutido no cap. II, do já tantas vezes lembrado, livro IV dos **Novos ensaios**. Leibniz costuma dar muitos exemplos dessas figuras de silogismos em seus textos; para uma boa visão de seu uso e força, além do capítulo já mencionado dos N.E., vale a pena dar uma olhada nas notas que fizemos ao “Resumo da controvérsia reduzido a argumentos em forma” que é um dos apêndices aos **Ensaio de teodiceia** (Curitiba: Kotter, 2022).

¹⁴⁶ As figuras dos silogismos aristotélicos variam em função da posição dos termos médios. Aristóteles, ao desenvolver sua lógica, admitiu apenas três das quatro figuras que conhecemos, embora ainda dê exemplos que podemos identificar como pertencentes à quarta figura. O motivo da rejeição da quarta figura por parte do estagirita, diz Ross, é que o “*fundamentum divisionis* do silogismo [...] não se refere [apenas] à posição do termo médio, mas à amplitude de tal termo em comparação com os extremos”. Cf. MORA, 2001, p. 2681 (in MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. Maria Stela Gonçalves et al. SP: Loyola, 2001). Com efeito, por muito tempo a quarta figura fora denominada de figura galênica, pois sua descoberta fora atribuída ao [médico e filósofo romano] Cláudio Galeno [(c. 129 – c. 217)] pelo [médico e filósofo muçulmano] Averróis [(1126-1198)]; essa atribuição tornou-se conhecida por conta do **De Quarta Syllogismorum figura** (1587), do lógico italiano Giacomo Zabarella (1533-1589). Cf. MORA, 2001, p. 2431 (op. cit.).

¹⁴⁷ Como já esclarecemos, a quarta figura galênica é a mesma quarta figura que conhecemos atualmente e, portanto, sabemos qual a figura e quais os tipos de proposições teremos em cada uma (pela regra das vogais supramencionada), os exemplos destes silogismos podem ser: **1. Fresismo** - Nenhum político é sincero e alguém sincero é artista, logo, algum artista não é político; **2. Ditabis** - Algum animal é mamífero e todo mamífero é carnívoro, logo, algum carnívoro é animal; **3. Celanto** - Nenhuma TV é animal e todo animal é vivo, logo, algum vivo não é TV; **4. Colanto** - Nenhum professor é preguiçoso e todo preguiçoso é político, logo, nenhum político é professor.

¹⁴⁸ Johann Christopher Sturm (1635-1703) foi um filósofo e professor alemão da Universität Altdorf. Ele foi um dos fundadores de uma academia científica chamada de *Collegium Curiosum*. Próximo ao ano de publicação do **De arte Combinatoria** (1666), Sturm publicou duas obras às quais Leibniz pode estar se referindo, são elas: **Aristoteles Mathematicus** (1660) e, ainda mais ao gosto matemático da época, **Universalia Euclidea** (1661). Supõe-se que Leibniz e Sturm se conheceram na década de 1660, quando ambos eram alunos de Erhard Wiegel (1625-1699). Embora Sturm seja citado, seu nome associado ao de Leibniz é sempre lembrado quanto à polêmica da filosofia natural, a saber, se a natureza é ou não dotada de princípios ativos. Esta polêmica se encontra no texto **De ipsa Natura** (1698), de Leibniz, onde ele associa a posição de Sturm à de Malebranche, cf. SANGIACOMO; HENKEL, 2020 (in “Johann Sturm” **Stanford Encyclopedia of Philosophy**). Portanto, Leibniz teve contato com a obra de Sturm tanto matemático e lógico dos tempos em que estudaram com Wiegel, quanto filósofo da natureza. É digno de nota que apenas as duas primeiras obras da carreira intelectual de Sturm têm a ver com o conteúdo do **De arte combinatoria**.

¹⁴⁹ A querela sobre este modo envolve a noção de conversão de uma proposição particular negativa (O) em uma particular positiva, por exemplo: ‘algum homem não é sábio’ é equivalente a ‘algum homem é não-sábio’. Contudo, segundo Louis Couturat, Leibniz rejeitava proposições indefinidas, que possuem termos negativos, já que uma distinção desse tipo ultrapassaria os limites da silogística, que estuda apenas a forma. O exemplo de *Daropti* lembrado por Couturat é o seguinte: ‘Todo homem é um homem’ e ‘algum homem não é sábio’, logo ‘algo não-sábio é homem’. Leibniz notou que “a premissa menor é, na verdade, ‘algo não-sábio é homem’, que seria similar à conclusão e [...] acarreta que este silogismo está no *Datisi* e não no *Baroco*” (COUTURAT, 1901 [La logique de Leibniz], p. 11, tradução nossa, grifos do autor).

¹⁵⁰ Seguimos aqui a tradução de Francesco Barone.

¹⁵¹ Tema sobre o qual Leibniz retornará muitas vezes, inclusive no cap. III do livro IV dos **Novos ensaios**, cf. LEIBNIZ, 1984, p. 379, vale a pena também dar uma olhada nas páginas 296, 299, 303, 305, 309 e 380. Cf. também a carta de Leibniz ao médico Gackenholtz, que virá na sequência com o título “Sobre o método botânico”.

provar a suficiência de uma divisão dada. 3) O Uso na descoberta de proposições e argumentos. Sobre a arte combinatória de Lúlio¹⁵², Athanasius Kircher¹⁵³ e a nossa, das quais seguem: Duas são as cópulas nas proposições: Realmente, [sim] e não, + e -. Sobre a formação dos predicamentos da arte com2natória¹⁵⁴. Descobrir, dado o definido ou o termo, as definições ou os termos equipolentes (*aequipollentes*); dado o sujeito, [descobrir] os predicados na proposição UA, também em PA e N. O Número de Classes, o Número de Termos nas Classes; dada uma lista (*capite/caput*), descubra as Complexões; dado o predicado, [descubra] os sujeitos nas proposições UA, PA, N; dados dois termos nas proposições necessárias UA e UN, descubra os argumentos ou termos médios. Dos lugares tópicos, [ou seja, do] modo de estabelecer e de provar (*eficiendi & pobandi*) proposições contingentes. Espécie admirável dos predicamentos da arte com2natória a partir da geometria. *Porisma*¹⁵⁵ de uma Escritura Universal inteligível para quem lê e conhece um idioma qualquer. Espécie de arte com2natória ou de investigação (*meditandi*) no campo militar do Senhor de Breissac¹⁵⁶, com cuja ajuda todas as coisas dignas de consideração venham à mente de [um] comandante. Sobre o uso da roda concêntrica de cartas nesta arte. Trincos construídos com essa arte que devem ser abertos sem chaves. *Mahl-Schlösser*, Misturas de cores. *Problema III*: Dado o número de classes e de coisas

¹⁵² Novamente, Raimundo Lúlio (1232-1316) foi um missionário e filósofo catalão. Ele acreditava que o “[...] conhecimento era essencialmente identificar princípios básicos e, então, contemplá-los combinando-os de todas as maneiras possíveis”, cf. WATKINS; WILSON, 2013, p. 14 (in **Combinatorics: Ancient and Modern**. Oxford: Univesity Press, 2013). Em sua **Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem** (1274), ele enumera 16 atributos de Deus e segue escrevendo 120 ensaios de 80 palavras cada, nos quais ele relaciona os atributos entre si, por exemplo, um ensaio sobre a relação da bondade de Deus com a perfeição, outro ensaio relacionando a bondade à eternidade e assim por diante. Ele utilizou diagramas em seus trabalhos para ilustrar o método pelo qual operava suas permutações.

¹⁵³ Athanasius Kircher (1602-1680) foi um jesuíta escolástico alemão. Em 1669, Kircher publicou **Ars Magna Sciendi Sive Combinatoria**, obra na qual ele buscou estender e completar, até certo ponto, o sistema de Lúlio. Para isso, elaborou diagramas mais complexos que os de Lúlio. Além disso, baseado em noções de combinatória, Kircher pensou numa linguagem universal, tal como Leibniz, e publicou esta ideia em **Polygraphia Nova et Universalis** (1663). Por fim, sua contribuição principal à combinatória está presente no oitavo livro de **Musurgia Universalis sive Ars Magna Consoni et Dissoni in X Libros Digesta qua Universa Sonorum Doctrina, et Philosophia, Musicaeque tam Theoreticae, quam Practicae Scientia, Summa Veritate Traditur** (1650), onde ele elaborou um método mecânico de composição musical que igualava ‘compor’ com ‘combinar’ e denominou de álgebra sonora. Cf. WATKINS; WILSON, 2013 (op. cit.).

¹⁵⁴ Com2nação é uma espécie de Complexão. Enquanto a complexão é a mistura entre quaisquer coisas, a com2nação acontece exatamente entre duas coisas, daí o 2, que indica o número de coisas e que também é o expoente. Consequentemente, uma complexão de 3 é con3nação e assim por diante, como veremos nas definições.

¹⁵⁵ O porisma é um termo utilizado nas obras do geômetra grego Euclides (300 a.C.) e é algo parecido com uma proposição, contudo, ele não é provado, mas inferido de imediato a partir da prova de outra proposição, como um corolário. Entretanto, um corolário é inferido de outro teorema, enquanto o porisma, como mencionamos, é inferido de uma prova. Cf. o texto “Uma introdução histórico-filosófica aos números complexos” in: **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 7, n. 17, 2015, p. 172-193.

¹⁵⁶ Charles II de Cossé ou I duque de Brissac (1550-1621) foi um militar proeminente que chegou ao posto de Marechal da França, título conferido a ele por Henrique IV. Ele participou das guerras religiosas na França (1562-1629) defendendo os interesses da liga católica, cf. HOLT, 2005 (in **The french Wars of Religion: 1562-1629**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005).

singulares, descubra as complexões das classes. Efetuar (*ducere*) uma divisão da divisão; sobre a divisão comum da consciência. Número de seitas sobre o sumo bem, segundo Varrão¹⁵⁷, a partir de S. Agostinho. O exame disso. Em um grau dado de consaguinidade, [determinar] (1º) o número dos parentes próximos, segundo o *Digest. de Grad. et Aff.*, I. 1 e 3. (2º) das pessoas próximas, segundo *Digest. id.*, I. 10. Descoberto por um singular artifício. *Problema IV*: Dado o número de coisas, descubra as variações de ordem. Como [os casos] dos 6 convidados na mesa segundo Drexelius¹⁵⁸, dos 7 segundo Harsdörffer¹⁵⁹, dos 12 segundo Hanisch¹⁶⁰. Os versos proteanos¹⁶¹ de, por exemplo, Bauhuis¹⁶², de Lansius¹⁶³, de Ebel¹⁶⁴, de Riccioli¹⁶⁵, de Harsdörffer. As variações das letras do alfabeto, quando comparadas aos átomos¹⁶⁶; as tésseras¹⁶⁷ da gramática. *Problema V*: Dado o número de coisas, descubra a variação da vizinhança. O lugar mais honrado na roda. O círculo silogístico. *Problema VI*: Dado o número de coisas em variação, das quais alguma ou algumas se repetem, descubra a variação da ordem.

¹⁵⁷ Marco Terêncio Varrão (116 a.C.-27 a.C.) foi um filósofo e antiquário latino. Seu pensamento é conhecido, principalmente, via os escritos de Cícero (106 a.C. -43 a.C.) e também são encontradas menções a ele na obra de Agostinho, que parece ser a fonte de Leibniz.

¹⁵⁸ Jeremia Drexelius (1581-1638) foi um jesuíta alemão que se dedicou a problemas de combinatória. Parece que foi o primeiro a conseguir listar todas as permutações possíveis entre 6 coisas (a, b, c, d, e, f), em seu **Orbis Phaëthon** (1629). Em sua prova, ele mostrou que um anfitrião com 6 convidados poderia fazê-los sentar em diferentes variações no almoço e na janta e somente depois de fazer isso por 360 dias ele teria esgotado todas as possibilidades, ou seja, 720 combinações possíveis entre 6 coisas, cf. WATKINS; WILSON, 2013, p. 9 (op. cit.).

¹⁵⁹ Georg Philip Harsdörffer (1607-1658) foi autor de duas obras (em 1651 e 1653) sobre o **Deliciae Physico-mathematicae** (1636), de Daniel Schwenter (1585-1636).

¹⁶⁰ Georg Henisch (1549-1618) foi um médico, filólogo e matemático de origem húngara, além de ter sido professor por muito tempo. O livro citado por Leibniz é o **Arithmetica perfecta demonstrata** (1605).

¹⁶¹ Versos de Proteu foi o nome que Júlio César Scaligero deu às permutações de palavras no latim, pois o latim permite a permutação de lugar entre as palavras sem que se perca o significado, ele expôs essa ideia na obra **Poetices Libri Septem** (1561). O verso que ficou famoso no século XVII e chamou a atenção dos matemáticos interessados nos problemas que envolviam a permutação foi criado por Bernard Bauhuis (vide nota seguinte) e permutado, inicialmente, por Puteano, até o número de 1022 permutações. O verso, na ordem em que Bauhuis compôs é o seguinte: *Tot tibi sunt dotes, Virgo, quot sidera caelo* (Seus dotes são tantos, ó virgem, quanto as estrelas no céu).

¹⁶² Bernard Bauhuis (1575-1629) foi um jesuíta holandês que compôs um verso hexâmetro que depois fora utilizado por Puteano para criar as permutações que ficaram conhecidas como ‘versos de proteu’, cf. WATKINS; WILSON, 2013, p. 21-22 (op. cit.). O livro em que ele expõe os versos já mencionados é **Epigramatum Selectorum** (1620).

¹⁶³ Thomas Lansius (1577-1657) foi um doutor em direito da Universidade de Tübingen e a obra a que Leibniz se refere é, provavelmente, **Oraciones seu Consultatio de Principatu inter Provincias Europae**, de 1613.

¹⁶⁴ Giovanni Filippo Ebel (?) foi um literato alemão que publicou o livro **Epigrammata Palindromia**, em (1623).

¹⁶⁵ Giovanni Battista Riccioli (1598-1671) foi um jesuíta e astrônomo italiano.

¹⁶⁶ Os átomos para Demócrito eram as menores partes da matéria, possuíam vários tamanhos e formas, as coisas que conseguimos ver e sentir são feitas a partir da combinação desses átomos de qualidades diferentes. Ao que parece, Leibniz está fazendo referência a uma comparação que o próprio Demócrito faz: as letras do alfabeto são como átomos.

¹⁶⁷ Pequena tabuleta de metal ou marfim que era utilizada para vários fins, por exemplo, para deixar mensagens, como fichas, bilhetes de teatro, senhas para reuniões etc. Portanto, quando Leibniz diz “as tésseras da gramática”, ele está comparando as letras com essas fichas minúsculas que carregam alguma informação. Uma comparação semelhante à anterior, com os átomos de Demócrito.

As 76 espécies de hexâmetros, os 26 hexâmetros de Públio Porfírio Optatiano¹⁶⁸, nos quais o seguinte excede em uma letra o antecedente: Quem é ele? A escrita do ditongo *ae*. *Problema VII*: Dada uma lista (*capite/caput*), reencontre as variações. *Problema VIII*: Dada uma lista (*capite/caput*), [reencontre] as outras variações comuns. *Problema IX*: Lista (*capita/caput*) que têm as variações comuns. *Problema X*: Listas (*capita/caput*) das variações úteis e inúteis. *Problema XI*: As variações inúteis. *Problema XII*: As [variações] úteis. Os versos proteanos de Optatiano. De J. C. Scaligero¹⁶⁹ (o casual de Virgílio), De Bauhus (o casual de Ovídio), de Kleppisius¹⁷⁰ (práticas de computar variações inúteis e úteis), de Carlos de Goldstein, de Reimerus. Os 4 [exemplos] do famoso Daum¹⁷¹, cujos dois últimos são mais do que proteanos. Apêndice: Demonstração da existência de Deus¹⁷².

[...]

PROÊMIO, DEFINIÇÕES E PROBLEMAS¹⁷³

[...]

PROBLEMA I¹⁷⁴

DADO O NÚMERO E O EXPOENTE DESCOBRIR AS COMPLEXÕES

[...]

PROBLEMA II¹⁷⁵

DADO O NÚMERO DESCOBRIR AS COMPLEXÕES SIMPLICITER¹⁷⁶

[...]

USOS DOS PROBLEMAS I E II¹⁷⁷

[...]

[27.]¹⁷⁸ Por causa desta transposição de premissas (*transpositionem propositionum*)¹⁷⁹, os silogismos que se põem comumente em Celantes, estão em Fapesmo; no lugar de Frisesmo,

¹⁶⁸ Públio Porfírio Optatiano foi um poeta latino que dedicou um panegírico (ou exortação) ao imperador Constantino.

¹⁶⁹ Júlio César Scaligero (1484-1558) foi um médico e filólogo italiano que criou o termo ‘verso de proteu’ para o tipo de jogo de palavras que seria feito, posteriormente, como vimos, por Bauhuis e Puteano, cf. WATKINS; WILSON, 2013, p. 22 (op. cit.).

¹⁷⁰ Georg Kleppisius publicou um volume acerca dos versos de proteu na Antuérpia (região da atual Bélgica) intitulado **Protei Poetici** (1617).

¹⁷¹ Christian Daum (1612-1687) foi um erudito que se correspondia com Leibniz.

¹⁷² No original duas páginas antes da expressão *Cum Deo!*, Barone p. 8, Manuel p. 549.

¹⁷³ No original, respectivamente p. 1, 3 e 5, Barone p. 20, Manuel p. 560.

¹⁷⁴ No original p. 5, Barone p. 15, 17 e 19, Manuel p. 551, 553 e 556.

¹⁷⁵ No original p. 9, Barone p. 24, Manuel p. 557.

¹⁷⁶ “As complexões simples”, se justifica manter “simpliciter” por ser uma espécie de uso técnico do vocábulo.

¹⁷⁷ No original p. 10, Barone p. 25, Manuel p. 561.

¹⁷⁸ No original p. 20, Barone p. 37, Manuel p. 573. Trata-se do uso, qual?

¹⁷⁹ Transposição discutida no parágrafo anterior: “[26.] Para os demais, a 2ª surge da 1ª, transposta a premissa maior; a 3ª, transposta a menor; a 4ª transposta a conclusão, ainda que aqui se obtenha outro silogismo, porque é outra conclusão (*Caeterum secunda oritur ex prima, transposita propositione majore; 3tia, transposita minoe, 4ta, transposita conclusionem, sed hic alius efficitur syllogismus, quia alia conclusio*)”. (p. 20)

deve-se dizer Fresismo; no lugar de Datibis, Ditabis; Baralip deve ser mantido. Estes são os modos da 4ª figura [, ou seja, Fapesmo, Fresismo, Ditabis; Baralip], aos quais agregamos Celanto e Colanto. Assim, serão 6 modos: 6 da 1ª: Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Barbari e Celaro; os modos da 2ª também serão 6: Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Cesaro, Camestros; os modos da 3ª também serão 6: Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. Assim, a [proporção ou] harmonia das figuras (*figurarum harmonia*), desconhecida até agora, se desvenda (*detegitur*), pois, os modos de cada uma são iguais: (1) para a 1ª e a 2ª figuras, a premissa Maior sempre é U; (2) para a 1ª e a 3ª a [premissa] Menor sempre é A; (3) na 2ª, a Conclusão sempre é N; (4) na 3ª a conclusão sempre é P; (5) na 4ª, a Conclusão nunca é UA, a [premissa] Maior nunca é PN. E se a menor é N, a maior é UA. Por causa destas regras (*regulas*) sucede que nem todos dos 88 modos úteis podem ter lugar em qualquer figura¹⁸⁰. Ademais, os modos úteis: 4×96 . f. 384; os modos figurados úteis e inúteis [são] no total: 512×4 . f. 2048¹⁸¹. Todavia, o presente esquema ensinará (*docebit*) em quais figuras são úteis quais modos¹⁸²:

[Tabela A]

8	UA, UA, UA	SA, SA, SA	UA, UA, SA	UA, SA, UA	SA, UA, UA
8	UN, UA, UN	SN, SA, SN	UN, UA, SN	UN, SA, UN	SN, UA, UN
8	UA, UN, UN	SA, SN, SN	UA, UN, SN	UA, SN, UN	SA, UN, UN
8	UA, UA, PA	UA, UA, IA	SA, SA, PA	SA, SA, IA	UA, SA, IA
8	UN, UA, PN	UN, UA, IN	SN, SA, PN	SN, SA, IN	UN, SA, IN
8	UA, UN, PN	UA, UN, IN	SA, SN, PN	SA, SN, IN	UA, SN, IN
8	UA, IA, IA	UA, PA, PA	UA, PA, IA	UA, IA, PA	SA, IA, IA
8	UN, IA, IN	UN, PA, PN	UN, PA, IN	UN, IA, PN	SN, IA, IN
8	UA, IN, IN	UA, PN, PN	UA, PN, IN	UA, IN, PN	SA, IN, IN
8	IA, UA, IA	PA, UA, PA	IA, UA, PA	PA, UA, IA	IA, SA, IA
8	IN, UA, IN	PN, UA, PN	IN, UA, PN	PN, UA, IN	IN, SA, IN
Resta então (Restat)					
8	IA, UN, IN	PA, UN, PN	IA, UN, PN	PA, UN, IN	IA, SN, SN

[Tabela B]

			0	4	3	2	1
SA,SA,UA	SA,UA,SA	UA,SA,SA	1...	—	—	—	Barbara
SN,SA,UN	SN,UA,SN	UN,SA,SN	2...	—	—	Cesare	Celarent
SA,SN,UN	SA,UN,SN	UA,SN,SN	3...	—	—	Camestres	—

¹⁸⁰ Aqui ficamos com Barone: “Per queste regole avviene che **non** ognuno degli 88 modi utili può aver luogo in qualsiasi figura, altrimenti [...]” (p. 37, grifo nosso).

¹⁸¹ Ou seja, assim como $4 \times 96 = 384$, $512 \times 4 = 2048$.

¹⁸² Aqui seguiremos a divisão de texto de Manuel A. Correia (p. 574-5), o esquema de fato fica melhor aqui e não como no original na página seguinte, ou seja, na 21.

UA,SA,PA	SA,UA,IA	SA,UA,PA	4...	Baralip	Darapti	–	Barbari
UN,SA,PN	SN,UA,IN	SN,UA,PN	5...	Celanto	Felapton ¹⁸³	Cesaro	Celaro
UA,SN,PN	SA,UN,IN	SA,UN,PN	6...	Fapesmo	–	Camestros	–
SA,PA,PA	SA,PA,IA	SA,IA,PA	7...	–	Datisi	–	Darii
SN,PA,PN	SN,PA,IN	SN,IA,PN	8...	Fresismo	Ferison	Festino	Ferio
SA,PN,PN	SA,PN,IN	SA,IN,PN	9...	–	–	Baroco	–
PA,SA,PA	IA,SA,PA	PA,SA,IA	10...	Ditabis	Disamis	–	–
PN,SA,PN	IN,SA,PN	PN,SA,IN	11...	Colanto	Bocardo	–	–
Resta então (Restat)							
PA,SN,PN	IA,SN,PN	PA,SN,IN	12 Frisesmo ¹⁸⁴	–	–	–	–

Em tal [esquema] estão descritos todos os modos úteis dentre os quais oito sempre constituem o *modo figurado geral*; assim chamo, pois, àqueles [modos] que costumeiramente são nomeados (*vulgo apellatos*), entre os quais U e S, e igualmente I e P, são assumidos como iguais: as próprias linhas dos modos constam de quatro ternas¹⁸⁵, que se reúnem em qualquer uma das linhas pela quantidade, [mas] diferem em cada terna pelas diferenças úteis de qualidade¹⁸⁶. Todavia, essas mesmas ternas diferem entre si em quantidade, posto que na mesma ordem na qual achamos suas variações acima, quatro das quais se reduziram todas as que se encontram acima, porque tanto U e S, como I e P, são reduzidas à mesma. À margem de todas as linhas pusemos os modos figurados gerais, nos quais qualquer modo simples especial (*Modus simplex specialis*) cai (*cadit*). [Na linha do] topo, assinalamos números às figuras.

[28.] Assim, a partir disso mesmo é evidente, que os modos figurados gerais são ou Monádicos ou Correspondentes, e estes ou 2, ou 3, ou 4, segundo foram postos mais ou menos deles em uma linha. Portanto, as linhas gerais singulares têm um modo simples geral, que podemos explicar tomando [algumas] vogais (*vocalibus*), como de costume (*vulgo*), como se UA (ou SA) for A; UN (ou SN) for E; P(ou I)A for I; P(I ou N) for O (assim, uma vez que eles foram omitidos, só ficam as 4 vogais, além de U por IA; Y por IN; OY, ou seja, *ø* por SA; *ω* por SN; às quais Joh.

¹⁸³ Aqui seguimos Barone, não colocamos *Felapt*.

¹⁸⁴ A partir da própria correção que sugere Leibniz na resenha, parece haver um pequeno erro aqui na tabela de Barone, que não seguimos; preferimos a opção de Manuel (p. 575), conforme a argumentação que seguirá devem faltar as reticências e incluir a expressão Frisesmo, para que fique explícito que o fato de ser um modo inútil não está incluído em nenhuma das 4 figuras, ou seja, não pode constar nas colunas de índice 4 a 1.

¹⁸⁵ Ou seja, de acordo com o que acabou de ser dito U, S, I, P, de acordo com Manuel, I, S, U, P.

¹⁸⁶ Ou seja, em A, de afirmativa, e N, de negativa.

Regius¹⁸⁷ pôs segundo a declaração de Hospiniano, vide: *Disp. Log.* livro 4, problema 5), e assim o modo da linha 1 é AAA, da 2 EAE, da 3 AEE, da 4 AAI, da 5 EOA, da 6 AEO, da 7 AII, da 8 EIO, da 9 AOO, da 10 IAI, da 11 OEO¹⁸⁸, da 12 IEO, naturalmente, descartadas as consoantes tomadas das expressões de costume (*ex vocibus vulgaribus*); a partir do que os Escolásticos designaram por meio das consoantes a figura e por meio das vogais os modos simples. Na verdade, o último modo: IEO, o qual chamamos de Frisesmo, que colocamos na figura [ou coluna] nula, que é inútil porque a [premissa] maior é P, daí que não tenha lugar nem na [coluna] 1 nem na 2, a [premissa] menor, na verdade, é N, daí que não tenha lugar na 1 e na 3, ainda que, segundo as regras dos modos não seja inútil. Mostrarei com um exemplo o fato de que [o Frisesmo] não tem lugar [também] na 4: ‘Algum ente é homem, Nenhum homem é bruto, logo, Algum bruto não é ente’¹⁸⁹.

[29.] E aqui, de passagem, oferecerei algo útil, ou que se comprova com o mesmo exemplo, no qual consiste a Prova, como é chamada, ou seja, a arte de examinar (*ars examinandi*) um modo proposto e se de alguma maneira se conclui pela força, não da forma, mas da matéria, encontrando rapidamente um exemplo; o qual até agora não recordo de haver lido nos Lógicos. Brevemente: ao invés de UA é assumida uma proposição que, pela matéria, não possa ser convertida em simples (*simpliciter*), por exemplo, podemos assumir a seguinte: ‘Todo homem é animal’, em vez de ‘Todo homem é animal racional’, e quanto mais remoto é o gênero assumido, isto ocorrerá mais perfeitamente (*accuratius*). Ao invés de [uma] UN, se escolhe uma proposição tal que espécies tão próximas quanto possível sob o mesmo gênero próximo sejam alternadamente negadas, por exemplo: homem e bruto, e que não seja convertível por uma contraposição em UA, ou tal que nem o sujeito nem o predicado sejam um termo indefinido. Por P(I)A se escolha sempre aquelas [proposições] que não sejam subalternas daquelas [da forma] UA, mas nas quais a partir de um gênero maximamente geral se possam dizer particularmente as espécies. Por (I)PN se escolha uma que não seja subalterna de alguma UN, da qual nenhum dos termos seja indefinido e em que se neguem as espécies a partir de um gênero maximamente distante.¹⁹⁰

[...]

PROBLEMA III¹⁹¹

¹⁸⁷ Não conseguimos saber exatamente de quem ou do que se trata, mas há uma obra com o título **Disputatio logica, ethica, physica, metaphysica** associada a certo Johannes Zoega (1608-1673), professor Regius na Academia Hasniensi.

¹⁸⁸ Barone faz uma extensa nota sobre essa linha, cf. nota 26 p. 39.

¹⁸⁹ Ou seja, a partir de “*Quoddam Ens est hominem, Nullus Homo est Brutus, E. quoddam brutum non est Ens*”. Cf. p. 22 do original.

¹⁹⁰ No original p. 23, Barone p. 40, Manuel p. 576.

¹⁹¹ No original p. 48, Barone não traduz essa parte, Manuel p. 606.

DADO O NÚMERO DAS COISAS DESCOBRIR AS VARIAÇÕES DE ORDEM

[...]

PROBLEMA IV¹⁹²

DADO O NÚMERO DAS COISAS DESCOBRIR AS VARIAÇÕES DE ORDEM

1. Solução: que sejam postos todos os números a partir da unidade, sem interrupção, até o número das coisas, inclusive, na série natural: os formados de maneira contínua a partir de todos eles serão os procurados¹⁹³. Como estará na tabela IV¹⁹⁴, a qual, sem interrupção, continuamos até o 24.

TABELA IV	
1	1
2	2
6	3
24	4
120	5
720	6
5040	7
40320	8
362880	9
3628800	10
39916800	11
479001600	12
6227020800	13
87178291200	14
1307874368000	15
20922789888000	16
355687428096000	17
6402373705728000	18
121645100408832000	19
2432902008176640000	20
51090942171709440000	21

¹⁹² No original p. 57, Barone não traduz essa parte, Manuel p. 616.

¹⁹³ Essas são permutações do tipo $P_n = n! = n(n-1)(n-2)(n-3) \dots$ 3.2.1.

¹⁹⁴ Os tradutores espanhóis afirmam que a coluna da esquerda não existe no texto original e que aparece um número “14*” no canto inferior direito não explicado. Contudo, na versão que utilizamos consta a coluna à esquerda e não consta o número mencionado.

112400072777607680000	22
25852016738884976640000	23
620448401733239439360000	24

O lado direito tem os expoentes, ou os números das coisas, os quais aqui coincidem; e no meio estão as próprias variações¹⁹⁵. À esquerda foi posta a *diferença*¹⁹⁶ das duas variações próximas, entre as quais foi colocada. Do mesmo modo, o expoente na lateral direita é a razão da variação dada pelo antecedente¹⁹⁷. A razão da solução será evidente se demonstrarmos que *a variação do expoente dado é feita a partir do produto (ex ductu) do mesmo pela variação do expoente antecedente*, o que é o fundamento da Tabela IV.

[2.]¹⁹⁸ Com esse fim faremos outro esquema, [a tabela] V. Nele expressamos visualmente 24 variações de ordem de 4 coisas A, B, C, D. Os pontos significam a coisa da linha precedente colocada diretamente acima.

TABELA V

[01]A	b	cd
[02] ^A .	^b .	dc
[03] .	c	bd
[04] .	^c .	db
[05] .	d	bc
[06] .	.	cb
[07]B	a	cd
[08] .	.	dc
[09] .	c	ad
[10] .	.	da
[11] .	d	ac
[12] .	.	ca

¹⁹⁵ O meio está entre a variação antecedente e o expoente dado. Por exemplo, dado o expoente 2, se olharmos para a coluna da esquerda o número da linha acima é 1, logo, entre o 1 e 2 (em um corte diagonal), teremos o 2, que é o resultado da multiplicação de 1 e 2. Dado o expoente 3, se olharmos para a coluna da esquerda o número da linha acima é 2, logo, entre o 2 e 3 (em um corte diagonal), teremos o 6, que é o resultado da multiplicação de 2 e 3, e assim por diante. O que Leibniz está explicando aqui é o que chamamos de fatoração.

¹⁹⁶ Assim como Leibniz já chamou a soma, como a conhecemos, de operação *produto*, aqui, ele chama a multiplicação de operação *diferença*.

¹⁹⁷ Por exemplo, dado o expoente 3, sabemos que a variação resultante é 6. O antecedente de 6, na coluna esquerda, é 2. Dado o expoente 4, sabemos que a variação resultante é 24. O antecedente de 24, na coluna esquerda, é 6. Portanto, dado o expoente 4, multiplicando pela variação antecedente 6, chegamos à variação 24.

¹⁹⁸ Optamos pela numeração da tradução de Manuel A. Correia (vale lembrar – Granada: Comares, 2015).

[13]C	b	ad
[14]	.	da
[15]	a	bd
[16]	.	db
[17]	d	ba
[18]	.	ab
[19]D	b	ca
[20]	.	ac
[21]	c	ba
[22]	.	ab
[23]	a	bc
[24]	.	cb

O método (*Methodum*) de disposição que temos seguido é o de que primeiramente fosse variado o mínimo possível, até que, pouco a pouco, [varie] todas as coisas. Quanto ao resto, distinguimos as variações do expoente antecedente como que pelos limites, a partir deles se sobrepõe a seguinte. Portanto, brevemente: todas as vezes que as coisas dadas são variadas, por exemplo, três [coisas] 6 [vezes] misturadas [*Mahl*]¹⁹⁹; acrescentado uma [coisa] a mais, pode ser posto nas variações mantidas do número anterior seja no início, seja no 2do, seja no 3ro, seja no último ou 4to²⁰⁰ lugar; ou pode ser adicionada nas anteriores, de maneira variada, com tanta frequência quanto unidades possua: e todas as vezes que for adicionada nas anteriores apresentará todas as variações anteriores. Ou, do seguinte modo: seja qual for a coisa ocupará algum lugar por vez, ainda que por vezes as restantes assumam a variação antecedente entre si; conferir problema 7. Portanto, está patente que as variações anteriores devem conduzir ao expoente seguinte.

[3.] Aqui observo esta sequência de teoremas. (1) todos os números das variações são pares; (2) todos aqueles cujo expoente é superior a 5 terminam em zero, ou seja, todas as vezes que contenham o expoente quinário; (3) todas as somas das variações (isto é, as adições das variações desde 1 a qualquer outra) são ímpares e terminam em 3 a partir do expoente 4 até o infinito; (4) qualquer variação antecedente divide todas as variações seguintes. (5) Os números

¹⁹⁹ Recuperamos a tradução de '*Mahl*' sugerida por Leibniz quando ele traduz na sinopse '*Mahl-Schösser*' por '*Mixturae colorum*', ou seja, mistura de cores.

²⁰⁰ Ou seja, 2º - 2do, 3º - 3ro e 4º - 4to.

das variações conduzem à conversão de uma progressão aritmética (*arithmeticae*)²⁰¹ em uma harmônica. Com efeito, seja a progressão aritmética 1, 2, 3, 4, 5, a que deve ser convertida em harmônica. De um número máximo, como 5, busca-se a variação [, para o qual é]: 120; esta [quantidade] se divide por cada um [deles], restará: 120, 60, 40, 30, 24²⁰², [que são os] termos da progressão harmônica. Pelo que se for dividido o mesmo número 120 por aqueles²⁰³, retornarão os números daquela progressão aritmética. (6) Se for duplicada qualquer variação dada, e quanto ao produto o que resta é o resultado da multiplicação entre a variação antecedente e seu expoente mais próximos, o que resta será a soma de ambas as variações, por exemplo, $24 \wedge 2$. f. 48. – ‘ $6 \wedge 3$ ’, 18. f. 30. = $6 + 24$. f. 30²⁰⁴. (7) Se uma variação dada for multiplicada por si mesma, e o produto se divide pelo antecedente, resultará a diferença entre a [variação] dada e a seguinte, por exemplo, $6 \wedge 6$. f. 36. $\cup 2$ f. 18. = $24 - 6$. f. 18²⁰⁵. Em primeiro lugar, esses dois últimos teoremas não acreditava [que fossem] tão óbvios.

[4.] Ainda que o uso seja múltiplo, contudo, nos dará trabalho, a fim de que não façamos todas as coisas com precipitação nos problemas restantes (*caeteris problematibus*). Em primeiro lugar, mesclamos aplicações importantes da doutrina das complexões (*applicationes complexionum doctrinae*) (pois, frequentemente, era necessário multiplicar a ordem das variações pelas complexões), já a maior parte será, aqui, mais agradável que útil²⁰⁶.

[...]

²⁰¹ Parece haver um erro na tradução da Comares, lá consta geométrica.

²⁰² Ou seja, 120 dividido por 1 = 120, por 2 = 60, por 3 = 40, por 5 = 24. Como já o dissemos trata-se de fatoração.

²⁰³ Ou seja, 120 dividido por 120 = 1, 120 por 60 = 2, por 40 = 3, por 25 = 5.

²⁰⁴ Ou seja, $24 \times 2 = 48$ (duplicação da variação 24), $6 \times 3 = 18$ (6 é a variação mais próxima de 24 e 3 o expoente mais próximo de 2), $48 - 18 = 30$, $6 + 24 = 30$ (6 e 24 sendo as variações).

²⁰⁵ Ou seja, dada a variação 6, se a multiplicarmos por ela mesma, temos $6 \times 6 = 36$, que dividido por 2 é 18 – sendo 2 o antecedente da variação 6, daí que 18 seja a diferença resultante da subtração de 24 – que é a variação posterior – da variação 6, que é a sua variação anterior.

²⁰⁶ No original p. 59, Manuel p. 619. Depois seguirão os problemas V a XII e os usos dos problemas 7 a 12

SOBRE O MÉTODO BOTÂNICO²⁰⁷

G. W. Leibniz

Tradução de Hudson Canuto, William de Siqueira Piauí e Guyllherme de Souza Felix da Silva²⁰⁸

[I. *Sobre o melhor raciocínio para distribuir*²⁰⁹ *as plantas*]. Recebi devidamente suas cartas, as quais mostram um conhecimento [*doctrinae*] e experiência pouco comuns e o afeto que você me dispensa. Quis responder logo, tanto para agradecer a você quanto para explicar mais detalhadamente algumas questões que tenho em mente. Você de fato concorda bem comigo com respeito à questão discutida, que não estamos obrigados a distribuir as plantas a partir somente das flores; quando mostra a partir do exemplo das raízes que mencionei, que são capazes de grande variedade. E às diferenças, as que você lembrou, poderiam ser adicionadas o do próprio suco de certas raízes; um tipo notável, conforme dizem, é aquele gênero de cânforas [*camphoras*] que se obtêm a partir da raiz da árvore da canela [*cinamomo*]²¹⁰. E de fato não desaprovo a engenhosa diligência dos especialistas em questões botânicas [*Virorum in*

²⁰⁷ Trata-se da carta de Leibniz ao doutor em medicina A. C. Gackenholtz de 23 de abril de 1701 (Epistola G. G. Leibnitii ad. A. C. Gackenholtzium, Medicinae Doctorem. De methodo Botanica. Hanoverae 23 April 1701) **DUTENS** (G. G. Leibnitii **Opera Omnia** (6 vol.). Ed. Ludovici Dutens. Genebra, 1768 – Reimpresso, Hildesheim: Olms, 1989) v. II, p. 183-94. Pode ser acessada em: <https://www.e-rara.ch/zut/content/structure/8500233> e <https://www.e-rara.ch/zut/content/zoom/8502187>. Cotejamos com a tradução de Javier Echeverría a partir das **OFC - G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas** (v. 8 – Escritos científicos). Granada: Comares, 2009, p. 487-96. No original latino constava um resumo do conteúdo dos parágrafos: *I. De optima ratione plantas digerendi* (Sobre o ótimo, no sentido de excelente ou melhor, raciocínio para distribuir as plantas); *II. De optima diuidendi methodo generatim* (Sobre o ótimo método para dividir em geral); *III. De diuidendi methodo recentiorum Botanicorum* (Sobre o método para dividir dos botânicos mais recentes, no sentido de atuais contemporâneos); *IV. De usu plantarum* (Sobre o uso das plantas); *V. De diuersa plantas diuidendi methodo* (Sobre o método diverso, no sentido de diferente, para dividir as plantas); *VI. De methodo Ioachimi Iungii* (Sobre o método de Joachim Jungius); *VII. De plantarum comparationibus non ex floribus tantum instituendis* (Sobre as comparações das plantas não serem estabelecidas apenas a partir das flores); *VIII. IX. X. De diuersis plantas discriminandi capitibus* (Sobre os diversos aspectos capitais da discriminação das plantas); *XI. De re medica in melius prouehenda, atque Ramazzini et Hofmanni in eam meritis* (Sobre o progresso para melhor da coisa medicam, no sentido de medicina, também [sobre] os méritos de Ramazzini e Hofmann nela). Para todo esse texto, recomendamos a leitura do capítulo “Nota sobre a Biologia como introdução ao *De arte combinatoria*” in: **Leibniz e a linguagem (II): línguas artificiais, lógica e matemática**, no prelo.

²⁰⁸ Hudson Canuto é Professor do instituto Federal de Alagoas (IFAL), mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), e-mail canutohudson@gmail.com. William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com. Guyllherme de Souza Felix da Silva é licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), possui pós-graduação (lato sensu) em Ciências da Religião pela Faculdade Iguaçu e membro do grupo de pesquisa GEFILUFS, e-mail: guyllhermefelix@yahoo.com.

²⁰⁹ Tendo em vista que o termo classe aparecerá mais à frente, preferimos manter que, nesse momento, trata-se apenas de discutir o método para distribuir (*digerendi*).

²¹⁰ Nome científico da canela.

re Botanica] ao encontrar a partir das flores um mais cômodo, [ao menos] até aqui, raciocínio para distribuir as plantas [*plantas digerendi rationem*]; nesse interim, gostaria de fazer considerar que não se resolve a questão fundamentado em uma divisão [desse tipo], nem o segredo [*recessus*] da doutrina da botânica também pode ser suficientemente explicado por este único método [*methodo*]²¹¹.

[II. *Sobre o melhor método para dividir em geral*]. Com efeito, como já expliquei anteriormente, sendo adolescente, em um livrinho **Sobre a arte combinatória**²¹² editado em 1666, os gêneros que se formam a partir de um número limitado de espécies inferiores correspondem às combinações de certo número de coisas, de tal maneira que quantas forem as combinações de coisas tantos também serão os gêneros das espécies compreendidas. [Modo A] Dadas, por exemplo, quatro espécies inferiores ou consideradas como inferiores, [isto é,] para além das quais não se pode seguir operando subdivisões: *a*, *b*, *c* e *d*. Os gêneros subsequentes serão:

[1] Um [gênero] supremo, comum a todas [as espécies]: *a*, *b*, *c*, *d*.

[2] Quatro gêneros de segundo nível [*Secunda*], quer dizer próximos do supremo, comuns unicamente a três espécies, a saber um com *a*, *b* e *c* outro com *a*, *b* e *d* outro com *b*, *c* e *d* outro com *b*, *c* e *d*. Portanto, designando um gênero qualquer mediante somente as três espécies às quais é comum, esses quatro gêneros serão: *abc*, *abd*, *acd* e *bcd*.

[3] Os gêneros de terceiro nível [*Tertia*] (neste caso) estão próximos às espécies inferiores e são comuns a duas delas, no total serão seis, a saber: *ab*, *ac*, *ad*, *bc*, *bd* e *cd*. Segue-se, então, um segundo modo [ou seja, modos B₁ e B₂] de dividir e subdividir no qual, embora por dicotomia (que, na medida do possível, é o modo mais perfeito de dividir), nem todos os gêneros

podem
geral, se
proceder

subalternos
emergir. Em
você
assim:

²¹¹ Somente agora a palavra método [*methodus*] de fato apareceu, e encabeçará o tema do parágrafo seguinte; por isso mantivemos raciocínio para *rationem*, *ratio*; talvez a questão, tão comum na época e aguda para Leibniz, seja opor uma consideração parcial, um raciocínio, como um dentre outros possíveis baseados em dicotomia, a um verdadeiro método, um universal que compreenda todas as dicotomias possíveis, por exemplo. É preciso ficar atento às muitas vezes que aparecem os termos gênero e espécie, o que atesta a volta ao problema clássico de como subalternar gêneros e espécies, o que deveria ser suficiente para não considerarmos Leibniz um purista de Aristóteles.

²¹² Trata-se da **Dissertação de arte combinatória**, que é o texto imediatamente anterior no presente número, onde se expõem, dentre outras coisas, também a combinatória de gêneros e espécies.

Não obterá os gêneros subalternos do modo anterior [ou seja, do Modo A]; do segundo [nível só] um *bcd* (ou comum a todos também somente *b*, *c*, *d*), e do penúltimo ou terceiro [nível só] um *cd* (ou comum a todos também somente *c* e *d*): os gêneros restantes escaparão da sua consideração. Pelo modo posterior de divisão [ou seja, modo B], todos os dos gêneros de segundo [nível] se perdem, e de terceiro alcança apenas dois, os outros quatro seguem subsistindo, ainda que omitidos neste modo [de divisão]²¹³. Os que afirmarem outros processos de divisão, obterão resultados, mas ninguém terá um raciocínio para obtê-los todos. Por isso o Método Combinatório [*Combinatoriam Methodum*] (que efetivamente abarca muitas divisões) resulta mais completo que o modo comum de dividir. Daí que filósofos e jurisconsultos investigaram os diversos modos de subdividir os Afetos [*Affectus*]²¹⁴ dos vários desejos [*appetitus*] humanos ou das várias espécies de virtudes morais, seja no direito, seja em outras noções desse gênero, e cada qual notou algo de útil em sua consideração quanto ao raciocínio da divisão. Mas, como em um grande número de espécies há uma imensa variedade de combinações e dos diversos raciocínios de divisão, é claro que pertence à arte do método [*Methodi*] a escolha das comparações [*collationes*] mais úteis, podendo-se selecionar a que mostre mais [*extantiozem*] e seja mais cômoda [*commodiorez*] para auxiliar a memória [*memoriae*]. Nisso, a dicotômica por diferenças opostas [*dichotomia per oppositas differentias*] mostrou-se a principal para descobrir [*inveniendum*] e para rememorar [*memorandum*].

[III. *Sobre o método de divisão dos botânicos mais recentes*]. Para aplicarmos esses preceitos gerais da arte de investigar [*artis meditandi*], tanto não desaprovo a iniciativa dos botânicos mais atuais de auxiliar a memória por meio de um método [*methodum*] qualquer de divisão em classes [*diuidendi in classes*] que consideram mais cômodo, como elogio muito essa iniciativa; desde que não se prenda excessivamente e quase unicamente a ele. Com efeito, ainda

²¹³ Ao final do presente texto, colocamos uma “Observação sobre a dicotomia” em que comparamos os três raciocínios por dicotomia mencionados aqui.

²¹⁴ Leibniz voltará muitas vezes à questão que os jurisconsultos utilizavam uma espécie de combinatória no modo como organizavam seus processos etc., cf. **Novos ensaios**, IV, cap. III e cap. XVI, §5, vale a pena também dar uma olhada nas páginas 296, 299, 303, 305, 309 e 380 (LEIBNIZ, 1984); cf. também a “Sinopse da Dissertação sobre a arte combinatória”. Vale lembrar que Leibniz escreveu um **De affectibus** (1679), daí termos insistido nos termos do texto original; cf. a tradução do **Sobre os afetos** in: **O manguezal**, v.2, n. 10, jul. – dez. 2021, disponível em: <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/article/view/20322/15103>.

que nenhum método [*methodus*] preciso possa ser estabelecido enquanto não se conheça o interior dessas máquinas da natureza [*interiorem harum natura machinarum*]²¹⁵, ainda assim precisamos recorrer a um procedimento adequado à nossa capacidade e ao progresso do conhecimento. Quanto à ordenação das operações da natureza estamos em situação semelhante a de um homem metódico que pertencia aos ramistas²¹⁶, que ignorando as figuras das demonstrações geométricas, intentasse distribuí-las em classes²¹⁷. Ao considerar tudo apenas pela espécie [*specie*] aparente [*externa*] e sem as causas, ele acabaria oferecendo uma abordagem superficial – e, quase diria, miserável – da Geometria. No entanto, ainda assim, mereceria algum elogio por sua diligência e poderia ser útil àqueles incapazes de compreender noções mais avançadas. Nosso empenho, no estudo dos três reinos da natureza, é quase o mesmo.

[IV. *Sobre o uso das plantas*]. As plantas e animais ou, para dizer em uma só palavra, os corpos orgânicos [*organica corpora*] que a natureza produz são máquinas aptas para perpetuar certas funções, o que fazem tanto pela propagação da espécie, quanto pela nutrição do indivíduo, assim como, por fim, por aquela própria afecção [*affectione*] dos mesmos, cada um dos quais tem um papel especial a desempenhar. E, de fato, é evidente que o corpo humano é uma máquina adaptada para perpetuar a contemplação [*contemplationem perpetuandam*]. Nos demais corpos, o objetivo total da natureza não nos é suficientemente claro. No entanto, não há dúvida de que uma parte importante desse objetivo é servir ao uso humano, isto é, auxiliar a contemplação [*contemplationi*], o que equivale a dizer: despertar em nós a admiração [*admirationi*] pela sabedoria divina. Portanto, tudo o que pode ser produzido ou realizado pelas plantas para uso [*usus*] humano deve ser considerado entre seus propósitos [*fines*] e, sobretudo, deve ser explicado pelos mecanismos que conduzem a isso. E esse raciocínio na abordagem das questões botânicas não deve ser negligenciado em seus fundamentos [*in eius institutionibus*], como a própria coisa demonstra.

²¹⁵ Para não falar de atomística e química orgânica, poderíamos lembrar, no que diz respeito aos corpos orgânicos, a descoberta do DNA como a maneira mais recente de conhecer o interior das máquinas da natureza.

²¹⁶ Em parte com Echeverría, trata-se de Pierre de la Ramée ou Pedro Ramos (1515-1575), ex-aluno do já citado Johannes Sturm outras vezes, filósofo francês protestante que ocupou a cátedra de matemática do Collège de France e morreu assassinado na noite de São Bartolomeu. Foi um duro crítico dos matemáticos gregos, especialmente Euclides, o que pode ser visto em seu *Prooemium mathematicum* (1567) e, sua obra mais famosa, em *Scholarum mathematicarum libri unus et triginta* (1569), sua escola parece ter seguido o método da dicotomia do retórico grego Hermógenes de Tarso (c. 160 - c.225). Publicou também as *Aristotelicae animadversiones* (1543) e as *Dialecticae partitiones* (1543). Seus seguidores foram chamados de ramistas. Pelo mesmo motivo de ignorar as figuras, parece ser a ele que Leibniz se refere no *Sobre os dois métodos em geometria*.

²¹⁷ A distribuição das figuras geométricas em gêneros e espécies ou classes não é exatamente o problema dos *Novos ensaios*, III, cap. VI, §14 (LEIBNIZ, 1984, pp. 242-3)?

[V. *Sobre um método diverso para dividir as plantas*]. Assim como na Geometria há uma parte teórica, que se divide em duas: a euclidiana²¹⁸, que explica demonstrativamente as causas das figuras e suas propriedades [*affectiones*] derivadas, e a ramista, que diversifica as classes de configurações evidentes e as propriedades da espécie [*specie*] aparente [*externa*]; além disso, há a Geometria prática, que expõe os usos e divide-se em duas: uma mais profunda e outra mais popular. Da mesma forma as plantas e os animais podem ser diversificados, teoricamente [*theoretice*], a partir de certas diferenças sensíveis, ou, por fim, praticamente [*practice*], a partir do uso humano. Um e outro método podem ser populares quando o interior [das coisas em questão] for pouco evidente. No entanto, não desespero de que seja possível alcançar um conhecimento mais profundo; tanto na teoria, se os esforços de Jungius, Malpighi, Hooke, Swammerdam e Leeuwenhoek²¹⁹ fossem perseguidos com maior dedicação (algo que me surpreende não ocorrer); quanto na prática médica, onde se o nosso instinto e sentido não forem suficientes (pois perdemos nosso instinto natural, que o Médico recomenda em seu próprio livrinho em francês [*libelo Gallico*]²²⁰, em grande parte devido ao gênero de vida artificial, a menos que alguém considere que os bárbaros, recém saídos da mãe natureza, devam ser consultados), deveríamos recorrer aos instintos e percepções de outros animais. Pois é muito

²¹⁸ Com relação ao filósofo e matemático alexandrino Euclides, que teria vivido entre os séculos IV e III a.C., de quem quase nada se sabe e muitas obras se perderam, mas certamente é uma das influências mais importantes da filosofia moderna, quiçá de toda a literatura do Ocidente, podemos mencionar as obras **Os elementos**, **Óptica** e **Catóptrica**, **Dados**, **Fenômenos**, **Divisão do cânon**, **Introdução à harmônica**, **Do leve e do pesado**, **Divisão das figuras** e, segundo Pappus, também teria escrito, dentre outros, três livros sobre os *Porismas* e quatro sobre as *Cônicas*; de todo modo gostaríamos de recomendar a leitura do artigo “Uma introdução histórico-filosófica aos números complexos” in: **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 7, n. 17, 2015, p. 172-193.

²¹⁹ O método de Jungius será o objeto do próximo parágrafo da carta. Quanto a Malpighi, Hooke, Swammerdam e Leewenkoek, temos: Marcello Malpighi (1628-1694), médico e anatomista italiano que estudou a pele usando o microscópio, publicou suas **Opera** (Londres, 1656). Considerado o pai da filosofia da pré-formação, o naturalista e microscopista holandês Jan Swammerdam (1437-1680) descreveu e classificou centenas de espécies de insetos, aracnídeos e vermes, justamente o que Leibniz precisará para falar da *conexio ac series* e leve *transitus* entre os reinos da natureza, no §7, o que, apesar de não mencionado aqui, fundamenta sua ideia que a natureza não dá saltos, ao que tudo indica sua obra sobre os insetos **Algemeene Verhandling van bloedeloose diertjens**, espécie de história natural dos insetos, foi publicada em 1669, sua obra **Bíblia da natureza** é póstuma e foi publicada entre 1737-1738. Leibniz trocou correspondência com Antoni van Leewenkoek (1632-1725) e o menciona repetidamente; trata-se de mais um naturalista holandês membro da *Royal Society*, que enquanto especialista na reprodução animal, teria descrito os espermatozoides de moluscos, anfíbios, aves e mamíferos a partir do que chegou à fundamental conclusão para o que seguirá aqui de que a fertilização ocorria quando o espermatozoide penetrava no óvulo. Em vida sua obra é praticamente epistolar e teria escrito cerca de 300 cartas, ademais, um ano antes de sua morte, foi publicada suas **Obras completas** (1724).

²²⁰ Apesar de não sabermos de quem se trata, qual o médico e livrinho franceses, preferimos não apostar em Galeno, Leibniz talvez esteja se referindo a um “médico” de quem as obras praticamente não chegaram até nós, quem sabe ao gaulês Favorino de Arles (c.80–c.160 d.C.).

provável que as plantas, que como alimento agradam mesmo ao inseto²²¹, (para não mencionar outros animais) sejam de natureza próxima [*cognatae*] e de propriedades [*facultatum*] similares.

[VI. *Sobre o método de Joaquim Jungius*²²²]. Quanto à própria parte teórica (pois agora omito as distinções práticas baseadas no uso recreativo, mecânico, alimentar e medicinal), assim como louvo a ordenação em classes com base em um único aspecto altamente variável [*capite maxima variabili*], também penso que não se deve negligenciar outros aspectos para ordenar e comparar as plantas. Joaquim Jungius, que floresceu no último século e deve ser contado entre os maiores conhecedores de seu tempo, em sua obra póstuma **Isagoge Phytoscopica** – um pequeno fragmento de suas meditações perdidas –, de forma elegante ensinou a discernir e exprimir adequadamente os nomes das formas das folhas, porque nelas viu a natureza descendo às maiores e mais adequadas variedades para discriminação. Reconheço que atualmente Homens doutos [em botânica] não sem sucesso²²³ aplicam isso também às pétalas das flores. E, de fato, existe uma grande conexão [*maxima conexio*] entre as flores e a geração das plantas, e identificar variedades nos princípios da geração é de grande utilidade, como já tinha visto Aristóteles²²⁴ quando a partir desse aspecto primordial de diferenciação enfrentou [o problema das] variedade dos animais.

[VII. *Sobre as comparações das plantas não serem estabelecidas apenas a partir das flores*]. Mas, assim como a comparação [*collatio*] entre animais também é útil em outras partes, como demonstra a anatomia comparativa [*Anatomia comparativa*], a ponto de revelar, sobretudo nos pulmões e órgãos respiratórios, entre as próprias plantas e os animais uma

²²¹ Não seguiremos aqui a tradução de Echeverría, até por conta da menção anterior a Swammerdam, e a outros animais [*allis animalibus*], preferimos apostar no latim “*insecto*”, inseto, e não “*infecto*”, infecção ou enfermidade; no §7 Leibniz voltará a Swammerdam falando dos “*insecta*” como seres intermediários entre as plantas e os animais maiores.

²²² Já citado outras vezes; Joachim Jungius, Jung ou Junge (1587-1657), filósofo, lógico, matemático, médico e naturalista alemão; em 1622 teria fundado a primeira sociedade para o desenvolvimento das ciências naturais a *Societas ereunetica sive zetetica* (Sociedade para descoberta e investigação). Dirigiu a escola de São João em Hamburgo e foi considerado o precursor da botânica científica, boa parte de suas obras se perderam durante um incêndio. Tendo sido considerado uma das maiores autoridades na descrição e classificação de vegetais, suas teorias botânicas ficaram registradas principalmente em sua **Isagoge phytosopia** (Introdução – *Isagoge* - ao exame das Plantas - *Phyton*), publicada somente em 1679, vinte e dois anos depois de sua morte (daí o póstuma) e que será mencionada a seguir; também teria escrito a **Doxoscopia Physica Minores** (1662), onde teria rejeitado os quatro elementos da antiguidade (fogo, terra, ar e água) e os três da alquimia (mercúrio, enxofre, sal); e seu texto mais famoso, publicado ainda em vida e o qual Leibniz, que o considerava da mesma estatura de um Aristóteles, também sempre gosta de lembrar, é a **Logica Hamburguensis** (1638). Jungius também parece ter sido um exímio matemático, teria provado, por volta de 1639, que a curva catenária na verdade não era uma parábola.

²²³ *Non infelicitur*, nos parece que a tradução de Echeverría não atentou para o “non” ou para o “in”.

²²⁴ Com relação ao filósofo grego Aristóteles (385-322 a.C.), que escreveu um **Da geração dos animais, Das partes dos animais, História dos animais, Parva naturalia** e mesmo uma **Física, De coelo, De generatione et corruptione, Metereológicas e De anima** dentre outras, gostaríamos de indicar a leitura do capítulo “Nota sobre a Biologia como introdução ao *De arte combinatoria*” in: **Leibniz e a linguagem (II): línguas artificiais, lógica e matemática**, no prelo.

conexão e série [*conexio ac series*], como se houvesse uma [leve] transição [*transitus*] das plantas aos animais maiores por [seres] intermediários, por assim dizer, pelos insetos, como advertiu Swammerdam; assim facilmente se pode compreender que as comparações das próprias plantas não deve se basear apenas nas flores, mas também em várias outras partes notáveis, estabelecidas em separado. Isto não significa que seja necessário fazer a distribuição de todas as espécies a partir de apenas um aspecto capital, o que seria excessivamente prolixo nos tratados introdutórios [*Institutionibus*] (embora desejável em compêndios mais extensos [*Pandectis*]²²⁵), mas ao menos nenhuma comparação [*collatio*] útil e combinação [*combinatioque*] deve ser negligenciada arbitrariamente.

[VIII. *Sobre os diversos aspectos capitais da discriminação das plantas*]. E essas considerações poderiam ser, por assim dizer, corolários de uma ordenação primária [*primariae ordenationis*], úteis aos amantes da botânica [*Botaniphilis*], sobretudo porque é necessário reconhecer as plantas por outras características além das flores, como você muito bem observa, pois estas nem sempre estão à vista. Para exemplificar, mencionei a raiz, que é o principal instrumento de nutrição e que está sempre presente e acessível na maioria das plantas, como você nota corretamente; excetuam-se, talvez, aquelas folhas de forma redonda que flutuam sobre a água que compõem um verde com aparência de lentilha-d'água [*lentis palustres*], embora mesmo nelas não falte um análogo. Além disso, a estrutura de toda a planta não deve ser negligenciada; daí a distinção inicial entre árvores, arbustos e ervas. Se examinarmos as partes da planta, muitos aspectos capitais (*multa discriminandi capita*) de discriminação se apresentam, seja a partir das partes sólidas – como a raiz (da qual já falamos), o caule (com sua substância e casca), as folhas (tanto da planta quanto da flor), o fruto (no qual se encontram as sementes) e outros – seja a partir dos elementos fluidos – como a polpa, a seiva, a resina, o líquido exsudado e até mesmo o odor ou a exalação emitida. Cada planta se distingue, sobretudo, por aquilo que contém ou fornece: algumas pela flor, outras pela raiz, outras pela casca, algumas pela seiva etc. E de cada um desses aspectos pode-se estabelecer uma comparação extensível a todo o reino vegetal. Mas se for encontrada uma analogia entre diferentes aspectos capitais, tal descoberta traria grande clareza ao estudo.

[IX. *Sobre os diversos aspectos capitais da discriminação das plantas*]. No que diz respeito à estrutura total, ocorre frequentemente que chamemos toda a planta pelo nome de sua parte predominante, seja raiz, seja flor, ora porque essa parte é a mais útil, ora porque sua massa

²²⁵ *Pandectis*, *pandectes* significa *coleção universal, enciclopédia*, daí termos apostado na oposição com *institutionibus*, *insitutio* que pode significar plano, sistema, disposição etc.

ou forma são mais proeminentes, as quais compreender em um gênero e sob um único título é vantajoso. Quantas espécies diferentes são abrangidas sob o nome de “gramínea”, nas quais há uma semelhança com o trigo [*frumentacei*]²²⁶? Quantas são do grupo das canas, em que o caule predomina? Por que não agrupar, assim como fazemos com as gramíneas, também as plantas que produzem bagas ou aquelas que possuem vagens? E do mesmo modo que na jurisprudência existem certas classificações primárias das matérias [*certae primariae dispositiones materiarum*] [jurídicas], conforme os vários gêneros de direito das pessoas (real, pessoal), e, no entanto, desses diversos [direitos] se extraem pontos comuns que resultam úteis para julgar (como ocorre no caso da doutrina das condições que surgem dos testamentos e dos contratos, que se consolida em um só corpo doutrinário, estabelecendo aspectos capitais próprios [*capita propria*] sobre a interpretação dos atos, tempos, lugares, sobre os diversos bens das pessoas juridicamente considerados, os privilégios das igrejas, das mulheres, dos militares e muitos outros temas explorados em dissertações acadêmicas, também na natureza torna-se ainda mais essencial considerá-la sob todas as perspectivas e estabelecer comparações de todos os tipos, visto que sua investigação é ainda mais difícil do que a das questões civis.

[X. *Sobre os diversos aspectos capitais da discriminação das plantas*]. Uma nova comparação entre plantas, que poderá ser de grande importância no futuro, será fornecida pelas recentes observações (caso se confirmem) sobre a imitação do duplo sexo nas plantas. Esse tema começou a ser tratado de maneira notável pelo distinto investigador da natureza [*Naturae Curiosis*], Rudolph Jacob Camerarius²²⁷, e foi recentemente continuado pelo jovem e talentoso pesquisador Burkhard, que se destacou nesses estudos e me enviou uma carta erudita sobre o assunto²²⁸. Aqueles que buscam no sutilíssimo pólen da flor uma analogia com o sêmen do macho [*masculi seminis analogiam*]²²⁹ e afirmam que nada semelhante falta em qualquer planta, ainda que nem sempre seja perceptível a olho nu; dizem que, ao colher o pólen, encontram cápsulas que podem ser comparadas ao ovário feminino [*ouario foemineo*] e que dessas cápsulas emerge um estilete ou algo análogo, como uma espécie de vagina do útero. Na

²²⁶ Aqui seguimos a tradução de Echeverría.

²²⁷ Como nos lembra Echeverría, R. J. Camerius (1665-1721), médico alemão, professor de física em Tubinga. Investigou a germinação do sexo das plantas, escrevendo numerosas obras.

²²⁸ Segundo Echeverría, Johan Heinrich Burckhard (1676-1738), naturalista alemão que introduziu um novo método de classificação das plantas, baseado nos estames e pistilos das flores.

²²⁹ Aqui parece que Leibniz fez a diferença entre *foemineo*, *foemina*, que virá logo abaixo no texto com relação a *ovario foemineo*, ou *femina* e *seminis*, *semen*; fosse o duplo sexo *masculino-feminino* teríamos *masculi-feminae* e não *masculi-seminis*; portanto, cremos que nesse começo o análogo é apenas do pólen com relação ao sêmen masculino, só mais abaixo aparecerá o análogo com o ovário feminino; de todo modo, ainda mais abaixo temos: *ex masculo semine in foemina oua*.

extremidade desse órgão, quando a flor se abre sob o calor do Sol, o vento age como transportador e depositador do pólen. A partir dos grãos de pólen agitados [*granulis spirituosum*] algo adentra o ovário ou a vagem, por assim dizer, e ao penetrar fecunda os óvulos ou sementes [*oua uel semina*] ali contidos. Um forte indício disso é que, quando o pólen é removido prematuramente, a geração da planta não ocorre. Se essas observações forem confirmadas diligentemente, elas reforçarão ainda mais a conciliação entre as doutrinas de Kerckring²³⁰ e Leeuwenhoek, que sempre me pareceram muito verdadeiras. Certamente algo sutil e já orgânico, que pode ser chamado tanto como planta quanto como animal, vai desde o sêmen do macho até o óvulo da fêmea [*ex masculo semine in foemina oua*] e ali, se transformado como na própria terra e crescendo graças ao alimento, chega a produzir o feto [*in foetum*] em nome da geração. Homens eruditos [*virii docti*] [em botânica] nos dizem que as plantas diferem muito nessa obra tão grandiosa da natureza. Frequentemente, ambas as sementes são produzidas na mesma flor e sustentadas pela mesma estrutura; às vezes, em ramos distintos da mesma planta, como ocorre na aveleira [*corylo*] e na noqueira [*iuglande*]; outras vezes, plantas macho e fêmea bastante diversas precisam ser combinadas, como acontece com o cânhamo [*cannabe*]. Quando se remove a planta masculina, a planta feminina nunca produz corretamente a semente necessária para a reprodução. Além disso, há grande diversidade nos alvéolos [*loculamentis*] e na forma do pólen, nas cápsulas ovarianas, nas sementes contidas nelas e na organização do estilete ou do equivalente à vagina uterina. Nem se fala na diversidade das formas dos grãos de pólen e dos óvulos ou sementes comumente conhecidas. Onde você pode ver como é vasto o campo de comparação entre as plantas, certamente de grande importância, ainda que de difícil acesso, e de menor espaço dada nossa estreita experiência, que se mostra sobretudo na forma das flores.

[XI. *Sobre o progresso para a melhora da coisa médica, também dos méritos de Ramazzini e Hofmann*²³¹ *nisso*]. Quanto às muitas observações prudentes que você menciona em sua carta sobre o avanço da medicina, não só revelam sua grande capacidade de julgamento [*iudicandi*], como também sua experiência na arte [*artis usum*], mas devem ser tratadas com

²³⁰ Segundo Echeverría, Theodor Kerkring (1640-1693), médico holandês que pertenceu ao círculo de Espinoza. Seu livro *Anthropogenia ichonographia* (1671) foi o mais conhecido, suas *Opera omnia anatómica* foram publicadas em La Haya (1717).

²³¹ Em parte com Echeverría; Bernardino Ramazzini (1633-1714), médico italiano que exerceu sua profissão em Modena e Pádua, seus escritos foram recompilados em *Opera*, Londres 1717; não conseguimos confirmar se ele teria escrito algo que lembre uma *Historia Physico Medica*. Johann Moritz Hoffmann (1653-1727) foi um médico e botânico alemão, professor em Altdorf, escreveu uma *Ideia da máquina humana anatómica-fisiológica* (1703), as *Investigações anatómico-patológicas do corpo humano* (1713) e o *Sobre o gosto* (1689).

maior parcimônia por mim, que não posso me considerar conhecedor da arte médica, a qual não tem igual em excelência nem em dificuldade. Não me envolvo nesses estudos além do que se pode esperar dos *οἱ ἔξω*²³². Você sabe que aqueles que se dedicam aos estudos civis devem, antes de tudo, considerar o bem-estar da saúde pública. Por isso, no passado, encorajei o ilustre Ramazzini e, mais recentemente, o eminente Hoffmann²³³ a prosseguirem na tarefa de grande utilidade para a humanidade: a história da medicina de diferentes épocas [*Historiam temporum*²³⁴ *naturalem*]. Ramazzini publicou uma história físico-médica de vários anos [*Historiam Physico Medicam*] (obra que honra a humanidade), dedicando-me um volume por sua amável consideração, e como abordava coisas muito novas, ele me escreveu no ano passado informando que em breve publicaria tudo em um fascículo. Por sua vez, Hoffmann recentemente me enviou um tratado meteorológico e epidemiológico sobre o ano de 1700, último ano do século, no qual observou com precisão as variações do barômetro e do termômetro, bem como as mudanças do clima e dos ventos – que são os fatores mais determinantes – e as consequências dessas mudanças no corpo humano e nas doenças, por assim dizer, nos costumes e hábitos. Se esses estudos forem continuados e conduzidos em vários locais, com estudiosos eminentes trocando informações e comparando suas observações [*observationibus*], não apenas será possível enfrentar com mais rapidez doenças que frequentemente surgem de maneira isolada e sem causa imediatamente reconhecível, e em breve um enorme tesouro de belíssimas observações [*pulcherrimarum observationum thesaurus*] seria reunido, com grande benefício para o gênero humano. Ao ponto que eu não saberia se, depois do cultivo da virtude, poderia haver iniciativa mais piedosa e condizente com a caridade cristã. Não tenho dúvidas de que você e os ilustres estudiosos com quem convive contribuirão para esse projeto. Não se requer que cada um escreva tratados volumosos, como fizeram os dois grandes pesquisadores mencionados, mas apenas registrem tanto quanto for

²³² No presente contexto, a expressão grega *Οἱ ἔξω* (transliterada como *hoi exō*) significa “os de fora”, “os estrangeiros”, os estranhos a tal profissão, referindo-se àqueles que não pertencem a um determinado campo de conhecimento ou grupo especializado. Aqui, Leibniz está falando sobre medicina e reconhecendo que não é especialista nessa área. Quando ele diz “*Neque me ultra his studiis immisceo, quam possunt etiam οἱ ἔξω*”, ele está essencialmente afirmando: “Nem me envolvo nesses estudos mais do que podem (se envolver) também os de fora”. Ou seja, ele se coloca como um leigo na medicina, dizendo que não se aprofunda mais do que alguém que não é da área. Essa expressão tem um uso semelhante em textos clássicos e até na **Bíblia**, onde *οἱ ἔξω* pode se referir a “os de fora” de uma comunidade específica, como não iniciados em uma filosofia, religião ou ciência.

²³³ Segundo Echeverría, Bernardino Ramazzini (1685-1714), médico italiano que exerceu sua profissão em Modena e Pádua, seus escritos foram recompilados em **Opera**, Londres 1717. Johan M. Hoffmann (1653-1727) foi um médico e botânico alemão, professor em Altdorf, escreveu uma **Ideia da máquina humana anatômica-fisiológica**.

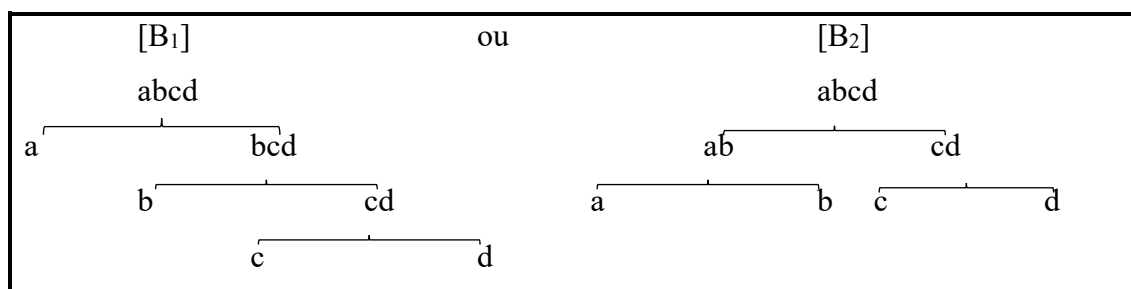
²³⁴ A palavra *tempus*, em latim, é plurissemântica; pode significar: Tempo, Instante; Hora do dia; Estação; Momento favorável; Tempo atual; além das *têmporas*, parte do crânio.

mais facilmente disponível e digno de nota. Que pequena coisa é possuir um barômetro, um termômetro e um anemômetro, lançar os olhos sobre eles de tempos em tempos, registrar as principais mudanças do ar e desses instrumentos, ou mesmo contar com a ajuda de outra pessoa diligente para fazer essas anotações – pois para registrar os dados não é necessário o mesmo engenho que para interpretá-los e aplicá-los. Além disso, é possível indagar sobre as colheitas e os animais daquele ano, mas sempre com o propósito principal de relacionar tudo isso aos efeitos sobre o corpo humano e ao uso da arte [*artisque usum*] [médica] – como você, de maneira louvável, tem feito. Saudações e votos de sucesso.

Hannover, 23 de abril de 1701

[“Observação sobre a dicotomia”, cf. nota do §II:

O raciocínio por dicotomia aplicado a um gênero de 4 espécies associadas só pode começar com uma divisão em duas 1x3, ou seja, como em [B₁] *a* e *bcd*, ou 2x2, ou seja, como em [B₂] *ab* e *cd*; ao que seguirá com 1x2 em [B₁], ou seja, *b* e *cd*, 1x1 em [B₂], ou seja, *a*, *b*, *c* e *d*, e neste caso não há mais divisão possível; em [B₁] ainda teremos a 1x1, e a divisão chega então ao seu fim. Esquemáticamente temos:



Divisão do gênero Supremo, ou primeiro (1), em subgêneros ou espécies.

Supremo (1)				abcd [B ₁] abcd [B ₂]			
Segundos (4)	abc		abd		acd		bcd [B ₁]
Terceiros (6)	ab	ac	ad		bc	bd	cd [B ₁] cd [B ₂]
(4)	a [B ₁]		b [B ₁]		c [B ₁]		d [B ₁]



Total 15	a [B ₂]		b [B ₂]		c [B ₂]		d [B ₂]

Espécies das coisas associadas mais baixas (6); até os últimos subgêneros do supremo (4) ou espécies desassociadas mais baixas (4). Nos dois exemplos que Leibniz deu de dicotomias, 8 casos ficaram de fora: [B₁] abc, abd, acd, ab, ac, ad, bc, bd e [B₂] abc, abd, acd, bcd, ac, ad, bc, bd.]

PRINCÍPIOS DE UM CÁLCULO RACIONAL²³⁵

[1688 1690?]

G. W. Leibniz

Trad. William de Siqueira Piauí²³⁶

*Axioma I. A contém B e B contém C, logo A contém C.*²³⁷

Modos primários da primeira figura que surgem imediatamente do axioma.

<i>Barbara:</i>	<i>B é C</i>	<i>A é B</i>	logo	<i>A é C</i>
<i>Celarent:</i>	<i>B é não-C</i>	<i>A é B</i>		<i>A é não-C</i>
<i>Darii:</i>	<i>B é C</i>	<i>QA é B</i>		<i>QA é C</i>
<i>Ferio:</i>	<i>B é não-C</i>	<i>QA é B</i>		<i>QA é não-C</i>

²³⁵ “**Principia calculi rationalis**”, nos valem da versão de Couturat (**Opuscles et fragments inédits de Leibniz**. Paris: Félix Alcan, 1903) p. 229-31, e cotejamos nossa tradução com as de Philip P. Wiener em **Leibniz Selections**. Charles Scribner’s Sons: Nova York, 1951) p. 26-7 e de Julián Velarde em **OFC** (G. W. Leibniz. **Obras filosóficas y científicas – Lengua universal, Característica y Lógica**, v. 5. Granada: Comares, 2013), p. 385-7. O livro de Couturat pode ser acessado em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68142b.texteImage#>. Segundo a tradução de Julián Velarde, à margem estava anotado: “Aqui se demonstra tudo, exceto o ponto (*lo poco?*) seguinte: os axiomas 3, 4 e 5, que estão em lugar das definições: da negação do verdadeiro e o falso; da consequência; e designam somente o uso que à frente assinalaremos sempre nestes termos. Aqui se demonstra os modos da primeira figura as regras das oposições. Com cuja ajuda (como já demonstramos em outro lugar [provavelmente referência ao **De arte combinatoria**] se demonstra logo as conversões e os modos das figuras restantes. Os axiomas do cálculo dos continentes e contidos se demonstram por meio dos axiomas da coincidência”. (p. 385). Este “à margem” coincidir com os textos que Couturat coloca entre chaves e Wiener chama de “Contraposition”. Segundo Philip P. Wiener, que data o texto como c. 1679 e interpreta o sinal ∞ , como de igualdade, ou seja $=$, cf. nota da p. 26: “Leibniz está aqui tentando reduzir formas tradicionais da silogística e inferência imediatas a algo como um cálculo algébrico. Ele já mostrou que ‘Todo A é B’ (A é B) pode ser representado por uma equação ‘ $A = AB$ ’ [ou seja, o mesmo que $A \infty AB$]; similarmente, ‘Não-A é B’ (A é não-B) é representado pela equação $A = \text{non-B}$. As formas particulares da proposição ‘Algum A é B’ e ‘Algum A é não-B’ são representadas como ‘QA é B’ e ‘QA é não-B’, e suas expressões, que são inequações, são derivadas a partir da negação das equações de suas contraditórias ‘Não-A é B’ e ‘Todo A é B’ respectivamente. Leibniz interpreta classes tanto intensionalmente quanto extensionalmente, de modo que se homem contém racionalidade, o homem está incluído na classe de seres racionais; mas a equação de homens com homens que são racionais assume um significado extensional. Para o lugar de Leibniz na história da lógica simbólica, C. I. Lewis, **Survey of Symbolic Logic** (Berkeley, 1918), pp. 5-18 e o Apêndice que contém uma tradução de ‘Two Fragments from Leibniz’ sobre o cálculo lógico”.

²³⁶ William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

²³⁷ Novamente segundo Julián Velarde: “Demonstração: $A \infty AB$, $B \infty BC$, logo $A \infty AC$. Pois em lugar de B na primeira premissa vai BC da segunda, e resultará $A \infty ABC$; e em lugar de Ab vai aqui A da primeira premissa, e resulta $A \infty AC$. Novamente: “Se L é verdadeiro, M é falso. Logo si M é não falso, isto é, verdadeiro, então L será não-verdadeiro, ou seja, falso. Se L é falso, M é verdadeiro. Logo si M é falso, então L é verdadeiro”. Novamente: “É mais uma definição ou o uso do signo *não*”. Novamente: “Demonstração: $B \infty BC$, logo QB não ∞ QB não-C. Pois se QB ∞ QB não-C, então, ao substituir B por BC, resultará QB ∞ QBC não-C, o qual é absurdo”.

Axioma 2. QB contém B , ou seja, QB é B .

Demonstração (*Demonstrandum*): pois $QB \in QBB$, isto é, QB contém B .

*Subalternação*²³⁸. B é C , QB é B (pelo Ax. 2); QB é C (está em *Darii*).

B é não- C , QB é B , QB é não- C (está em *Ferio*).

Modos secundários da primeira figura:

Barbari: B é C , A é B , logo QA é C

Demonstração (*Demonstratio*): pois (por *Barbara*) B é C , A é B , logo A é C . Mas, dado que A é C , então também QA é C , por subalternação.²³⁹

Celaro: B é não- C , A é B , logo QA é não- C .

Se demonstra por subalternação da mesma maneira que a partir de *Celarent*.

Axioma 3. O não duplicado se elimina. Não-não- A é A .²⁴⁰

Axioma 4. O não-verdadeiro é falso. (é, portanto, a definição do falso).

Corolário [1]. O não-falso é verdadeiro. Pois o não-falso é o não-não-verdadeiro, pelo Ax. 4. E o não-não-verdadeiro é verdadeiro, pelo Ax. 3.

Axioma 5. Se a conclusão é consequência das premissas e a conclusão é falsa, então alguma das premissas será falsa.

Axioma 6. Se B é C é [uma proposição] verdadeira, então QB é não- C é falsa.

Corolário [2]. Se QB é não- C é verdadeira, então B é C é falsa.

Pois, pelo Ax. 6, se B é C é verdadeira, então QC é não- C é falsa. Logo, pelo Ax. 5, se for falso que QB é não- C é falsa, então a premissa, neste caso em um só bloco (*hoc loco unica*), B é C é verdadeira é falsa. Isto é (pelo Ax. 4 e o Corolário [1]), se QB é não- C é verdadeira, então B é C é falsa.

Axioma 7. Se B é C é falsa, então QB é não- C será verdadeira.²⁴¹

²³⁸ Sobre a validade da subalternação cf. de Leibniz os **Novos ensaios** livro IV, todo o cap. II, cap. XVII, §4 e de Couturat **La logique de Leibniz**, p. 9-10. Sobre o que significam as figuras *Barbara*, *Celarent*, *Darii* e *Ferio*, cf. as notas iniciais que fizemos à “Sinopse da **Dissertação sobre a Arte Combinatória**”, texto que integra esse mesmo bloco de traduções do presente número.

²³⁹ Na versão de Philip P. Wiener, será seguida de uma ‘contraposição’, referente ao texto que Couturat mantém entre chaves: “Se L for verdadeiro, M é falso; portanto, se M não for falso, mas verdadeiro, L não será verdadeiro, mas falso. Se L for falso, M é verdadeiro; portanto, se M for falso, L é verdadeiro (*If L is true, M is false; therefore, if M is not false but true, L will not be true last false If L is false, M is true; therefore, if M is false, L is true*)”

²⁴⁰ Ao que seguirá a contraposição de Couturat e Wiener: “Ou isso pode ser usado como uma definição do signo da negação (*Or this may be used as a definition of the sign for negation.*)”

²⁴¹ A tradução de Philip P. Wiener, só vai até aqui (p. 28). A partir daqui a tradução de Julián Velarde continuará seguindo o texto de Couturat. Novamente: “ B não $\in BC$; logo $QB \in QB$ não- C . Esta sequência deve ser demonstrada a partir de nossa análise. Ou seja, se B não $\in BC$, então não- C é um termo verdadeiro. E ao colocar não- $C \in Q$, resultará $QB \in B$ não- $C \in QB$ é não- C ”.

Corolário [3]. Se QB é não- C é falsa, B é C será verdadeira.

Se demonstra pelo Ax. 7, do mesmo modo que o corolário precedente se demonstra pelo Ax. 6.

*Corolário [4] das complexões (complexionum)*²⁴². B é C e QB é não- C são contraditórias; ou seja, nem verdadeiras ambas (pelo Axioma 6 e o Corolário [2]), nem falsas ambas (pelo Ax. 7 e o Corolário [3]).

Outro Corolário [5] das complexões. B é não- A e QB é A são contraditórias. Se demonstra do mesmo modo que o precedente, substituindo no precedente C por não- A .

Corolário [6]. Se B é C é verdadeira, então B é não- C será falsa. Pois se B é não- C fosse verdadeira, também seria verdadeira QB é não- C , logo sendo verdadeira B é C , também seria verdadeira QB é não- C , contra o Axioma 7²⁴³

Corolário [7], Se B é não- A é verdadeira então, então B é A é falsa.

Demonstração: do mesmo modo que o precedente, colocando não- A no lugar de C .

Corolário [8] das complexões. B é C e B é não- C não podem ser simultaneamente verdadeiras. Assim ficam demonstrados todos os princípios para os modos das seguintes figuras²⁴⁴.

²⁴² No sentido de combinações, novamente, cf. a tradução que fizemos da “Sinopse da **Dissertação sobre a Arte Combinatória**” e o resto do texto.

²⁴³ Novamente: “De outra maneira: $B \in BC$. Logo $B \in B$ não- C é falsa. Pois, colocando em B não- C da [expressão] posterior BC em lugar de B , resultaria $B \in BC$ não- C , o que é absurdo.

²⁴⁴ Novamente: “Quando as consequências não saem bem, estamos diante de um problema, por exemplo, encontrar B e C tais que B é C e B é não é não- C sejam falsas simultaneamente. Sustento que isto acontece sempre que resolvido B e mesmo C em suas primitivas [até onde seja necessário, ou seja, em algo], e não todos os primitivos de C estão em B ; seja B , por exemplo, LMN e C seja NPQ então é falso que B será C , ou seja, que LMN contenha NPQ e também é falso que LMN contenha não- NPQ .

SOBRE A CARACTERÍSTICA LÓGICA²⁴⁵

G. W. Leibniz

Tradução William de Siqueira Piauí²⁴⁶

<Proposição a é b . Sujeito a . Predicado b . Termo a ou b .>

Proposição Verdadeira: a é b ou de é de

igualmente: ac é a ou def é de ou $de.f$ é $d.fe$

igualmente: b é a assumido que b é ac < ou b é a assumido que b é def e a é de .>

Esc[ólio]. Nota: a proposição a é a está contida na proposição ac é a , assumido que c seja tomado como não integrante (*adjecto*), como na álgebra quando alguma letra que multiplica significa (*significat*) a unidade.

Hipótese é uma proposição assumida de maneira arbitrária, como b é ac ou de é ac . Ou seja, quando presumimos [algo], não queremos prová-lo, mas apenas supor, e o que é esse [algo] assumido vamos demonstrar (*ostendere*) na sequência. Assim, pois, os teoremas são conclusões extraídas a partir dessas hipóteses feitas.

Proposição recíproca [é] como: b é a , se também a é b . Definição é uma hipótese recíproca, na qual o definido é um termo mais simples (*simplicior*), como é uma definição: a é o mesmo que de ou de é o mesmo que ghl . Quando digo que $é$ o mesmo quero dizer (*intelligo*) $é$ recíproca ou que [uma] pode ser substituída [por outra] em outro lugar. Nota[:] a expressão $é$ pode ser substituída pela expressão (*vox*) contém, como [em] a é a ou ac é a ²⁴⁷.

Do mesmo modo que em álgebra o problema (*res*) se dirigiria para a divisibilidade, como b é a , isto é, $\frac{b}{a}$ é inteiro (*integer*), ou b é divisível por a ou b é $a^{\text{nário}}$, como se b fosse 6 e a fosse 3, pois ac é a ou b é a ou 3,2 é $3^{\text{nário}}$ ou um número divisível por 3 ²⁴⁸.

²⁴⁵ “De característica logica”, nos valem da versão de Couturat (*Opusculs et fragments inédits de Leibniz*. Paris: Félix Alcan, 1903) p. 496, e cotejamos nossa tradução com a de Agustín Echeverría em *OFC* (G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas – Lengua universal, Característica y Lógica*, v. 5. Granada: Comares, 2013), p. 37-8. O livro de Couturat pode ser acessado em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68142b.texteImage#>.

²⁴⁶ William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

²⁴⁷ Ou seja, também como em a contém a ou ac contém a .

²⁴⁸ Dito de outro modo, a,c é a ou a,c contém a , como 2×3 contém 3, ou b , isto é, 6 é 2×3 , é a,c , daí que seja divisível por 2 e por 3.

A fim de que a Característica Lógica se constitua adequadamente (*probo*), ela deve ser concebida também como a partir do cálculo de maneira que possam ser demonstradas (*ostendi*) as subsunções [ou substituições] e as conversões, também os modos e as figuras. As consequências que não podem ser provadas (*probari*) mediante quaisquer silogismos nem mediante quaisquer outros artifícios lógicos (*logicis artibus*), os quais Jungius²⁴⁹ explicitou (*notavit*), devem ser conduzidas (*referendae*) à Característica Gramática.

²⁴⁹ Já citado outras vezes; Joachim Jungius, Jung ou Junge (1587-1657), filósofo, lógico, matemático, médico e naturalista alemão. Boa parte de suas obras se perderam durante um incêndio; seu texto mais famoso publicado ainda em vida e o qual Leibniz, que o considerava da mesma estatura de um Aristóteles, faz lembrar aqui é a **Logica Hamburgensis** (1638). Jungius também parece ter sido um exímio matemático, teria provado, por volta de 1639, que a curva catenária na verdade não era uma parábola; também escreveu uma **Isagoge phytosopia** (1679) e **Doxoscopia Physica Minores** (1662), que atestam sua importância para a botânica ou ciências naturais como um todo. Em 1622 teria fundado a primeira sociedade para o desenvolvimento das ciências naturais a *Societas ereunetica sive zetetica* (Sociedade para descoberta e investigação)

SOBRE OS CARACTERES E SOBRE A ARTE CARACTERÍSTICA²⁵⁰

G. W. Leibniz

Trad. William de Siqueira Piauí²⁵¹

Chamo de carácter a uma notação (*notam*)²⁵² visível que representa pensamentos (*cogitationes*).

A arte característica (*Ars characteristic*) é a arte de formar e ordenar caracteres, como se referindo a pensamentos ou que tenham entre si aquela relação (*relationem*) que têm entre si os pensamentos.

A expressão (*Expressio*) é o agregado de caracteres que representam a coisa que é expressa.

A lei das expressões (*Lex expressionum*) é a seguinte: assim como a ideia (*ideis*) da coisa a ser expressa é composta das ideias de outras coisas, [assim também] a expressão da coisa será composta dos caracteres daquelas outras coisas.

²⁵⁰ “De characteribus et de arte characteristic” cotejamos nossa tradução com a de Oscar M. Esquisabel em **OFC** (G. W. Leibniz. **Obras filosóficas y científicas – Lengua universal, Característica y Lógica**, v. 5. Granada: Comares, 2013), p. 359. O texto original está em **Philosophische Schriften Band Vier 4** 1677 - 1690 Teil A Gottfried Wilhelm Leibniz, p. 916; e pode ser encontrado em <https://leibniz.uni-goettingen.de/files/pdf/Leibniz-Edition-VI-4.pdf>.

²⁵¹ William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

²⁵² Como em uma notação da Álgebra ou Aritmética, vale lembrar o que Leibniz afirmou em outro lugar: “E na verdade esta admirável vantagem a oferece até aqui unicamente os signos empregados por aqueles que se dedicam a Aritmética e a Álgebra, em que todo o raciocínio consiste no uso de caracteres [ou de notação específica] e onde o erro é igual aos de cálculo”. (Apud PIAUÍ, 2019 [**Leibniz e a linguagem (I)**], op. cit., p. 173-4).

SOBRE A CARACTERÍSTICA OU O CÁLCULO²⁵³

G. W. Leibniz

Trad. William de Siqueira Piauí²⁵⁴

Toda característica consiste em uma formação de expressões e na passagem (*transitu*) de expressão para expressão. Uma expressão é simples ou composta, a qual é formada ou por oposição (*apositionem*) ou por coalizão. A oposição produz a fórmula. A coalizão produz o novo carácter. Mas para o cálculo não há necessidade da coalizão, mas é suficiente a aposição simples ou a fórmula, e por uma questão de brevidade assumindo caracteres arbitrários cujo significado (*significatio*) apenas [pouco] se conhece²⁵⁵. Embora para a perfeição da característica seja necessária a coalizão, para que as partes (*ingredientia*) sejam indicadas. Na oposição, ainda uma vez, intervém a ordem (quando se considera a razão *<ratio>*) e os signos (*signa*) desde os quais variamos a oposição.

A passagem (*Transitus*) de expressão para expressão significa que, posta uma expressão, outra pode ser posta. Se darão então fórmulas que implicam ou enunciam uma transição, e transições de uma enunciação a outra ou consequências. Donde, agora são dadas fórmulas que envolvem ou enunciam [uma] passagem; e a passagem de [uma] afirmação a [outra] afirmação, ou [a uma] consequência. A espécie mais simples de passagem é a substituição (*substitutio*), e a partir da substituição surge aquela substituição recíproca (*mutua*) ou equivalente (*aequipollentia*). Uma passagem geral consiste em que, se assumimos A e B, é possível dizer AB, a menos que, é claro, algumas regras especiais do cálculo o impeçam. [O que] está entre os postulados gerais. Há também enunciações gerais tais como [aquelas] relativas a *é* e *não*. Igualmente, a inversão de uma relação (*relationis*) como: $A^{be} \rightarrow B^{eb}$, logo $[B^{eb} \leftarrow^{256} A^{be}]$. Ou

²⁵³ “De characteribus et de arte characteristica [1688?]” cotejamos nossa tradução com a de Francisco León Florido em **OFC** (G. W. Leibniz. **Obras filosóficas y científicas – Lengua universal, Característica y Lógica**, v. 5. Granada: Comares, 2013), p. 361-2. O texto original está em **Philosophische Schriften Band 4** (Vierter) 1677 - 1690 Teil A Gottfried Wilhelm Leibniz, p. 917, e pode ser encontrado em <https://leibniz.uni-goettingen.de/files/pdf/Leibniz-Edition-VI-4.pdf>.

²⁵⁴ William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

²⁵⁵ É exatamente esse o caso e uso do termo *Rhombus* no texto **Sobre a característica verbal**, que também faz parte do bloco de traduções no presente número.

²⁵⁶ Apesar de muito diferente do caractere usado por ele, que, claro, nada tem a ver com implicação, aqui já está corrigido o provável erro que Couturat menciona na nota 1 da p. 327, com relação a Leibniz ter querido indicar devidamente o sentido da relação.

se A está relacionado (*habet*) de algum modo com B, então B está relacionado de um modo determinado anterior contrário com A.