

# Occursus

Revista de Filosofia

Fortaleza – Volume 1, Número 1, Jan./Jun. 2021

ISSN: 2526-3676

# Occursus

Revista de Filosofia

Volume 6 - Número 1 – Jul./Dez. 2021

ISSN: 2526-3676



Esta Revista não pode ser reproduzida  
total ou parcialmente sem autorização



*Solicita-se permuta*  
*We ask for exchange*  
*On demande échange*  
*Solicitamos en canje*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação**  
**Universidade Estadual do Ceará / Biblioteca Central do Centro de Humanidades**  
**Bibliotecária - Doris Day Eliano França - CRB-3/726**

Occursus- Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará.

Curso de Graduação em Filosofia. – v. 6, n.1 (2021) – Fortaleza:  
EDUECE, 2018. Semestral Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016). ISSN:  
2526-3676. 1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,  
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

# Occursus

Revista de Filosofia

Fortaleza - Volume 6 - Número 1 – Jan./Jun. 2021  
ISSN: 2526-3676

# Occursus

Revista de Filosofia

Volume 6 - Número 1 – Jan./Jun. 2021

ISSN: 2526-3676

**PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY**  
Curso de Graduação em Filosofia da UECE

## **CAPA**

*Triunfo da Morte* (1944), Félix Nussbaum

Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Triunfo\\_da\\_morte](https://pt.wikipedia.org/wiki/Triunfo_da_morte)

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**  
Carlos Wagner Benevides Gomes

## **CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US**

A/C.: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Editor-gerente)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP  
60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

E-mail: [occursus@uece.br](mailto:occursus@uece.br)



**Universidade Estadual do Ceará**

**Reitor**

Hidelbrando dos Santos Soares

**Vice-Reitor**

Dárcio Ítalo Teixeira

**Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa**

Nukácia Meyre Silva Araújo

**EdUECE**

Erasmus Miessa Ruiz (Diretor)

**Centro de Humanidades**

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

**Coordenação do Curso de Filosofia**

João Emiliano Fortaleza de Aquino (Coordenador)

# Occursus

Revista de Filosofia

Volume 6 - Número 1 – Jan./Jun. 2021

ISSN: 2526-3676

## EDITOR GERENTE

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)

## COMISSÃO EDITORIAL

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC – Ceará - Brasil)  
Davi Galhardo Oliveira Filho (UFMA – Maranhão - Brasil)  
Edivaldo Simão de Freitas (UFC – Ceará - Brasil)  
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC – Ceará - Brasil)  
Patrícia Silveira Penha (UFPI – Teresina - Brasil)  
Viviane Silveira Machado (UECE – Ceará - Brasil)

## CONSELHO EDITORIAL

Ada Beatriz Gallicchio Kroef (UFC - Ceará - Brasil)  
Bárbara Maria Lucchesi Ramacciotti (UMC - São Paulo - Brasil)  
Braulio Rojas Castro (UPLA - Valparaíso - Chile)  
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)  
Enéias Júnior Forlin (UNICAMP - São Paulo - Brasil)  
Ericka Marie Itokazu (UNIRIO - Rio de Janeiro - Brasil)  
Estenio Ericson Botelho de Azevedo (UECE - Ceará - Brasil)  
Gisele Soares Gallicchio (UNILAB - Ceará - Brasil)  
João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE - Ceará - Brasil)  
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC - Ceará - Brasil)  
Luiz Manoel Lopes (UFCA - Ceará - Brasil)  
Marly Carvalho Soares (UECE - Ceará - Brasil)

## SUMÁRIO

### **APRESENTAÇÃO**

8 Edivaldo Simão de Freitas

### **ARTIGOS**

#### **VOLTAIRE E A TOLERÂNCIA CIVIL**

13 Pedro Miguel Sousa Santos

#### **O MONISMO ABSOLUTO DE SPINOZA**

33 Viviane Silveira Machado

#### **CONTRIBUIÇÕES LUTERANAS PARA UMA (RE) LEITURA ACERCA DA CONSTITUIÇÃO DO ETHOS DO ROMANTISMO ALEMÃO**

52 Francisco Vale Lima

#### **REALISMO E CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE MAQUIAVEL**

63 José Willon Girard de Matos

#### **A DIALÉTICA DO COMEÇO NA LÓGICA DE HEGEL**

81 Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves / Eduardo Ferreira Chagas

#### **A CULTURA DO ALTO-CAPITALISMO COMO SONHO COLETIVO**

95 Pedro Henrique Magalhães Queiroz

#### **DO REALISMO AO NEOIMPRESSIONISMO: O ANARQUISMO NA ARTE FRANCESA**

106 Thays Alves Costa

#### **A (IN)VISIBILIDADE DA BELEZA NEGRA SOB UMA PERSPECTIVA ÉTICA E ESTÉTICA-FILOSÓFICA: QUANDO O CORPO SE TORNA POLITICO**

122 Amanda Aparecida Salomão Lopes de Souza / Edivaldo Simão de Freitas

#### **EDUCAÇÃO MORAL E POESIA NO SÉCULO XVIII BRITÂNICO**

134 Mariana Dias Pinheiro Santos

#### **OS COMBATES DO JOVEM ALBERT CAMUS: A CONSTRUÇÃO DAS LUTAS POR DIREITOS HUMANOS, CIDADANIA E ACESSO À EDUCAÇÃO**

152 André Luiz Pereira Spinieli

#### **O ENSINO SOFISTA**

- 164 Thatiane Santos Meneses  
**ASPECTOS DA RELIGIÃO NATURAL EM LUDWIG FEUERBACH**
- 178 Rosângela Fonteles Arcanjo  
**A IMAGEM CINEMATOGRAFICA NO ENSINO DE FILOSOFIA**
- 193 Francisco Fabrício da Cunha Alves  
**ALGUMAS DEMARCAÇÕES DO DEBATE MARX-BAUER SOBRE  
“CRÍTICA” E “CRISE”**
- 204 Amanda Regnel  
**AS LIÇÕES POLÍTICAS DE SÊNECA E DE MAQUIAVEL:  
CLEMÊNCIA OU CRUELDADE COMO A MELHOR ESTRATÉGIA PARA  
PERPETUAÇÃO NO PODER**
- 232 Bruno Alonso  
**LOLICONS E O DESAFIO DOS LIMITES ÉTICOS DA FICÇÃO**
- 247 Paulo Eduardo Paiva Ferreira  
**A QUESTÃO DA TEMPORALIDADE E O PERCURSO DE ESPINOSA: DOS  
PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA E PENSAMENTOS METAFÍSICOS  
À CARTA SOBRE O INFINITO**
- 267 Luiz Fernando Fontoura Lira  
**MICHEL FOUCAULT: O DISCURSO POLÍTICO-JUDICIAL E A DISCIPLINA  
NO SÉCULO XVIII**
- 281 Marco Antonio Correa Bezerra  
**O AMOR NOS CANTOS II E V DO *INFERNO* DE DANTE:  
UMA ANÁLISE DOS CONCEITOS A PARTIR DE AGOSTINHO**
- 295 Arthur Henrique Soares dos Santos  
**CIÊNCIA DA LÓGICA: UM MÉTODO PARA EXPOSIÇÃO DA VERDADE**
- 313 Rosmane Gabriele V. A. de Albuquerque  
**O PENSAMENTO CALCULADOR E A RACIONALIZAÇÃO DA  
EXISTÊNCIA: UM DIÁLOGO ENTRE MARTIN HEIDEGGER E FIÓDOR  
DOSTOIÉVSKI**
- 337 Francisco Wiederwild da Silva / Katieli Pereira  
**NOTAS SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA EM NIETZSCHE**
- 357 Luciano Brandão Marques / Tedson Mayckell Braga Teixeira

## **ENSAIOS**

### **O GIRO PRAGMÁTICO DA LINGUAGEM ENQUANTO EPISTEMOLOGIA HERMENÊUTICA**

368

Roberto Freitas dos Santos

### **A PANDEMIA E O CAPITALISMO INSERIDO NO DIGITAL**

375

Brayan Arantes

### **NORMAS DE PUBLICAÇÃO**

383

A Comissão Editorial

## APRESENTAÇÃO

Malgrado a atual situação global pandêmica, conseguimos, com certa alegria e satisfação, trazer ao público mais uma edição da **Occursus – Revista de Filosofia**, vinculada ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Neste novo número, como de práxis acadêmica, apresentam-se o esforço coletivo dos diversos colaboradores (editores, pareceristas, autores e leitores) para expor as discussões filosóficas e as pesquisas acadêmicas vigentes no Brasil. Dessa forma, havendo superado os percalços constantes, disponibilizamos aqui o volume 6, número 1 relativo ao primeiro semestre de 2021, em que, a temática ilustrativa da capa (*Triunfo da Morte*, 1944), optamos pela pintura de Nussbaum, um artista para quem o terror do Holocausto era tema de suas mais angustiantes pinturas, e como tal, quiséramos ilustrar o momento atual vivenciado por todos nós.

O primeiro texto de autoria de **Pedro Miguel Sousa Santos** inaugura nossa coletânea de artigos. Sua pesquisa busca analisar os fundamentos da Tolerância, tendo como suporte elementar o *Tratado sobre a tolerância* de Voltaire, em que o filósofo discute e avalia a ordem conceitual na Modernidade. Portanto o artigo de Santos (2021) se guia pela seguinte problemática: como se deu e com qual originalidade filosófica Voltaire lançou mão da ideia de Tolerância civil?

No segundo artigo, de **Viviane Silveira Machado**, encontraremos a temática acerca da análise do Monismo absoluto. E como tal, sua discussão girará em torno das partes I e II da *Ética*, e o capítulo XV do *Tratado Teológico-Político*, ambas obras de Spinoza. Pontos importantes discutidos no artigo: (i) Deus, admitindo-o como (ii) Substância de infinitos atributos e única, e a partir dessas ideias, o conceito de (iii) Monismo.

Em seguida, **Francisco Vale Lima** propõe, em seu texto, analisar o ethos do período Romântico alemão. Sua linha de raciocínio se guia na leitura de Kant e Fichte, em que ambos discutem uma série de ideias precursoras sobre o tema, só posteriormente interpretados como tal. Para Lima (2021), para se entender o cerne do movimento romântico, devemos nos direcionar no que ele chama de tríade: (i) linguagem, (ii) sentido e (iii) interpretação, que evidenciam o ethos fundamental do romantismo, e para tanto busca-o em Paulo e Lutero.

No quarto artigo, **José Willon Girard de Matos** busca explicitar o pensamento político de Maquiavel. O autor buscar trazer uma visão propedêutica sobre o olhar da filosofia política, trazendo uma revisão de literatura acerca de duas obras do filósofo “O Príncipe” e “Discorsi”, em que são discutidos os seguintes pontos: (i) Realismo político, (ii) Virtú e Fortuna, e (iii) Absolutismo ou República.

O seguinte texto, de **Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves** e **Eduardo Ferreira Chagas**, traz uma exposição acerca da lógica hegeliana a partir do sistema de mediações imanentes ao ser. Para tanto, Os autores assumem a seguinte assertiva como ponto de partida: o indeterminado existe apenas como operação lógico-abstrata ou representação fixada no pensar, sem qualquer pressuposto ou arbitrariedade deletéria. Daí dizer-se que o estatuto necessário deve apresentar um caráter lógico-ontológico.

O sexto artigo sob o título: *A cultura do alto-capitalismo como sonho coletivo* de **Pedro Henrique Magalhães Queiroz**, temos como temática a relação entre economia e cultura, em que o autor explicita o conceito de fetiche de mercadoria (Marx) como origem dessa relação, e para tanto, utiliza-se da interpretação dos sonhos como maneira de pensá-la. Um dos pontos chave no trabalho é sua tentativa de diálogo com a psicanálise freudiana.

Conseqüentemente, **Thays Alves Costa** apresenta um estudo sobre a relação entre arte francesa e o anarquismo, propondo uma discussão acerca do posicionamento político-libertário e a favor da classe trabalhadora, em que ela enfatiza os movimentos Realismo e Neoimpressionismo. Seu artigo pretende estabelecer ponderações que possam servir como ponto chave acerca da condição atual da classe contra-burguesa, denunciando as perturbações causadas pelo capitalismo.

O oitavo artigo, de **Amanda Aparecida Salomão Lopes de Souza** e **Edivaldo Simão de Freitas**, problematiza a percepção do indivíduo negro sobre sua relação com o corpo, em principal destaque para as mulheres negras e sua forma de se relacionar consigo mesmas. O artigo trata das seguintes temáticas: (i) beleza da mulher negra, (ii) a estética do cabelo afro-brasileiro, (iii) empoderamento negro e (iv) feminismo: ponto de partida à crítica do corpo como expressão política e emancipatória.

Dando continuidade, **Mariana Dias Pinheiro Santos** nos apresenta um texto que discute a educação moral e polidez a partir da poesia britânica do século XVIII. Sua proposta se guia assim: (i) reconstruir o contexto que discute a distinção entre civilização e barbárie, (ii) destacar a importância dos escritores Milton, Shakespeare e Spencer para poesia setecentista, e (iii) apresentar os ideais tratados acerca da poesia britânica por importantes filósofos.

O décimo artigo, *Os combates do jovem Albert Camus: a construção das lutas por direitos humanos, cidadania e acesso à educação*, de **André Luiz Pereira Spinieli**, tem como objetivo analisar os combates travados na juventude camuseana com o intuito de garantir aos muçulmanos o direito à educação, como via de superação do absurdo. Tópicos como: (i) educação, (ii) absurdo (iii) revolta e (iv) direitos humanos são analisados como pontos chave da pesquisa.

O décimo primeiro artigo, de **Thatiane Santos Meneses**, centra-se na pesquisa sobre a metodologia empregada pelos sofistas durante o período clássico, na Antiga Grécia, especialmente Atenas. O estudo faz-se relevante por trazer uma perspectiva acerca do ensino sofístico, tendo como tema central a compreensão dessa prática discursiva como metodologia à retórica, evolução social e política ateniense.

Adiante, o artigo de **Rosângela Fonteles Arcanjo** parte do pensamento de Ludwig Feuerbach como pressuposto temático à sua pesquisa. A autora aborda a necessidade de se pensar a religião e a relação homem e natureza, dessa relação é possível evidenciar os aspectos positivos e reconhecer a sua importância para existência dos seres, o que implica numa necessidade de superação das religiões e superstições.

*A imagem cinematográfica no ensino de filosofia* é o décimo terceiro artigo, de autoria de **Francisco Fabrício da Cunha Alves**. Sua proposta é buscar determinar a utilização da imagem cinematográfica como recurso para o ensino escolar, ademais o autor destaca o uso das imagens visuais como metodologia para construção do saber filosófico e meio didático de ensino básico da filosofia em sala.

Em seguida, **Amanda Regnel** apresenta uma pesquisa, a partir de uma recuperação histórico-política, sobre o debate Marx-Bauer ao redor do duplo conceito

crítica-crise, durante o período de 1841 a 1844. Segundo a pesquisadora: (i) o conceito de crítica em Bauer associa-se com a crise enquanto compreensão e derrubada de todo o existente que subjaz no pensamento, em uma recusa consciente do voto à prática, enquanto (ii) em Marx a crítica é enunciada como atitude do homem existente e limitado cujo intuito não é somente criticar e sim levar à crise real.

Posteriormente, no décimo quinto artigo, **Bruno Alonso** apresenta uma pesquisa a respeito da fundamentação política de um governante, que como tal, traz profunda desconfiança em relação à crença. Portanto, sua análise traz explicitações em que a compreensão dos aspectos essenciais à natureza humana e sua complexidade envolvem as relações políticas e a obstinação compartilhada, partindo de uma discussão entre os filósofos Sêneca e Maquiavel, em que ambos traçam um caminho factível para o governante se perpetuar no poder.

No décimo sexto artigo, **Paulo Eduardo Paiva Ferreira** elabora uma reflexão a respeito da presença dos limites da ficção, partindo do exemplo do gênero denominado “lolicons”. Seu objetivo é contestar, sob o ponto de vista moral e ético, o porquê das ficções, que envolvem assassinatos, são aceitas, ao passo que outras obras, que tratam do abuso sexual, não são.

Por conseguinte, **Luiz Fernando Fontora Lira** discorre sobre a questão da temporalidade discutida por Espinosa como base crítica a uma conceituação cartesiana dos conceitos de tempo e duração. Os textos fundamentais para sua pesquisa são: (i) Princípios da filosofia cartesiana, (ii) Pensamentos metafísicos e (iii) Carta sobre o infinito.

Outro texto seguinte, da atual edição, trata da compreensão sobre a forma do discurso político-judicial e a disciplina, as quais se entrelaçam ao efeito econômico durante o século XVIII. O objetivo de **Marco Antonio Correa Bezerra** no artigo é apresentar como o poder pode ser pensado enquanto estratégia para suscitar o modelo político-judicial não em forma repressora, mas como produtor dos dispositivos de controle.

No décimo nono artigo, **Arthur Henrique Soares dos Santos** apresenta sua pesquisa acerca dos dois tipos de afeições apontados nos cantos II e V do *Inferno* de

Dante. Sua base para diferenciá-las será a filosofia de Santo Agostinho. A distinção trará aspectos acerca do amor luxurioso e amor de Beatriz. Os textos fundamentais da pesquisa, além dos próprios cantos, são os escritos *A cidade de Deus* e as *Confissões*.

Outro trabalho seguinte, *Ciência da lógica: um método para exposição da verdade*, de autoria de **Rosmane Gabriele V. A. de Albuquerque**, fecha o conjunto de artigos com uma pesquisa que trata da metodologia hegeliana sobre a exposição da verdade do conteúdo filosófico, em que o filósofo alemão considera, como equívoco, a distinção entre método e conteúdo.

Em seguida, o trabalho de **Francisco Wiederwild da Silva e Katieli Pereira** traz um diálogo entre Doistoiévki e Heidegger. A proposta central é afirmar que, nesses pensadores, a racionalização se sustenta como um perigo para emancipação humana. Os tópicos chaves da pesquisa: (i) pensamento calculador, (ii) esquecimento do ser, (iii) progresso científico e (iv) racionalização.

Fechando o conjunto de artigos, **Luciano Brandão Marques e Tedson Mayckell Braga Teixeira** nos apresenta uma pesquisa sobre conceito de natureza em Nietzsche. O objetivo do trabalho se guia em dois pontos: (i) buscar no dado antropomórfico um caminho para a compreensão de natureza, e (ii) natureza como a própria *physis*.

E por fim, encerra-se a edição com dois ensaios, de **Roberto Freitas dos Santos** e **Brayan Arantes**, respectivamente: (i) *O giro pragmático da linguagem enquanto epistemologia hermenêutica*, que traz uma reflexão sobre o fenômeno linguístico-pragmático da linguagem enquanto problema interpretativo na comunicação do ser humano; e (ii) *A pandemia e o capitalismo inserido no digital*, trabalho este com propósito de tecer apontamentos sobre a influência digital (e capital) em período pandêmico.

Edivaldo Simão de Freitas

**Comissão Editorial**

## VOLTAIRE E A TOLERÂNCIA CIVIL

Pedro Miguel Sousa Santos\*

**Resumo:** De todos os combates que Voltaire assumiu pelo seu *écraser l'Infâme*, o apelo em favor da Tolerância é, seguramente, aquele que mais firmou os contornos de seu pensamento político. No contexto crítico do século XVIII, Voltaire faz chegar aos homens o *Tratado sobre a tolerância* pelo qual busca assumir o caráter prático de transformar uma petição de princípio nas bases seguras de uma tolerância civil universal. Como se deu e com qual originalidade filosófica o autor lançou mão do conceito de tolerância civil? Queremos, pois, nesse artigo analisar os fundamentos da Tolerância e o *Tratado* como instrumento de divulgação das ideias voltairianas com o propósito de influenciar a opinião pública; problematizar a comunicação exemplar da História e, por fim, avaliar a relação essencial entre lei natural e religião como subjacentes desse conceito. Nessa direção, a obra de Voltaire em destaque traçará a ordem argumentativa e a originalidade com que na Modernidade abordou o conceito de tolerância civil.

**Palavras-chave:** Voltaire. Filosofia. Política. Tolerância

**Abstract:** Of all the battles that Voltaire took on for his *écraser l'Infâme*, the appeal in favor of Tolerance is, surely, the one who most firmly shaped the contours of his political thinking. In the critical context of the 18th century, Voltaire brings to men the Treaty on Tolerance by which he seeks to assume the practical character of transforming a petition in principle into the secure bases of universal civil tolerance. How did it happen and with what philosophical originality did the author resort to the concept of civil tolerance? Therefore, in this article, we want to analyze the fundamentals of Tolerance and the Treaty as an instrument to disseminate Voltaire's ideas with the purpose of influencing public opinion; problematize the exemplary communication of History and, finally, evaluate the essential relationship between natural law and religion as underlying this concept. In this Direction, Voltaire's work in focus will trace the argumentative order and the originality with which Modernity approached the concept of civil tolerance.

**Keywords:** Voltaire. Philosophy. Policy. Tolerance

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2013) e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2010). Atua como Professor de Filosofia para o Ensino Médio na Secretaria de Educação do Estado da Bahia. Atuou como Professor Substituto na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB/ CCS e na Universidade do Estado da Bahia - UNEB/ Campus IV . No Ensino Médio, lecionou a disciplina de Filosofia no Colégio Arquidiocesano de Aracaju. Está vinculado como Pesquisador do Grupo de Pesquisa Poética Pragmática: Para uma Elaboração Filosófica Contemporânea da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e no Grupo de Pesquisas em Estudos para a Diversidade (IFBA). Desenvolve pesquisa em Filosofia, com ênfase em Filosofia Moderna, principalmente, nos seguintes temas: Voltaire, a crítica a Teologia da História, Tolerância, História, Iluminismo, Moral. E-mail: montironi\_1@hotmail.com

## 1. Introdução

Os representantes da Filosofia no século XVIII, segundo Cassirer (1994), tanto na Inglaterra quanto na França, realizaram uma quebra do molde obsoleto do conhecimento filosófico, rompendo com o “espírito de sistema” que mais significa obstáculo e freio para a razão filosófica que o contrário. A eles se associa Voltaire dirigindo sua crítica ao mesmo *esprit de système* que tende a isolar-se nos limites de um edifício doutrinal definitivo e particular. Mas não se perde de vista o “espírito sistemático” que é exigido da Filosofia ou de qualquer outro conhecimento, pois torna a discussão mais fluida e especulativa, sem apego a conhecimentos predeterminados ou com finalidade em si mesmos.

A recusa ao sistema faz de Voltaire um pensador cujas obras, de diversos gêneros e servindo à diversas finalidades, não deixam de ser pensadas sem se tomar por base o critério matemático da razão que passa em revista os séculos precedentes, as culturas e os povos, na intenção de favorecer a “emulação” no conhecimento e na técnica, contribuindo, assim, para a autonomia do homem, que, tendo-se desvencilhado das tutelas da religião por sua autonomia, se afastará do fanatismo, conseqüentemente. A razão gera uma crítica propositiva e, assim, a finalidade da crítica não está em si mesma, mas na reviravolta que gera nos sentimentos dos homens.

Neste contexto de crítica, Voltaire traz à luz, em 1763, o *Tratado sobre a tolerância a propósito da morte de Jean Calas*. Trata-se de uma primeira reflexão no contexto de Ilustração, de um negativo, ou seja, da intolerância em meio à tão propalada razão esclarecida. Um desafio ou um entrave à reflexão filosófica no século XVIII? Para Voltaire, influenciado por Bayle e Locke<sup>1</sup>, o papel reflexivo de um tratado mais significa um desafio, que se pautará em lançar os alicerces surgidos numa petição de princípio, motivado por um erro judiciário e sendo levado a assumir uma dimensão maior, ou seja, a lançar bases da tolerância enquanto princípio universal.

A proposta filosófica sugerida por Voltaire não é encontrada em sua totalidade no *Tratado sobre a tolerância*, mas também em outros escritos seus, anteriores ou

---

<sup>1</sup> Segundo Mason (2000, p.7) é de domínio público que John Locke e Pierre Bayle foram os precursores de Voltaire no campo da tolerância, na *Lettre sur la tolérance* e no *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “contrains-les d’entrer”*, respectivamente. Mesmo que Voltaire explicitamente não analise cada uma dessas obras mostrando ter sido influenciado, ainda assim, destaca-se que a temática da tolerância já vinha sendo construída pelos seus predecessores.

posteriores a este. Cabe ao pesquisador o cuidadoso trabalho de extrair de um roteiro de teatro, como *Les guébres*, ou das poesias épicas da *Henriade*, os elementos que também contribuem na construção da tolerância como seu conceito filosófico de maior destaque.

Quanto à obra em voga, o *Tratado*, um caso particular o motiva, a saber: o *affaire Calas*, que, por um lado, marcaria para sempre a história particular de Voltaire e da família Calas e, por outro lado, assinalaria uma reflexão que, de uma vez por todas, é lembrada na França atrelando o filósofo e a sua divisa do *écrasez l'infame* à sua luta contra a intolerância. Contextualizando, o relato é de uma tradicional família protestante de Toulouse, cujo chefe é o sexagenário Jean Calas, que mantém na rua *des Filatieres* um comércio de tecidos, na parte térrea de sua residência. Casado com Anne-Rose com quem tivera seis filhos, o seu sustento advém da modesta renda das vendas de tecidos.

Nada incomum a qualquer outra família, mas dois fatos chamam a atenção. O primeiro deles trata de Louis Calas, o mais novo filho do casal, à época com vinte e cinco anos. Fortemente influenciado pela convivência com católicos, a exemplo da empregada católica Jeanne Viguière, também ele se convertera ao catolicismo. O seu pai, cumprindo a legislação, pagaria ao filho caçula uma pensão por toda a vida por conta de sua conversão à “verdadeira religião”.

O segundo fato poderia ter uma conotação normal caso não fosse a forma incendiária da recepção dos fanáticos. Um jantar em família foi realizado talvez por estar recebendo Gaubert Lavaisse, filho de um importante advogado de Toulouse. Tudo transcorria normalmente, nada de atípico, e, de forma costumeira, Marc-Antoine se levantara ao fim das refeições para dar uma volta pela cidade. Nesse momento, a rotina e o hábito dos Calas se desfez: Gaubert Lavaisse se despede e, quando se dirige ao térreo para sair da casa, encontra Marc-Antoine enforcado na loja. Daí em diante, inicia-se o drama dos Calas pela morte repentina de seu filho e, pior do que isto, pela infelicidade de cair, a partir desse momento, em mãos fanáticas que não demoram em acusá-los de “complô calvinista” para impedir a conversão do seu primogênito.

Jean Calas e sua família são entregues à justiça e recaem sobre eles as coerções da legislação antiprotestante. O desfecho fora a condenação sumária de Jean Calas à morte pelo suplício da roda e para sua família a dispersão por toda a França. No segundo capítulo do *Tratado*, Voltaire aponta os causadores de todo esse drama: a

confraria dos “penitentes brancos”<sup>2</sup>. E, generalizando todas as confrarias fanáticas, o filósofo conclui: “parecem instituídas pelo zelo que, no Languedoc, anima os católicos contra aqueles a quem chamamos de *huguenotes*” (VOLTAIRE, 2000, p.15).

## 2. As bases da tolerância

De 1761 a 1763, há uma grande reviravolta no modo de julgar de Voltaire, pois, ao assumir o caso, ele está repleto de ira, indignação e, sobretudo, inflamado por uma determinação em pôr fim aos alinhamentos fanáticos de uma religião que, além de ser coercitiva, exercia um papel ainda pior na política das relações. Depois do infortúnio de uma família, o filósofo crê estar diante de um século de barbárie que, mesmo sendo uma afirmação circunstancial, ainda assim, para o momento, a justiça foi abatida pelos constantes desmandos do fanatismo. Um país que se julgava o mais esclarecido da Europa se desqualificava com um julgamento corrupto realizado pelo tribunal de Toulouse.

A motivação de Voltaire é suscitar a reflexão a partir do exemplo Calas, mas o que se está em jogo são pessoas que continuam morrendo por conta de um ódio fanático. Então, o filósofo entra na polêmica com a clara intenção de reabilitar a família e mostrar o quanto é inadmissível a atitude fanatizada em um tempo no qual a “Filosofia fez tantos progressos”.

A sociedade no século XVIII, como aponta Voltaire, caminha na tênue linha entre o fanatismo e a tolerância. A tolerância está nesta linha assumindo o risco de impor-se no frágil espaço das consciências individuais. O fanatismo, ao seu turno, está sempre munido, pronto para destruir a Filosofia, que, segundo Voltaire, “tem duas filhas que aquele [o fanatismo] desejaria aniquilar, como Calas: a verdade e a tolerância, enquanto a filosofia não deseja senão desarmar as filhas do fanatismo: a mentira e a perseguição (VOLTAIRE, 1958, p.370).

Associada ao fanatismo está ainda a superstição que Voltaire analisa como sendo face da mesma moeda, ou seja, “o fanatismo é para a superstição o que o delírio é para a

---

<sup>2</sup> “Os penitentes brancos representam o símbolo do fanatismo toulousano e, ao meditar o papel das confrarias, Voltaire naturalmente remonta ao tempo da Liga e das guerras de religião. Eis, ponderadamente, a primeira época histórica sobre a qual se apoiará sua argumentação” (GRANDEROUTE, Robert. *L'affaire Calas, les mémoires voltariens et Le “Traité sur la tolérance”*. In: *Etudes sur Le Traité sur la tolérance de Voltaire*, 2000, p.59 ).

febre, o que a raiva é para a cólera” (VOLTAIRE, 2008, p.258). Esse mal patológico é epidêmico, pois sempre atinge os homens em sua fé pueril, na necessidade de intermediários, de tutela na busca da verdade. Assim, sob qualquer liderança e motivado por qualquer engodo, tornam-se fáceis instrumentos a serviço da intolerância porque os homens tornam-se supersticiosos e servís.

Montesquieu, como prenunciador no século XVIII dessa discussão, já analisara a atração dos homens pela superstição e sempre representou uma barreira à tolerância.

A superstição é um mal que é necessário combater. Em Montesquieu, todo o mal no campo religioso começa com a superstição. Ela domina os crentes por causa de suas flutuações entre o medo e a esperança, marcas da inconstância e da contingência. Como ela ensina o desprezo à razão, o crente cai na ignorância (SANTOS, 2006, p.106-7).

A doença fanática, se não extrapolasse os limites do foro íntimo de cada um, talvez fosse admissível, mas há um arcabouço que, do mesmo modo como se arquetam as mentes ao esclarecimento, também se instrui ao exclusivismo do conteúdo religioso e sectário, que trabalha no convencimento de que “fora da religião não há salvação”; alimentando, assim, a loucura, os assassínios e as perseguições que excedem os limites naturais invadindo a vida e ação dos homens. O remédio contra este “mal epidêmico” é o espírito filosófico que suaviza costumes e previne o mal da intolerância porque a dissuasão provocada pelo fanatismo faz com que os seus adeptos ponham acima das leis de Estado as suas crenças.

Mesmo tentando distanciar ao máximo da vida social os dísticos fanatismo e ateísmo, por conta das suas consequências nefastas ao convívio, ainda assim, o filósofo francês prefere o ateísmo ao fanatismo, porquanto “o fanatismo é decerto mil vezes mais funesto, porque o ateísmo não inspira, como ele, paixões sanguinárias; o ateísmo não se opõe aos crimes, mas o fanatismo leva a cometê-los” (VOLTAIRE, 2008, p.283).

Qual é a base voltairiana, ao analisar a inspiração fanatizada que perpassa entre os séculos XVI a XVIII, tendo como suas principais vítimas os protestantes? Sem sombra dúvidas é a História que ele toma como aliada nessa empreitada porque o filósofo-historiador busca desvendar as bases e os fundamentos da intolerância nas culturas e nas religiões como, por exemplo, os judeus, os romanos, os orientais etc. E a

conclusão a que sempre se chegou é que há um maior apelo à tolerância do que a seu contrário.

Ao analisar a História, Voltaire torna seu discurso empírico, fundado na objetividade. A investigação na qual o filósofo se engaja, segundo Bokobza-Kahan (2002, p. 108), parte de um duplo movimento espacial e cronológico: indo ao século da Reforma e à Antiguidade viajando em cada espaço de “nossa pequena esfera” até lugares distantes do Oriente. Esta extensão da perspectiva histórica é como que uma validação científica da persuasão.

Indo ao contexto do *Edito de Nantes* (1598), Voltaire percebe o bem que faria a França viver no respeito às diferenças, pacificamente, sem as rivalidades político-religiosas entre católicos e protestantes. Mas, tão logo Luís XIV ascende ao trono, depara-se com uma França toda católica e não lhe resta outra coisa senão se aliar ao poder eclesiástico, revogando o Edito em 1685. Essa decisão foi aprovada pela maioria católica e reprovada pelos protestantes, que já previam as suas consequências. Seguiram-se atos de conversão em massa apoiadas pelas *dragonnades* (CRONK, 2010, p.224), que, utilizava todo tipo de tortura para cumprir a determinação real. E todo culto da Religião Reformada foi suprimido sob fortes penas aos que descumprissem a legislação antiprotestante.

O clima de guerra de religião na França se tornou intenso. A todo levante huguenote, as contenções eram mais fortes. Desde a cassação dos direitos civis até a destruição de templos e escolas e aos recalcitrantes “infiéis”, sobravam-lhes as punições nas galeras como criminosos de lesa-majestade.

Neste alinhamento de interesses entre a Igreja e o rei, as leis possuíam um caráter *perpétuelle et irrévocable*. Com a morte de Luís XIV em 1715 e a regência do duque de Orléans, o panorama piorava: a França deparava-se com uma forte recessão econômica. O peso da legislação significava prejuízo e bloqueio à economia. Era, contudo, necessário negociar, comprar e vender, e as leis não davam aos protestantes essas garantias. Era insustentável a situação francesa: ou se romperiam as barreiras ou a França estava fadada ao atraso e à estagnação. As consequências já eram vistas no esvaziamento demográfico e econômico e no forte êxodo protestante para a Inglaterra e províncias Unidas.

O “caso Calas” já não representa a simples resolução de um caso jurídico, mas assume uma problemática maior: toca a vida dos homens, seus negócios, sua liberdade, fazendo-se necessária a formação do homem e de sua ação de modo integrado. Ao assumir o caso jurídico, com todas as suas consequências e com a finalidade da retratação, Voltaire tem como fim subjacente influenciar o modo de julgar, a opinião, para que do sentimento indignado se superasse a legislação antiprotestante.

A França, atrasada na política e na economia, estava aquém, por exemplo, da Inglaterra, que já possuía uma opinião saudável com relação ao convívio com o diferente; desse modo, o *Tratado* reforça o apelo de Voltaire ao aspecto prático da vida, ou seja, só o bom senso e a razão são capazes de “lenta mais infalivelmente” esclarecer as consciências.

É urgente para Voltaire a necessidade de se pensar o momento presente. E a demanda do seu tempo era garantir a tolerância para com os protestantes mais do que se pensar em igualdades de direitos. Este fato começa a ser perseguido no século XVIII, mas só incorporado às garantias nos séculos posteriores. O pensador iluminista, antes de tudo, visa influenciar o modo francês de avaliar lançando mão de todas as “armas” a seu alcance. Isso nas palavras de René Pomeau, na Introdução ao *Tratado*, vem confirmar esta intenção: “a obra de Voltaire parte de uma estratégia destinada a mobilizar a opinião pública” (POMEAU, 2000, p. XXII).

A opinião pública será, para dom Quixote dos infelizes<sup>3</sup>, um conceito caro, pois sua filosofia é pensada para instigar a própria realidade, facilitando uma discussão rápida e simples que surta efeitos imediatos. Conforme Binoche (2010, p. 31), a discussão proposta por Voltaire à sua época cai na opinião pública e sofre um processo de estabilização. Do simples efeito de opinar sobre algo a partir da racionalidade, ela expressa a correção recíproca de julgamentos individuais propagados num espaço dito público. Seus escritos, principalmente, no caso específico dos Calas, são pensados para ação prática e imediata. O “escrever para agir”, como afirma Voltaire, parte da consciência de que o escritor deve munir-se do poder das palavras para resistir à posse das consciências.

---

<sup>3</sup> Carta a Richelieu, 18 de Setembro de 1769.

Buscando dialogar com seu público, Voltaire faz várias pontes com a História, a Teologia, a exegese bíblica, as Ciências. Suas palavras se endereçam em um momento aos magistrados parisienses, noutra à burguesia esclarecida, com a finalidade de sempre mais atingir as mentes e suscitar nelas a saudável opinião. Escrevendo a tantos receptores, durante os vinte e cinco capítulos, fora um apêndice, o filósofo busca esgotar em cada uma dessas áreas o apelo à tolerância. Busca a originalidade na pesquisa, nos dados históricos constatados, na invenção de narradores, diálogos, a fim de promover mudança no próprio meio e difundir um apelo à posteridade.

Assim, a posição filosófica do *Tratado sobre a tolerância* em primeiro plano pode ser analisada como crítica destinada aos defensores da intolerância num contexto em que os partidários do dogmatismo impunham a “verdade revelada” à força, acreditando serem eles representantes credenciados do próprio Deus. Voltaire incide sua posição contrária ao privilégio da Igreja católica e de seu particularismo doutrinal, que se sobrepunha ao poder temporal. O pensamento pelo filósofo não é apenas uma simples relativização das crenças, porém, mais do que isso, ele pensa a tolerância atribuindo-lhe um valor moral de defesa da condição humana.

A discussão acerca da tolerância também se estendeu ao *Dicionário Filosófico* (1764), no qual Voltaire começa sua explicação do verbete *Tolerância* partindo da indagação do próprio conceito: “o que é a tolerância?” A resposta é simples, mas repleta de significação: “é o apanágio da humanidade”. O apanágio é uma destas palavras que do latim se herda e, ao longo do tempo, vai incorporando novas significações. Do vernáculo latino advém o *appanaticum* (*appanare* ou *adpanare*) que possui o sentido do simples “dar pão”. Na Antiguidade clássica, ao conceito ainda é incorporada a acepção de herança, aquela que os soberanos davam a algum filho homem, não primogênito, que deveria assumir a Coroa após a extinção da linhagem sucessória. Na Modernidade, o apanágio é atribuído à prerrogativa, ao atributo, à concessão de direitos.

Nenhuma das significações que ao longo do tempo fora se relacionando ao apanágio foge ao significado que Voltaire dá ao conceito de tolerância<sup>4</sup>. O altruísmo é

---

<sup>4</sup> André Magnan admite em seu artigo “*Ces véritables voix humaines...*”: *Voltaire en histrion d'une tolérance théiste* que Voltaire não desconhece o sentido filológico do apanágio, tanto no sentido de herança que cabe ao filho mais novo de um rei deposto, assim, a Natureza, de modo figurado, reina sobre todas as coisas e a Tolerância, por conseguinte, é sempre a parte humana dos dons do seu reinado. Quanto na referência ao “pão” encontrado na raiz do apanágio este, será reintegrado no *Tratado* no cap. XX:

incorporado em todas as situações: desde a ideia do saciar a fome, favorecer a herança a quem de direito até à pura concessão deste; tudo isso faltava à realidade protestante. Deste modo, Voltaire outra vez recorre ao exemplo. A bolsa de valores, como nas *Cartas filosóficas*, é um bom exemplo da tolerância, pois membros de diferentes crenças realizam seus comércios sem a preocupação de “ganhar almas para a sua religião”, mas, a partir do momento em que às consciências se incorporam “verdades” religiosas, a perseguição é a consequência imediata.

Segundo o patriarca de Ferney, “de todas as religiões, a cristã é sem dúvida aquela que mais deveria se inspirar na tolerância embora até agora os cristãos sejam os mais intolerantes de todos os homens” (VOLTAIRE, 2000, p.258). A inspiração proviria do próprio fundador da religião, Jesus, que ensinou a fraternidade, o amor ao próximo e, contrariamente, os concílios, como o de Nicéia em 325, estavam preocupados com as disputas teológicas sobre a natureza e os atributos de Deus. Essas contendas alimentaram guerras pela uniformidade doutrinal. E, contrariamente, Voltaire insiste em que “todos nós estamos repletos de fraquezas e de erros; perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices, é a primeira lei da natureza” (VOLTAIRE, 2008, p. 469).

Em mais um argumento a favor da tolerância, esta é pensada como advinda propriamente de uma lei natural, ou seja, essa lei não tem caráter subjetivo, não provém de um deus, não é posta num jogo interpretativo, mas o seu conteúdo legal se dá porque toca a humanidade num todo, de forma instintiva, do singular da raça a sua totalidade. No verbete *lei natural* do *Dicionário*, Voltaire precisa a noção:

B – Que é a lei natural?

A – O instinto que nos confere o sentimento de justiça.

B – O que os homens chamam de justo e injusto?

A – Tudo o que parece como tal ao universo inteiro. [...]

A – Sim, sim, torno a repetir. Há uma lei natural que consiste em não fazer o mal a outrem e não se alegrar com o mal feito (VOLTAIRE, 2008, p.360-1).

---

“não se deve alimentar com bolotas aqueles que Deus digna-se alimentar com pão”. O autor do *Tratado*, anonimamente, participa da obra de Deus trabalhando numa *reforma natural* nas religiões fanáticas: “Semeio um grão que algum dia poderá produzir uma grande colheita” (Cap. XXV).

Assim, a lei natural subsiste na ideia de justiça; e as outras leis positivas, por conseguinte, deveriam advir dessa ideia, como legítimas “filhas da natureza”. Munido dessa interpretação natural dada ao conceito de tolerância, Voltaire conclui analisando que em sua época: “é ainda mais natural para muitos esquecê-la” (VOLTAIRE, 2008, p.469). O sentimento de justiça não advém de uma autossatisfação do homem, não é a benefício próprio a sua garantia, pelo contrário, ela é pensada a partir do outro, pois na relação humana já existe um sentimento moral que adverte sempre na presença do justo e do injusto.

O ideal de homem do século XVIII é aquele que não precisa de tutela. Necessita sim, da liberdade, a fim de associá-la à reforma político-econômica e no campo religioso. Seria necessária uma liberdade integral da pessoa: do falar, do escrever e, acima de tudo, a liberdade civil. É uma reviravolta que geraria:

À medida que o século corria, e o fenômeno conhecido como descristianização ou secularização ganhava força, a França via ao mesmo tempo o crescimento da indiferença e do liberalismo religiosos [...] e a adoção do ideal urbano da *honnêteté* ou *politesse* pelas elites das cidades, especialmente Paris. Tais elites desaprovavam cada vez mais o tratamento negativo aos protestantes como se estes não fossem dignos da sociedade polida e educada (RENWICH, 2010, p.228).

Essa indiferença e esse liberalismo propiciaram várias e profundas mudanças na vida urbana do século XVIII. A primeira delas tocou a própria realidade, que clamava pela liberdade de consciência, pela seguridade individual e das propriedades e pelo direito ao trabalho. Os constantes avanços da Ciência não se coadunavam com a situação política, pois, na ciência a realidade é de constante quebra e abandono de antigos paradigmas e isso não funcionava no âmbito político. Por outro lado, os negócios da nobreza e do clero já não são modelos, pois a clausura comercial faz a França enfrentar uma forte recessão. Diante da crítica situação, pode-se lembrar dos efeitos da Reforma Protestante do século XVI, lugar fundamental onde o ideal secular da valorização da razão e da importância do indivíduo demonstrou sua eficácia. Desse modo, os reformadores não quiseram aguardar “tesouros no céu”, mas os queriam agora. Sobre esta secularização registra Marramao, confirmando o conceito:

A partir do momento em que a Paz de Westphalia põe fim, no continente europeu, à longa e sanguinosa época das guerras civis confessionais, parece inverter definitivamente a lógica daquele processo, destruindo o ideal universalista da *respublica christiana*

fundado no plurissecular conúbio entre Céu e Terra, *auctoritas* pontifícia e *potestas* imperial. A igreja perde seu papel de custódio essencial do poder político, enquanto este último se vê livre das responsabilidades inerentes diretamente à esfera religiosa (MARRAMAQ, 1997, p.20-1).

Voltaire identifica na Inglaterra, no período em que esteve no exílio (1726 a 1728), elementos fortes de secularismo. Diversamente da França, o Reino Unido, marcadamente protestante, convive em paz com uma multiplicidade de seitas. Isso foi determinante na inspiração filosófica de Voltaire, expatriado, ele produz as *Cartas Filosóficas* (1734) e elas enunciam temas que marcam não só a obra de Voltaire, mas também a sua época em que a tolerância é benéfica para a vida social em todo o seu conjunto. E a intolerância, como a praticada entre seus concidadãos franceses, é íntima ao despotismo político. Sobre a Inglaterra, aponta Voltaire:

Este é o país das seitas. Um inglês, como homem livre, vai ao céu pelo caminho que lhe melhor aprouver. No entanto, cada um pode servir a Deus a seu modo, a verdadeira religião, é aquela onde se faz fortuna [...] (VOLTAIRE, 1986, p. 55).

A própria fortuna seria o elemento propício de uma secularização obtida a partir do clima de paz e tolerância, ideais não só para a França, mas para todas as nações: viver num ambiente de abertura e de dinamismo no qual as seitas tivessem um estatuto legal e respeitassem a existência de outras porque, como observa Voltaire, essa multiplicidade as fragilizaria. O exemplo mais secular, sem dúvidas para Voltaire, estaria nas relações do comércio de valores onde os objetivos são atingidos na complementaridade:

O guebro trafica com o baniano, o judeu com o maometano, o deícola chinês com o brãmane, o cristão grego com o cristão romano, o cristão protestante com o cristão *quaker*. Não levantam o punhal uns contra os outros para conquistar almas para sua religião (VOLTAIRE, 2008, p. 469-70).

A fim de justificar seu argumento, Voltaire insiste em que a garantia de uma atmosfera de bem-estar e tranquilidade de uma sociedade está naquilo que interessa a todos em conjunto. A Inglaterra e a Irlanda se interessam, como apresentado no capítulo 10 do *Tratado*, pela convivência pacífica com todas as religiões: os numerosos padres católicos que lá habitam pagam seus impostos e têm a garantia de todos os seus direitos

e devem respeitar os das outras religiões. Assim ao apresentar exemplos, Voltaire registra de forma enfática:

Toma[ndo] a liberdade de convidar os que estão à testa do governo e os destinados aos grandes postos a examinarem com ponderação se devemos de fato temer que a doçura produza as mesmas revoltas que a crueldade faz nascer; se o que aconteceu em certas circunstâncias deve acontecer em outras; se os tempos, a opinião, os costumes são sempre os mesmos (VOLTAIRE, 2000, p. 21).

Segundo Éliane Martin-Haag (2002, p.11), há uma complexidade no espírito voltairiano, pois ele se situa sempre da perspectiva do progresso coletivo das luzes teóricas e morais. O projeto desta educação esclarecida deve chegar aos grandes do poder, a exemplo de Luís XV e seus ministros, até ao comum dos homens desde que se abram às “luzes”. Completando, Mota analisa que, “o pensamento de Voltaire seria uma especulação vã, um conhecimento inútil, se não contivesse uma moral, uma regra de conduta de vida” (MOTA, 2010, p.215).

A moral que Voltaire insiste em inscrever no século XVIII deve exercer sua força de forma eficaz. Assim, ele apela outra vez ao efeito exemplar: passando em revista desde a mais elementar ideia do direito natural, que viria a ser a ideia basilar do direito humano, o “não faças o que não gostaria que te fizessem”; cruzando pelas culturas grega e latina, evidenciando primícias de tolerância nessas culturas. Desde a Mitologia, o povo grego respeita o direito sagrado de hospitalidade entre os deuses e os homens, independentemente de seus cultos ou línguas; assim como os romanos demonstram o grau de sua tolerância admitindo em seu convívio os periféricos de um Cristianismo nascente, a despeito de os cristãos dizerem ser Roma intolerante e cruel com sua crença.

O grau de aperfeiçoamento moral é medido tomando por base o livre exame, que aperfeiçoa costumes impondo a razão à vida dos homens e contribuindo sobremaneira aos efeitos da tolerância. Portanto, pôr a tolerância sob uma discussão de sua utilidade é correr um sério risco de pô-la numa rubrica meramente contingencial; ao contrário, ela deverá ser seguida como um “artigo de fé” da própria natureza. É intolerável, para Voltaire, a maneira como o vulgo fanático abarrota de adereços a História para, de algozes, se saírem de vítimas, apontando a seus grossos volumes do

*Martyrologium Romanum* como demonstração da intolerância que também sofrera. A isso o filósofo rebate pondo as inúmeras acusações sob a cética descrença e deixando entrever a ironia que lhe é própria:

[...] É verdade que, nos antigos martirologios, colocam-se quase todos os primeiros papas; mas a palavra martírio era tomada então apenas em sua verdadeira significação: *martírio* queria dizer *testemunho*, e não *suplício* [...] (VOLTAIRE, 2000, p. 48 “grifos do autor”).

A incoerência da Igreja católica apontada por Voltaire faz com que até a bíblia sirva de justificativa ao ato intolerante. Na esteira de Pierre Bayle no seu *Commentaire philosophique* sobre a palavra de Jesus em *Lucas 14,23* – “compele-os a entrar” – Voltaire segue esta influência e censura do mesmo modo a exegese fanática que justifica as desumanidades para impor uma convicção religiosa. Conforme Michael Heyd (2002, p. 15), em Bayle é a liberdade da consciência, bem mais que a tolerância, que constitui o último valor cristão. Já em Voltaire se alarga o domínio da tolerância incluindo todas as crenças, cristãs ou não, demonstrando não ser mais a tolerância de domínio estritamente cristão, mas resolutamente secular e filosófica. Por isso é inadmissível, segundo Voltaire que “[...] o espírito de intolerância se apoie em razões muito más, já que por toda parte busca os menores pretextos [...]” (VOLTAIRE, 2000, p. 27).

Nesse embate, Voltaire põe a discussão num jogo de avanços e recuos que seria impossível obter outra lógica, pois o campo da persuasão é de constante oposição. Como em outros momentos, não pensa numa reforma radical e definitiva, mas num processo de construção e aprimoramento, como Jean Dagen justifica:

Voltaire analisa os episódios da vida de Jesus que aparecem como fundamentos de uma religião de intolerância; mas, dando a todas as parábolas um valor simbólico, ele as reduz a triviais anedotas e a morte mesma de Jesus, por ordem de Pilatos, é tratada como um incidente político sem grande significação. Voltaire faz tirar dessas análises, que a intolerância e a perseguição não podem se desenvolver com o avanço do cristianismo; que os teólogos têm interpretado o Evangelho a fim de justificar seu exclusivismo; que os governos dominados por uma confissão cristã estão mais expostos a conflitos de ordem religiosa: o caso privilegiado é o da França católica que vem a assassinar Jean Calas, após ter revogado o Édito de Nantes (DAGEAN, 2000, p. 97).

Os teólogos jesuítas, sempre tomados por essa exegese unilateral, tentam interpretar e até forçar a pregação da doutrina cristã. Voltaire os critica. Aí estão Berthier, le Tellier e outros, como o abade Jean Novi de Caveirac<sup>5</sup> e o abade Malvaux<sup>6</sup>, cada um em seu campo de trabalho unindo-o à intolerância para atingir o alvo protestante ou filosófico. Cassirer observa comentando a censura que faz Voltaire:

As zombarias com que Voltaire atormentava inexoravelmente a “física bíblica” parecem-nos hoje superadas e insípidas, mas um juízo histórico justo não deve esquecer que ele se defrontava, no século XVIII, com um adversário que era ainda mais sério e perigoso (CASSIRER, 1994, p. 78).

### 3. Conclusão

A pretensão do “príncipe das Luzes” não é minar a legitimidade da religião, até porque, “[...] onde quer que haja uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária: as leis protegem contra os crimes conhecidos, e a religião, contra os crimes secretos” (VOLTAIRE, 2000, p.113). O forte papel da religião trabalhada em Voltaire é o de contensão social, pois há duas instâncias que exercem controle sobre instintos humanos, a saber: as leis e a religião. Tanto a religião policiaria os crimes subjetivos, nos quais o temor do crente o faria refletir acerca do “juízo de seu deus” em relação a seus atos; quanto, objetivamente, as leis exerceriam domínio tácito sob as relações humanas, e infringi-las resultaria em coerção. Em Santos, a discussão do papel das crenças religiosas em Montesquieu se coaduna ao de Voltaire:

A crença numa religião é um fator de ordem e de equilíbrio político para a sociedade, que livra os homens do medo por meio da diminuição de sua animalidade natural. Sem a religião, as pessoas podem perder o senso de referência, o ponto de orientação, e a sociedade, então, estaria estraçalhada pelas pressões das forças animais divergentes. Isto significa que o sagrado é fonte de norma e de harmonia social (SANTOS, 2006, p.276).

Muito menos se pensa em desconstruir a ideia de Deus, que, comungando do mesmo pressuposto, é uma ideia útil, porque assume a dimensão do “freio moral” e também uma evidência metafísica. Deve-se desacreditar, contudo, o uso solerte que a

---

<sup>5</sup> Em 1758, esse abade publica a *Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la Révocation de l'édit de Nantes pour servir de Réponse à la Lettre d'un Patriote sur la tolérance civile des Protestans de France. Avec une dissertation sur la journée de la S. Barthelemi.*

<sup>6</sup> Em 1762, atribuído a este abade é publicado o *L'Accord de la Religion et de l'Humanité, Sur l'Intolérance.*

religião confessional faz dele, pois o coloca mantendo uma engrenagem providencial obscurantista que demonstra a impossibilidade de conhecimento e de participação dos homens em seus negócios, em sua própria vida. Voltaire apela ao Teísmo<sup>7</sup> ou à Religião Natural, uma crença verdadeira na divindade que conjuga todos os homens na persuasão da existência de um Ser supremo bom e justo. A prova de sua existência está naquilo que toca os homens em sua totalidade e todas as crenças são apenas seitas desta religião.

O que é essa religião natural? Haverá um *depositum fidei* onde estarão doutrinas, dogmas e sacramentos? Certamente, não. Todas as suas motivações epistemológicas se aplicam em defesa da humanidade, livrando-a de todo particularismo. A crença de agora em diante deve postular o agir-moral tornado pela razão universal. O Deus do Teísmo remunera e vinga os malfeitos dos homens, mantém uma forte relação com os homens, mas não se confunde com eles. Toda relação direta entre Deus e os homens, repleta na bíblia, é falaciosa porque Deus não sacrifica a natureza em atos espetaculares. Em suma,

No conjunto, é a tendência inversa a que predomina: o princípio de liberdade de crença e de consciência é a expressão de uma nova força religiosa positiva que, para o Século das Luzes, é realmente determinante e característica. A consciência religiosa adquire uma nova forma, a fim de se afirmar de modo claro e firme. Essa forma não podia realizar-se sem uma inversão completa do sentimento religioso e dos fins da religião. Essa mudança decisiva produz-se no momento em que, no lugar do *pathos* religioso que agitava os séculos precedentes, os séculos das guerras de religião, surge um puro *ethos* religioso. A religião não deve ser mais algo a que se está submetido; ela deve brotar da própria ação e receber da ação suas determinações essenciais (CASSIRER, 1994, p. 225).

Voltaire escreve um *Sermão dos cinquenta* em 1762, contemporâneo ao *Tratado*, para analisar o *ethos* natural do religioso que subjaz pervertido nos dogmas clericais e na arrogância metafísica de algumas religiões. E suas propostas para a viabilidade da religião natural são as seguintes:

---

<sup>7</sup> Em 1751, Voltaire assume sua posição Teísta, não se sentindo mais próximo nem do Deísmo materialista de Diderot nem, sobretudo, do sensualismo ateu de Holbach que fez do Teísmo um sinônimo do ateísmo. Em Voltaire, o Teísmo evidencia originariamente a tripla mensagem: fé essencial, moral natural e tolerância universal Cf. VAN CRUGTEN-ANDRÉ, Valérie. *Le "Traité sur la tolérance" de Voltaire un Champion des Lumières contre le fanatisme*. Paris: Champion, 1999, p.53; e sobretudo, MAGNAN, André. "Ces véritables voix humaines...: Voltaire en histrion d'une tolérance théiste", *Qu'est-ce que la tolérance? Perspectives sur Voltaire*, Ferney, Centre International d'étude du XVIIIe siècle, 2002, p.87 (nota 1).

“A nossa [religião] é, em seu princípio, aquela do universo inteiro, pois adoramos um Ser supremo como todas as nações o adoram, praticamos a justiça que todas as nações ensinam, e rejeitamos todas essas mentiras que os povos exprobram-se uns aos outros [...] A religião deve ser conforme a moral, e universal como ela: assim, toda religião cujos dogmas ofendem a moral é certamente falsa” (VOLTAIRE, 2010, p.225).

O alerta segue no sentido de retirar da interpretação da religião natural qualquer prestígio. E, ao mesmo tempo, demonstra que, no substrato das manifestações “religiosas” primordiais, já se encontravam elementos desse Teísmo. Segundo Goldzink (1994, p. 161), todos os povos começaram pela adoração simples a um poder natural superior (serpente, árvore, trovão etc.). Lá onde os primitivos começaram por instinto, o Teísmo já se descobria, pois essa religião é a mais antiga, a mais natural, a mais universal, a mais acessível aos simples e a mais comum aos sábios. Deste modo, a essa religião não cabe um sistema dogmático ininteligível e, muito menos, um aparelhamento litúrgico que a afaste da adoração simples e da justiça, atributos necessários para conhecer a universalidade de Deus e a própria condição humana. E, ainda, essa religião não se prende ao puramente teórico, mas mostra seus efeitos na eficiência moral, ou seja, sua realização está no sentido e na ação.

Voltaire, segundo observa Gustave Lanson (1960, p.180), quer falar a Deus. O Deus que não cessa de aclarar os princípios das coisas, muito menos ignora os princípios de ação necessários ao bom convívio social; é o “Deus de todos os mundos” que, ligeiramente, aponta ao gênero humano, “aos átomos chamados homens”, entrevedo neles próprios a correção e a reforma a todo tipo de intolerância. Conclamando em apelo à fraternidade humana.

Voltaire atingido aqui, por uma prosa eloqüente e por uma grande poesia, que fora sua vocação, muitas das vezes inacabadas. Ele se liberta e nos liberta para a tolerância como ele a entende, de nossa mesquinhez e de nossos confinamentos. Ele nos comunica o impulso generoso da fraternidade humana, pelas diferenças dos costumes e das crenças. Exortação que não perdeu nada de seu entusiasmo e de sua relevância para nós (POMEAU, 2000, p. 6).

Os teóricos do Iluminismo, como observa Paul Hazard (1974, p. 10), “não quiseram deixar covardemente o mundo como o haviam encontrado. Ousaram. Foram possuídos a um ponto que parecemos hoje desconhecer, pela obsessão dos problemas

essenciais”. Essa possessão tomou conta de Voltaire motivando a destruição da esclerose do *ancien régime*, aqui na patologia da intolerância, que faz os homens esquecerem que são apenas pequenos átomos diante da grandeza do globo ou, até mesmo, diante do desconhecido.

O clamor do século XVIII é pela fraternidade, no entanto, os relatos mostram em sua maioria o contrário. As manifestações intolerantes povoaram o Século das Luzes, os precedentes e chegaram até a atualidade. No passado as querelas acerca das origens ou, até mesmo, uma bula papal, como foi a *Unigenitus*, fez repetir as disputas doutrinárias que, irremediavelmente, perpetraram o nascimento de novas seitas e mais cismas que geraram outras tantas guerras de religião. Segundo André Magnan<sup>8</sup>, como construção teológica, a intolerância é um conceito exclusivo; a tolerância, ao seu turno, na melhor das hipóteses, é uma limitação prática da intolerância, contingente, provisória, reversível, improcedente no conceito. A função da intolerância é de legitimar de forma absoluta uma Verdade exclusiva a qualquer tipo de tolerância, transcendendo a História e destinando-se a reinar universalmente.

A tolerância não pode ser compreendida de maneira uniforme porque a dimensão contingencial não a abandona. Contudo, sob a perspectiva da Modernidade, não se pode hesitar que o pensamento voltairiano exerceu uma forte influência, sem a prática de anacronismos, sobre o pensamento liberal, pois a tolerância integrou o pensamento republicano e os debates em torno da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, de 1789. Conformando a esta relação, Markovits (1991, p.132 ss) mostra o percurso de que a problemática da tolerância, de religiosa que é, circulou em outros âmbitos da vida social tais como o poder e a economia. Voltaire, segundo a pesquisadora, se distingue no *Tratado* pela multiplicação de ângulos de aproximação e suas táticas. O filósofo alarga seu campo de pesquisa, aquilo que significava o livre exercício do pensamento agora também constitui o livre exercício da produção, dos negócios, do comércio. As duas liberdades são fundamentais à vida dos homens.

O *Tratado sobre a tolerância* se encerra com Voltaire apresentando a conclusão do processo judiciário, no dia 09 de março de 1765, à mesma corte de Toulouse que condenara toda a família Calas agora, a inocenta, e reabilita a memória de Jean Calas.

---

<sup>8</sup> MAGNAN, André. Voltaire en histrion. In: *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney. Op.cit. p. 93.

No entanto, não se pode esquecer as marcas que o fanatismo deixara na família Calas e na sociedade. Suscitando, assim, a instituição de uma polêmica, diante do que poderia ser mais um relato da intolerância, como fora Sirven ou, mesmo, a noite de São Bartolomeu, entre outros; visando tocar a opinião pública, um processo jurídico é transformado por Voltaire no *affaire Calas*. Desta rápida evolução, Voltaire pôde tocar as mentes esclarecidas com suas reflexões, ao mesmo tempo, que lançou uma reflexão ao futuro.

Possa esse exemplo servir para inspirar aos homens a tolerância, sem a qual o fanatismo devastaria a terra, ou pelo menos a afligiria sempre! Sabemos que se trata, aqui, de apenas uma única família e que o furor das seitas fez perecer milhares; mas, hoje que uma sombra de paz deixa repousar todas as sociedades cristãs, após séculos de carnificinas, é nesse tempo de tranquilidade que o infortúnio Calas deve causar maior impressão, algo como o trovão irrompendo na serenidade de um belo dia. Esses casos são raros, mas acontecem, e são o efeito dessa triste superstição que leva as almas fracas a imputarem crimes a todo aquele que não pensa como elas (VOLTAIRE, 2000, p. 143).

Ao fazer chegar às culturas e nações um plano universal acerca da tolerância, aparecem os traços da “personalidade voltairiana”, “um homem de letras”, que dá um caráter mais forte aos seus relatos. Tais relatos tocam a própria vida dos homens em família, no comércio, nas artes e nos ofícios, porque o homem está lá, como protagonista transformando a sua própria história. Por isso, o projeto voltairiano de tolerância civil tem nele seu principal aliado que, para além de ficar repisando disputas políticas e religiosas das nações, deverá ter sobre si o efeito propositivo de mudança da situação de vida em que se encontra, porquanto as “hidras fanáticas” sempre existirão mudando de nome, época e lugar, mas, segundo a prudência voltairiana: “no que me tange, acredito que a verdade não deve mais esconder-se diante dos monstros e que não devemos abster-nos do alimento com medo de sermos envenenados” (VOLTAIRE, 1973, p. 335).

O antídoto a este veneno é a própria consciência que se esclarece rumo à tolerância. E o tipo de tolerância é aquela civil, pois, na distinção do *Dictionnaire de Trévoux* (Tomo VII, 1752), há dois tipos de tolerância, a eclesiástica e a civil. A tolerância eclesiástica é o suporte para alguns dogmas fundamentais. Os membros da igreja devem concordar sobre estes pontos, mesmo que haja divergências de

pensamento, mas daquilo em que concordarem ser a Verdade deverá ser assumida num consenso pétreo. A tolerância civil, ou também conhecida como política, implica o direito de desfrutar dos benefícios da lei e de todos os privilégios da sociedade, independente de religião. É a essa última designação de tolerância na qual Voltaire se apoia em sua discussão filosófica apresentando-a numa íntima associação ao recurso exemplar, a História propriamente dita.

### Referências bibliográficas

- BINOCHE, Bertrand. *Religião privada, opinião pública*. In: *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.
- BOKOBZA-KAHAN, Michèle. *Impartial mais sensible: l'ethos dans le Traité sur la tolerance*. In: *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney: Centre International D'étude du XVIIIe siècle, 2002.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*, Trad. Álvaro Cabral, Campinas, Ed. da UNICAMP, 1994.
- CRONK, Nicholas. *Etudes sur Le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Voltaire Foundation, Oxford, (2000).
- DAGEN, Jean. *Rousseau, Voltaire et la composition du Traité*. In: *Etudes sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation Oxford, 2000.
- GOLDZINK, Jean. *Voltaire*. Col. Portraits littéraires. Paris: Hachette Supérieur, 1994.
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974.
- HEYD, Michael. *La tolérance et ses limites*. In: *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney: Centre International D'étude du XVIIIe siècle, 2002.
- MAGNAN, André. "Ces véritables voix humaines...: Voltaire en histrion d'une tolérance théiste", *Qu'est-ce que la tolérance? Perspectives sur Voltaire*, Ferney, Centre International d'étude du XVIIIe siècle, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Voltaire en histrion*. In: *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney, Centre International d'étude du XVIIIe siècle, 2002.
- MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

MARTIN-HAAG, Éliane. *Voltaire: du cartésianisme aux Lumières*. Paris: J. Vrin, 2002.

MARKOVITS, Francine. “Entre croire et savoir”, *La Tolérance : pour un humanisme hérétique*, sous la direction de Claude Sahel, Paris, Autrement, 1991.

MOTA, Vladimir de Oliva. Consciência moral e tolerância religiosa no Sermão dos Cinquenta, de Voltaire. In: *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.

\_\_\_\_\_. *Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório*. São Cristóvão: Editora UFS, 2010.

POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1969.

RENEWICK, John. *Voltaire la tolérance et la justice*, Paris, Édition Peeters, 2011.

\_\_\_\_\_. Voltaire e a política da tolerância. In: *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Editado por Nicholas Cronk. Trad. de Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010.

SANTOS, A.C. *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu*. Ijuí: Ed. Unijuí; São Cristóvão: EDUFS, 2006.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. de Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*. Trad. de J. Brito Broca. In: Clássicos Jackson. XXXII. Voltaire. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958.

\_\_\_\_\_. *Lettres philosophiques*. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. *O filósofo ignorante*. In: Os Pensadores. XXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

## O MONISMO ABSOLUTO DE SPINOZA

Viviane Silveira Machado\*

**RESUMO:** O presente artigo objetiva explicitar o Monismo absoluto em Benedictus de Spinoza (1632-1677). Será feita uma análise sucinta das obras *Ética*, Partes I e II, intituladas de *Deus* e *A natureza e origem da mente* e do *Tratado Teológico-Político*, capítulo XV, dentre outras obras do autor e comentadores. Para Spinoza, Deus é uma *substância* de infinitos atributos e única em seu gênero, que produz e exprime uma essência eterna e infinita. Conclui-se com este estudo que as ideias do filósofo sobre servidão e superstição também ocasionaram grande reviravolta na história do pensamento filosófico/teológico dogmático e político de sua época. Sua filosofia é imprescindível para os dias atuais.

**Palavras-chave:** Deus. Filosofia. Monismo. Spinoza. Substância.

### MONISME ABSOLU DE SPINOZA

**RÉSUMÉ:** Cet article vise à expliquer le monisme absolu chez Benedictus de Spinoza (1632-1677). Une analyse succincte des ouvrages *Ethique*, Parties I et II, intitulées *Dieu* et *La nature et l'origine de l'esprit* et le *Traité théologico-politique*, chapitre XV, sera faite, entre autres ouvrages de l'auteur et des commentateurs. Pour Spinoza, Dieu est une substance aux attributs infinis et unique en son genre, qui produit et exprime une essence éternelle et infinie. On conclut avec cette étude que les idées du philosophe sur la servitude et la superstition ont également provoqué un grand revirement dans l'histoire de la pensée philosophique / théologique dogmatique et politique de son temps. Sa philosophie est essentielle pour aujourd'hui.

**Mots-clés:** Dieu. Philosophie. Monisme. Spinoza. Substance.

## 1. INTRODUÇÃO

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza apresenta-nos ideias filosóficas preciosas. Segundo a pensadora Marilena Chauí, a filosofia de Spinoza é detentora de um racionalismo absoluto. Ora seu pensamento detém a marca da clareza e distinção como pressupostos imprescindíveis à razão. Ora, as riquezas presentes em seus

---

\* Graduanda em Filosofia licenciatura plena pela Universidade Estadual do Ceará- UECE. Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE; Bolsista de Iniciação Científica pela Universidade Estadual do Ceará. IC-UECE; Professora voluntária do Coletivo Transpassando do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará-UECE. Com interesse no estudo de Filosofia voltado para a ética, política e educação. E-mail: vivianemachado10@gmail.com.

manuscritos revolucionaram o pensamento filosófico do século XVII<sup>9</sup>. Entretanto, sua filosofia também trouxe grande incômodo aos teólogos e filósofos dogmáticos de seu tempo. Isso porque, crises religiosas, políticas e econômicas desde os últimos séculos se faziam cada vez mais emergentes sobre a sociedade de sua época. Nosso autor vai de encontro às raízes dessa problemática, ou seja, as disputas por hegemonia religiosa e política que se estendem há séculos e as superstições que causavam medo e dissensões sociais. No presente artigo, explicitaremos de forma breve alguns acontecimentos históricos dos séculos anteriores para que haja uma melhor compreensão sobre a reviravolta filosófica e política que Spinoza trouxe à sociedade seiscentista.

Nossa intenção é também proporcionar ao leitor, além de uma maior reflexão sobre o que Spinoza demonstra sobre o monismo absoluto e imanência de Deus em suas obras; proporcionar aos estudiosos de sua filosofia e admiradores um pensamento mais reflexivo sobre a filosofia spinozista. O pensador nos deixa um convite ao esforço pelo pensamento virtuoso em sua obra magna *Ethica Ordine geometrico demonstrata*<sup>10</sup>. Para tanto, o ser social necessita conhecer os campos históricos com maior profundidade além dos conceitos e especificidades que propõe as ideias do autor. Ora, essa forma de conhecimento abre caminhos não só para questioná-los, mas também para compreendê-los e transformá-los. Ou seja, refletir sobre fatos históricos e filosóficos dos diversos tipos de formações políticas e socioculturais, ajuda-nos a construir possibilidades.

---

<sup>9</sup> “Um século trágico, contraditório, confuso e problemático, que manifesta características frequentemente antinômicas (guerras e revoltas quase endêmicas e profundas aspirações à paz; racionalismo e superstição; classicismo e barroco; absolutismo e sociedade burguesa com seus aspectos de individualismo; jusnaturalismo etc.), mas que opera uma série de reviravoltas na história ocidental, as quais mudaram profundamente as identidades, como o Estado Moderno, a nova ciência, a economia capitalista, e ainda: a secularização, a institucionalização da sociedade, a cultura laica e a civilização de boas maneiras.[...]” Cf. CAMBI, F. *História da Pedagogia*, 1999, p.277.

<sup>10</sup> “*Ethica Ordine geometrico demonstrata* é uma ordem discursiva adequada ao seu objeto e requerida necessariamente por ele. Ordem adequada não só porque é a forma exemplar de exposição da autonomia do intelecto como força inata para o verdadeiro, mas também porque exprime sem lacuna a ideia adequada da própria adequação, isto é, de causa *sive ratio*: a substância absolutamente infinita e causa de si e não carece de conceito de outra coisa para ser concebida ; é causa adequada em sentido pleno, infinitude atual ou eterna, auto-suficiente e autodeterminada que põe sua própria inteligibilidade porque é *ratio* de si mesma quanto à essência, à potência e à existência. A substância absolutamente infinita é *philosophice* o que a quantidade infinita é *mathematice*. Ordem necessária não só porque oferece a gênese necessária de seu objeto e porque a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas, mas também porque afirma a *ratio* entre o infinito e o finito, a passagem contínua do primeiro ao segundo e deste àquele, descrevendo a produção real da realidade assegurando que nosso intelecto conhece o mesmo e da mesma maneira que o intelecto infinito de Deus. Por isso é ordem livre: instituindo seus conceitos, é exatamente como seu objeto, ou seja, como ele, ela também não é determinada por nada que lhe seja extrínseco, mas apenas pela necessidade imanente que gera, ordena, conecta e comunica todas as suas ideias. Em suma, ordem imanente.” Cf. CHAUÏ, M. *A Nervura do Real*, 1999, p.733.

É bem verdade, que para cada campo histórico, surge sempre determinada singularidades que podem ocasionar uma continuidade ou ruptura de sua estrutura, a citar, a ausência de documentos ocasionados pelo envelhecimento ou pelos incêndios nas bibliotecas e museus, ou até mesmo pelo esquecimento. Entretanto, sabemos também que o direito à aprendizagem e ao conhecimento assim como à liberdade de pensamento e de religião são direitos inalienáveis pertencentes aos indivíduos em sociedade. Sendo assim, buscamos nos livros registros que possam ser utilizados para uma melhor fundamentação e embasamento para a exposição conceitual do pensamento filosófico de Spinoza. Citando Frédéric Lenoir (2019, p.88), “como vamos ver, o Deus de Spinoza é muito diferente, [...]”.

Primeiramente, é importante ressaltar que a *Igreja Romana*, em especial durante a Idade Média, manteve sua hegemonia religiosa, política, social, econômica e educacional em quase todos os continentes. Mas, sobretudo, no continente europeu<sup>11</sup>. Com o passar dos séculos, a *Igreja Romana* parece cair em decadência ainda que, se esforçando para manter sua forte influência. Segundo Franco Cambi (1999, p.196):

[...] Com a Modernidade prepara-se o declínio e depois o desaparecimento daquela sociedade de ordens que tinha sido típica justamente da Idade Média e que negava o exercício das liberdades individuais para valorizar, ao contrário, os grandes organismos coletivos (a Igreja ou o Império, mas também a família e a comunidade), favorecendo o bloqueio de qualquer mudança e intercâmbio social. Essa sociedade de ordem era também uma sociedade governada pela autoridade política, religiosas e cultural, representada no grau máximo pelo imperador e pelo papa, que eram os avalistas da ordem social e cultural, como também os interpretes e os símbolos da ordem do cosmos, estabelecida pelo ato divino da criação. Essa sociedade estática, autoritária, tendencialmente imodificável, mesmo nas suas profundas, e constantes, convulsões internas (lutas de classes sociais, de grupos religiosos de ideologias de povos), entra em crise no fim dos anos Quatrocentos (1453), quando a Europa se laiciza economicamente (com a retomada do comércio) e politicamente (com o nascimento dos estados nacionais e sua política de controle sobre toda sociedade), mas também ideologicamente, separando o mundano do religioso e afirmando sua autonomia e centralidade na própria vida do homem,[...].

---

<sup>11</sup> “[...], quando a Europa, que, convém lembrar é uma construção medieval, promovida pela fé cristã e pela ideia do Império se abre para o mundo: com as descobertas geográficas, com seus comércios, seus intentos de colonização, política e religiosa; quando a própria cultura sofre uma dupla e profunda transformação: radica-se no homem e nas cidades, isto é, liga-se à experiência da vida individual e social, independentemente de qualquer hipoteca religiosa (como faz o humanismo, sobretudo italiano), redescobrimo o valor autônomo do pensamento e da arte, ou então dirige para um novo âmbito do saber científico-técnico que tenta interpretar o mundo *iuxta propria principia* e transformá-lo em proveito do homem, como dirão Bacon e Galileu. Cf. CAMBI, F. *História da Pedagogia*, 1999, p.196.

Os declínios de alguns clérigos<sup>12</sup> e monarquias absolutistas tornavam-se cada vez mais inevitáveis por conta dos vários escândalos religiosos dentre os quais, podemos citar, a venda de indulgências e a prática de simonia exercida durante muitos séculos pela *igreja*. Tais acontecimentos abalavam cada vez mais as estruturas do edifício de seu império. A *Igreja Romana* na tentativa de manter sua hegemonia acaba deixando rachaduras em boa parte de sua trajetória. A luta por reformas religiosas a partir de Lutero<sup>13</sup> e posteriormente por Calvino<sup>14</sup> e Anglicanos gera o surgimento do movimento da Contrarreforma<sup>15</sup> como tentativa de resgatar os valores da *Igreja Romana*. Mas as crises sociais, econômicas e políticas ocasionadas pelas guerras externas e dissensões internas recrudescia a emergência da luz de um novo pensamento teológico, político e filosófico.

O nascimento do Estado Moderno fez crescer o germe das grandes revoluções que marcariam a história do pensamento e desenvolvimento das sociedades nos próximos séculos. Algumas denominações religiosas mencionadas anteriormente ganhariam força buscando como ponto central uma reforma religiosa que retirasse da *Igreja* seu poder hegemônico sobre os povos. Como dito anteriormente, também se abre espaço ao humanismo e ao florescimento do pensamento científico. Entretanto, ainda é um período tenso onde a *Santa Inquisição* faz com que famílias inteiras se convertam ao cristianismo. Do contrário, eram perseguidas, presas e julgadas, ou, obrigadas a abandonar suas terras caso não cedessem as ordens religiosas de Roma.

---

<sup>12</sup> “[...]. Enquanto a maior parte da população tinha vida simples, o alto clero medieval vivia na riqueza, cercado pelo luxo. Os cargos eclesiásticos podiam ser comprados e representavam poder e renda obtida por meio dos tributos àqueles que os adquiriam. Disso resultava o enorme despreparo de parte dos clérigos, que muitas vezes atuavam na esfera religiosa sem nenhuma instrução. [...]” Cf. BRAICK, P. R. *História: das cavernas ao terceiro milênio*, 2016 p.167.

<sup>13</sup> “Martinho Lutero (1483-1546), monge agostiniano e doutor em teologia, iniciou a reforma religiosa em territórios que hoje pertencem a Alemanha e na época faziam parte do Sacro Império Romano-Germânico dominado pelo império dos Habsburgo, que tinha forte ligações com a Igreja Católica. Lutero defendia as ideias de Jan Huss (pensador e reformador religioso), principalmente quanto a liberdade de culto e de consciência individual. [...]” Cf. BRAICK, P. R. *História: das cavernas ao terceiro milênio*, 2016, p.168.

<sup>14</sup> João Calvino (1509-1564), “[...]. Do mesmo modo que Lutero, Calvino está convicto de que a salvação do homem reside na palavra divina contida nas Escrituras. Mas, ao contrário do monge alemão, ele insiste na Predestinação dos eleitos, segundo um desígnio imperscrutável de Deus que, em de induzir os homens na inércia, incita-os a procurar nas obras e no mundo o sinal de sua própria eleição. [...]” Cf. CAMBI, F. *História da Pedagogia*, 1999, p.252.

<sup>15</sup> “[...]. Foi o nome dado ao movimento realizado pela Igreja Católica com o objetivo de combater o avanço do protestantismo e disciplinar o clero católico na atividade religiosa. Para isso, a igreja católica tomou um conjunto de medidas, entre elas a reorganização do Tribunal do Santo Ofício, também conhecido como Inquisição. Durante a Idade Média a Inquisição tinha por objetivo combater heresias e seitas contrárias aos dogmas do catolicismo. Muitas mulheres foram queimadas vivas ou enforcadas em cerimônias públicas chamadas “atos de fé”. Cf. BRAICK, P. R. *História: das cavernas ao terceiro milênio*, 2016 p.172.

Vindo de uma família de emigrantes portugueses, Spinoza teve suas raízes religiosas alicerçadas no judaísmo. Além de seus descendentes, muitos judeus também foram perseguidos e precisaram abandonar suas terras para morar em localidades onde a liberdade religiosa pudesse ser praticada com segurança. E isso não foi diferente com alguns descendentes da família de Spinoza que passaram a residir em Amsterdã, localizada nos países baixos da Europa ocidental. Isso porque, era permitido exercer com certa liberdade várias religiões<sup>16</sup>. Spinoza nasceu em uma comunidade judaico-portuguesa, seu pai (Miguel) era comerciante. Spinoza recebeu uma educação de acordo com os costumes de sua religião aprendendo conhecimentos em latim e teologia, entretanto, acaba dedicando-se à física e aos estudos da filosofia de Descartes<sup>17</sup>. Posteriormente, afastar-se-ia de sua filosofia ao expressar seu pensamento filosófico, religioso e político. Logo, também seria perseguido por sua comunidade religiosa.

## 2. UMA FILOSOFIA QUE BUSCA O VERDADEIRO CONHECIMENTO

Acusado de heresia aos 24 anos, Spinoza foi excomungado pelo Tribunal da Congregação Judaica. Ao ser deserdado pela Comunidade judaica após o *Herem* foi proibido de manter contato com sua família e os demais de sua comunidade. O pensador holandês empreenderia o ofício de polidor de lentes que aprendera ainda jovem ao passo que se dedicava aos estudos de sua filosofia alicerçada sob os ditames da razão. Posteriormente, sofreria uma tentativa de assassinato por parte daqueles que discordavam de seu pensamento. Em muitas de suas correspondências<sup>18</sup> reunidas por seus amigos após sua morte, foi observado que Spinoza manteve contato com um

---

<sup>16</sup> “Verificando que só no homem encontramos sinais, ou frutos da religião, não há motivo para duvidar que a semente da religião se encontra também apenas no homem, e consiste em alguma qualidade peculiar, ou pelo menos em algum grau eminente dessa qualidade, que não se encontra nas outras criaturas vivas”. Cf. HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, 1997. p. 97.

<sup>17</sup> “Renatus Cartesius (1496-1650), nascido em La Have (Touraine) [...]. Considerado o “pai da filosofia moderna” [...] e fundador do “idealismo moderno”. Em todo caso, seu pensamento e sua obra encontram-se em um momento crucial do desenvolvimento da história da filosofia [...]” Cf. MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I, 2001. p.670.

<sup>18</sup> Para maiores informações em relação às cartas de Spinoza, bem como de seu círculo de amigos consultar a obra *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. Perspectiva, 2014. Para o sistema de citação das cartas/correspondências trocadas por Spinoza publicadas postumamente, utilizamos a seguinte abreviatura: Ep (*Epistolae*), seguida da sua numeração em algarismo arábico. Exemplo: Ep1 para Carta nº1.

círculo de amigos *Collegium Spinozanum*<sup>19</sup> das quais pessoas influentes mantinham importantes discussões, a citar, o menonita e colegiante de Amsterdã Pieter Balling, o matemático holandês Johannes van Waveren Hudde (1628-1704), o diplomata Henry Oldenburg (1619-1677), o médico e erudito Simon de Vries (1633-1667), além de pessoas muito influentes na política, nas universidades, na cultura e também em algumas religiões.

Em sua *Ética*<sup>20</sup>, que será publicada somente após sua morte, Spinoza também defenderá a necessidade da separação da religião e da política devido à grande influência que esta exercia sobre o povo através das superstições<sup>21</sup>. Já em sua obra anônima *Tratado Teológico-Político*<sup>22</sup>, o filósofo realiza uma leitura exegética das Escrituras Sagradas. Assim, iniciava-se uma revolucionária e rica reflexão onde o filósofo observaria a influência da *Igreja Romana* sobre a política e a sociedade. Para Spinoza, também era equívoco dos homens pensar que Deus fez todas as coisas em função destes<sup>23</sup>. Ora, Spinoza não era contrário às Escrituras Sagradas, mas contrário às superstições como forma de causar medo e servidão. Segundo nosso autor:

[...], quero aqui alertar expressamente (embora isto já tenha sido dito) para a utilidade e, necessidade da Sagrada Escritura ou revelação, que considero enorme. Com efeito, uma vez que não podemos compreender pela luz natural que a simples obediência é uma via para a salvação, e uma vez que só a revelação ensina que isto acontece por uma graça singular de Deus impossível de alcançar pela razão, segue-

<sup>19</sup>“ No que se refere ao colégio, ele está instituído da seguinte maneira: um dos membros (em rodízio) lê vosso texto e explica como o entende; após o que, retoma todas as demonstrações, seguindo a ordem das proposições enunciadas por vós. Se acontece de não podermos nos contentar, julgamos que vale a pena anotar a passagem e vos escrever para que vós nos esclareçais, se possível, e que, sob vossa conduta, possamos defender as verdades cristãs contra a superstição religiosa e sustentar o ataque de quem quer que seja”. Cf. Ep8.

<sup>20</sup> Para a citação da obra póstuma *Ética* de Spinoza, cuja tradução brasileira foi realizada por Tomaz Tadeu, utilizamos a sigla E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) com as seguintes abreviaturas: Partes (E1, E2, E3, E4, etc.), Prefácio (Pref), Axiomas (Ax), Definição (Def), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), Apêndice e capítulo (A1), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

<sup>21</sup>“[...] Como consequência, cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que os outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e insaciável cobiça. Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas.” Cf. E1A1.

<sup>22</sup> Para citação desta obra utilizaremos as seguintes abreviaturas: TTP *Tractatus Theologico Politicus* - Tratado Teológico-Político. TTP2/1: *Tratado Teológico-Político*, capítulo 2 e parágrafo 1.

<sup>23</sup> [...] Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem por sua vez, para que este lhe prestasse culto. Cf. E1A1.

se que a Escritura veio trazer aos mortais um enorme consolo. É que todos sem exceção, podem obedecer e só um número muito reduzido, se o compararmos com a totalidade do gênero humano, adquire o hábito da virtude conduzido apenas pela razão. Assim, não tivéssemos o testemunho da Escritura, seria caso para duvidar da salvação de quase todos<sup>24</sup>.(TTP15/12).

No *Tratado Teológico-Político*, Spinoza desvela a diferença entre a religião e a superstição; entre a teologia e a filosofia; da importância da liberdade religiosa<sup>25</sup>; da necessidade de uma república livre e da licitude de cada um pensar o que quiser e dizer o que pensa racionalmente; da distinção entre direito natural e direito civil; sobre o que são os milagres; da liberdade de ensino e de quais os objetivos da filosofia e da fé/teologia, dentre outras questões. Ora, Spinoza era contrário à hegemonia que a *Igreja Romana* exercia em sua época, e, em seus escritos pensou uma política mais justa e menos desigual. Para o pensador holandês, o Estado moderado se mostrava uma das melhores formas de governo. Citando Spinoza, “[...] O mais violento dos Estados é, pois, aquele que nega os indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam; pelo contrário, aquele onde essa liberdade é concedida a cada um é um Estado moderado”. (TTP20/4).

Mesmo diante de tantas tensões religiosas e políticas que perpassaram a vida do jovem pensador, isso não o impediu por completo de construir uma preciosa filosofia alicerçada a partir do pensamento racionalista. Apesar das influências cartesianas, o pensamento filosófico de Spinoza distanciar-se-ia de seu idealismo moderno. E, embora tendo herdado a clareza e a distinção como marcas da verdade, Spinoza apresenta especificidades próprias para a construção de sua *Ética*. Ora, em muitas das correspondências era possível observar que Spinoza já se empenhava na elaboração de sua obra magna. Entretanto, também escreveu outras obras, a citar, os *Princípios da filosofia cartesiana (PPC)*; *Pensamentos metafísicos (CM)*; *Tratado da emenda do*

---

<sup>24</sup> “ Todo paradoxo da <<salvação dos ignorantes>> no sistema espinosano está resumido nesta passagem: se, por um lado, há razões para considerar a expressão contraditória nos seus próprios termos, por outro, o fato de Espinosa falar a este respeito de uma <<certeza moral>> impede que a rotulemos absurda ou de simples compromisso com os leitores. Sobre o assunto, que está longe de uma solução a salvo de quaisquer reticências vejam-se as páginas de A. Matheron (1969, pp.149-248), que são, por certo, a análise mais penetrante exaustiva que até hoje se lhe dedicou”. (NT). Cf. TTP15/13.

<sup>25</sup> “ Em resposta à carta de Albert Burgh Spinoza adverte-o “ que há em toda igreja homens mui dignos de estima, honrando Deus pela justiça e pela caridade; vós os encontrais entre os luteranos, os reformados, os menonitas, [...]. Cf. Ep76.

*intelecto*<sup>26</sup> (TIE), (inacabado); *Tratado Teológico-Político*<sup>27</sup> (TTP); *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*<sup>28</sup> (KV) e o *Tratado Político* (TP), (inacabado); também escreveu um *Compêndio de gramática da língua hebraica* (CG) e por fim, sua obra magna *Ethica ordine demonstrata* (E). Foram localizadas também um total de 88 cartas dentre as quais 50 eram suas e as demais de seu círculo de amizades.

### 3. O MONISMO ABSOLUTO DE SPINOZA

A *Ética* de Spinoza está dividida da seguinte forma: Parte I, *De Deus*; Parte II, *Da natureza e origem da mente*; Parte III, *Da origem e a natureza dos afetos*; Parte IV, *Da servidão humana ou a força dos afetos* e Parte V, *Da potência do intelecto ou liberdade humana*. A fundamentação e explicitação de seus conceitos se dão através de definições, axiomas, proposições, escólios, corolários, etc. Tal estrutura forma uma base imprescindível para esclarecer que seu pensamento filosófico, ontológico e metafísico se constrói a partir de um encandeamento ordenado de ideias claras e distintas. Spinoza compreende Deus como “o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste de infinitos atributos, portanto, todos, e não apenas alguns atributos, exprimem a essência eterna e infinita de Deus<sup>29</sup>”. Ora, para Spinoza, “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”, conforme (E1P14). Segundo Lenoir (2019, p.92), Spinoza entende Deus como uma substância em que “nada existe fora dele”.

Na obra *Breve Tratado*, o filósofo holandês também apresenta cuidadosamente seu pensamento filosófico sobre Deus e sobre o homem que posteriormente, estaria elaborado em ordem geométrica em sua obra magna *Ética*. Para alguns especialistas, a citar Marilena Chauí, o *Breve Tratado* seria uma escrita mais *pedagógica* onde Spinoza apresentaria o início de seu sistema filosófico. Na Parte I, *De Deus e de quanto lhe pertence* do capítulo 1 (*Que Deus existe*), Spinoza demonstrará as provas da existência

<sup>26</sup> Para citação da obra TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione* - Tratado da Emenda do Intelecto, utilizaremos as seguintes abreviaturas: TIE/7 *Tratado da Emenda do Intelecto*, parágrafo 7.

<sup>27</sup> Para citação da obra *Tractatus Theologico Politicus* - Tratado Teológico-Político, utilizaremos as seguintes abreviaturas: TTP2/1 *Tratado Teológico-Político*, capítulo 2 e parágrafo 1.

<sup>28</sup> Para citação da obra KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* - Breve Tratado de Deus, do Homem e de seu Bem-estar. Utilizaremos as abreviaturas E 1 *Breve Tratado*, Parte II, Capítulo 2 e parágrafo 1 (KVII/2/1) Lema (L), Proposição (P), Postulado (Post), Prefácio (Pref) e Escólio (S).

<sup>29</sup> “*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constatem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*” Cf. E1Def6.

de Deus *a priori*<sup>30</sup> e *a posteriori* e respectivamente, no capítulo II (*o que Deus é*), Spinoza explicitará que Deus é um ser de “infinitos atributos” e que não podem existir duas substâncias iguais<sup>31</sup>. Que “sua existência é essência”. Isso porque, segundo Spinoza, “tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer a natureza de uma coisa, nós o podemos afirmar também com verdade desta coisa”. (KVI/1/1). Segundo Spinoza, se faz necessário entender um certo encandeamento de ideias sobre os atributos. Conforme cita:

Mas que [ele] o homem entenda esses atributos, isso se depreende com evidência de que ele sabe, por exemplo, que o infinito não pode estar composto de partes diversas limitadas; que não podem existir dois infinitos, mas somente um; e esse infinito é perfeito e imutável, pois é bem sabido que nenhuma coisa busca, por si mesma, sua própria aniquilação; e que tampouco pode se transformar em algo melhor, dado que é perfeito, senão não o seria; ou tampouco que possa estar submetido a algo que proceda do exterior, já que é onipotente, etc. (KVI/1/9).

Dado o exposto, podemos observar que, em sua *Ética*, Spinoza segue esse mesmo encandeamento de ideias. Entretanto, de forma mais detalhada. Ora, Spinoza demonstra na *Ética*, a imanência, potência<sup>32</sup> e poder de Deus<sup>33</sup> explicitando que os “atributos infinitos de Deus”<sup>34</sup> não podem ser causados por nada exterior a ele, uma vez que Deus é causa de si<sup>35</sup>, pois sua essência é “eterna” e “imutável”. Entretanto, diferente da *Ética*, a obra *Breve Tratado*, onde foram encontrados dois manuscritos, sendo o principal escrito em holandês e outro em *Latim*. Dedicados para um pequeno círculo de católicos e protestantes que defendiam a tolerância religiosa e a ética, também ao círculo de estudiosos que eram a favor da nova ciência da natureza. Ora, Spinoza explicitará o conceito de *Natura Naturans*<sup>36</sup> e de *Natura Naturata*<sup>37</sup> que encontraremos posteriormente escrito em sua *Ética*<sup>38</sup>.

<sup>30</sup> “[...]: posto que Deus é causa de si mesmo, é suficiente que o demonstremos por si mesmo, e essa demonstração é mais concisa do que a demonstração a posteriori, a qual não se realiza senão através de causas externa”. Cf. KVI7/12.

<sup>31</sup> Aqui já podemos observar seu distanciamento da filosofia de Descartes.

<sup>32</sup> “A potência de Deus é sua própria essência”. Cf. E1P34.

<sup>33</sup> “Tudo aquilo que concebemos como estando no poder de Deus existe necessariamente”. Cf. E1P35.

<sup>34</sup> “[...], são os atributos infinitos que constituem Deus como a substância infinitamente infinita; [...]”. Cf. RIZK, H. *Compreender Spinoza*, 2010, p.47.

<sup>35</sup> “[...], a causa sui é uma passagem em ato do infinito ao infinito, ou, para ser mais preciso, do infinito em cada gênero também existe uma distinção real, mas não numérica, entre a extensão e o pensamento, entre cada atributo e todos os outros atributos à infinidade dos atributos infinitos. [...]”. Cf. RIZK, H. *Compreender Spinoza*, 2010, p.47.

<sup>36</sup> “Por *Natura Naturans* entendo um ser que concebemos clara e distintamente [...], o qual é Deus”. Cf. KVI/8/1.

Na Definição 6 da Parte 1 da *Ética*, onde cita-se “*ens absolute infinitum*”<sup>39</sup>. Spinoza está aniquilando qualquer possibilidade de finitude do ente, ou seja, que Deus é a substância absolutamente infinita. Dessa maneira, a substância absolutamente infinita não pode conter ou envolver qualquer negação<sup>40</sup>. Podemos também observar a partir das definições 1 e 3 da Parte 1 da *Ética*, alguns elementos substanciais que explicitam as quididades da substância absolutamente infinita, quais sejam, “por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, cuja natureza<sup>41</sup> não pode ser concebida senão como existente”. (E1Def1). Por conseguinte, “diz-se livre a coisa que existe pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”. (E1Def7). Ora, *substantiam* na qual nada pode ser concebido sem ela.

Spinoza define “por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”. (E1Def4). Esta definição mostra a definição do *attributum* de uma *substantia*. Ou seja, que o atributo<sup>42</sup> exprime a essência eterna e infinita de *Deum* porque sem sua essência nada pode ser constituído. Logo, Deus ao exprimir sua essência infinita nos seus atributos infinitos e distintos, exprime a essência de sua natureza que é eterna e infinitamente infinita. Portanto, Deus existe necessariamente por ser uma substância de infinitos atributos. Logo, Deus “existe

<sup>37</sup> “ No que toca agora à *Natura Naturata* universal, ou aos modos ou criaturas que dependem imediatamente de Deus, ou são criados imediatamente por Ele, não conhecemos mais do que dois deles, a saber, o movimento da matéria e o intelecto da coisa pensante. Dizemos então, que estes existiram desde toda a eternidade e permanecerão imutáveis por toda a eternidade: uma obra tão grande quanto convinha à grandeza do artífice”. Cf. KVI/9/1.

<sup>38</sup> “[...] por natureza Naturante, devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e u, sem Deus, não pode existir nem ser concebida”. Cf. E2P29S.

<sup>39</sup> “[...] Podemos assim explicar a realidade absoluta como o processo imanente da causa de si, tal como está pela diversidade absoluta infinita de atributos, cuja potência de existir ela constitui. [...]”. Cf. RIZK, H. *Compreender Spinoza*, 2010, p.49.

<sup>40</sup> “[...] Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é apenas infinito em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação.” Cf. E1Def6.

<sup>41</sup> “ Mas podemos entender clara e distintamente que a existência pertence à natureza de Deus. “ Cf. KVI/1/1.

<sup>42</sup> Importa ressaltar que dos infinitos atributos de Deus só temos conhecimento do atributo do pensamento e do atributo extensão. “ Os atributos não são maneiras de ver do entendimento, visto que o entendimento espinozista só percebe o que é; tampouco se trata de emanações, pois não existe nenhuma superioridade, nenhuma eminência da substância em relação aos atributos, nem de um atributo em relação ao outro. [...] O atributo expressivo relaciona a essência à substância e é essa relação imanente que o entendimento capta. Todas as essências, distintas nos atributos, formam uma unidade na substância a que os atributos as referem”. Cf. DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática*, 2002, p. 58.

necessariamente”<sup>43</sup>. Segundo o pensador Gilles Deleuze (2002, p. 70), “a univocidade dos atributos é o único meio de distinguir radicalmente a essência e a existência da substância e a dos modos, conservando-se ao mesmo tempo a unidade absoluta do Ser.”

Spinoza esclarece seu monismo absoluto ao expor a Proposição 5 da Parte I de sua *Ética*. Ou seja, da impossibilidade de haver duas ou mais substâncias da mesma natureza e com os mesmos atributos. Ora, na proposição E1P1, Spinoza adverte-nos que “uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções”. Logo a substância<sup>44</sup> Deus, cuja “essência envolve a existência”, “existe em si mesma,” não necessitando ser concebida por outra coisa. Essa substância também não pode ser produzida por outra substância<sup>45</sup>, pois segundo Spinoza ela é causa de si (*causa sui*<sup>46</sup>). Assim, Deus não necessita de nenhuma causa para existir. Ele existe *per se*. Segundo o pensamento de Chauí (1999, p.788), “causa *sui* afirma que o absoluto é o ser como ação de existir que se propaga por ondas contínuas a todos os seres singulares, seus efeitos. [...]”. Em relação a substância, Manfredo Oliveira (2014, p.68), cita que:

[...], substância é essencialmente poder (*potentia*) de autoafirmação na existência (potência de existir) e autoconservação, o que revela que o sentido do ser, para ele, é em última instância poder enquanto força substantiva de constituição e conservação do ser, afirmação de si mesmo, [...].

#### 4. DEUS SIVE NATURA

Ao citar na Definição 1 da Parte I, “por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência<sup>47</sup>, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. Ora, Spinoza expõe que nada pode ser concebido sem Deus, ou seja, tudo que existe, necessariamente existe em Deus e envolve tanto sua essência

<sup>43</sup> “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”. Cf. E1P11.

<sup>44</sup> “*Cohaerentia, accomodare, consentire certa ratione*: estrutura absolutamente infinita cuja ação é a coerência, a substância é a potência infinita cuja ação é a coerência dos seres co-presentes que consentem uns aos outros em relações auto-reguladas que são sua própria existência. A substância é *ratio essendi, ratio existendi* e *ratio cognoscendi* de seus modos, unidade do ser e da ideia e nexos contínuo infinito de causas. Ordem inteligível de co-presença, a Natureza é ação necessária, e o todo da Natureza, coerência e consentimento regulado de essências e existências singulares que são ações. [...]” Cf. CHAUI, M. A *nervura do Real*, 1999, p.734.

<sup>45</sup> “Uma substância não pode ser produzida por outra substância”. Cf. E1P6.

<sup>46</sup> “Com a definição da *causa sui*, reúnem-se essência, existência, natureza, ideia e definição perfeita. [...]” Cf. CHAUI, M. A *nervura do Real*, 1999, p.788.

<sup>47</sup> “[...] A existência é, pois, “verdade eterna”, do mesmo modo que a própria essência é eterna, e não se distingue dela senão por uma distinção de razão”. Cf. DELEUZE, G. *Espinoza: Filosofia Prática*, 2002, p. 79.

quanto sua existência. Sendo Deus, portanto, causa primeira e eficiente de todas as coisas. Cita Spinoza, “digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisas é necessariamente retirada; [...]”. (E2Def2). Dessa maneira, retirada a essência que envolve a existência do ser, este ser deixa de existir. Assim, Spinoza afirma a essência absoluta do *Ens* absolutamente infinito, pois sua essência<sup>48</sup> envolve a existência de tudo. Ora, Deus está em todas as coisas existentes. Deus, é, pois, causa de si, portanto, também causa livre não necessitando ser causado por nada além de si mesmo. Conforme o pensamento de Emanuel Fragoso sobre substância única, cita que:

O percurso spinozista de comprovação da substância como única, infinita, causa sui, eterna e composta de infinitos atributos (ou seja, Deus), inicia-se com a consideração do pluralismo substancial, isto é, Spinoza aceita como hipótese provável a existência de duas ou mais substâncias; deste pluralismo, sua análise evolui até o monismo substancial, pela própria necessidade das premissas anteriormente postas pelo sistema spinozista. (Fragoso, 2004, p.15).

Para o pensador holandês, só existe uma única *substância*, sendo esta, *causa sui* e primeira de todas as coisas. Dessa *substância*, todas as coisas que existem, existem através das modificações das afecções dessa *substância* que são produzidas pelos infinitos atributos de Deus que manifestam a sua essência eterna e infinita. Segundo Spinoza, “por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo, e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”. (E1DeF3). Nesta proposição, o polidor de lentes apresenta-nos que a substância *Deus sive natura* necessariamente envolve a existência de tudo que existe, isso porque é a *substância* primeira, infinita e única que produz necessariamente tudo que existe, *substância* que produz conforme às leis de sua natureza, que é causa primeira não tendo como causa outra coisa senão ela própria. Segundo Fragoso (2004, p.15), “[...] deste monismo substancial Spinoza evolui até o monismo absoluto, isto é, da consideração da existência de uma única substância na natureza (monismo) e não duas ou mais (pluralismo), [...]”. Ora, para o pensador holandês, a substância é *causa sui*. Spinoza conclui que “não podem existir na natureza das coisas duas ou mais

---

<sup>48</sup> “[...] Entre a essência e a Existência, existe apenas uma distinção de razão, na medida em que se distinguem a coisa afirmada e a sua própria afirmação”. Cf. DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática*, 2002, p. 81.

substâncias da mesma natureza ou de mesmo atributo<sup>49</sup>”. (E1P5). Ora, isso iria contra as leis de Deus que são eternas e imutáveis, pois só existe uma única substância: *Deus sive Natura*.

Spinoza explicita na segunda definição da Parte 2 da *Ética* “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza”. E conclui que “diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo”. (E1Def2). Ora, de um homem e de uma mulher podem ser gerados outros indivíduos, entretanto, é necessária que a substância primeira: Deus, envolva sua essência sobre a existência desses indivíduos. Isso porque a essência da substância Deus é a causa primeira da existência desse indivíduo. Portanto, o homem não pode ser *causa sui* ou primeira dessa essência que o envolve, ou seja, o homem não pode ser autocausado. Quando Spinoza explica que uma mente não pode ser limitada por um corpo ou vice-versa, ele mostra uma pluralidade simultânea que existe entre ambos, ou seja, entre o corpo e a mente. Importa saber que são atributos distintos, ou seja, o atributo da mente (*mens*) e o atributo de extensão (*extense*): o corpo. Conforme explicado anteriormente.

O filósofo holandês também cita que, “por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”. (E1Def5). Dadas as proposições acima citadas, segundo Spinoza, só nos foram concedidos dois dos infinitos atributos de Deus, portanto, somos modos finitos<sup>50</sup> e determinados de Deus no qual nele exprimimos sua essência eterna e infinita. Ora, não existe nada que não exprima a essência de Deus porque Deus está em todas as coisas e nelas se manifestam sua essência absolutamente infinita. “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista ou não exista”. (E2Ax1). Isso porque, para Spinoza são dos infinitos atributos de Deus que se exprimem a essência eterna e infinita Deus e, portanto, sendo-lhes retirada essa essência o homem por sua vez deixa de existir.

A expressão utilizada por Spinoza *Deus sive natura*, enfatiza a infinita potência de Deus, ou seja, que não existe outra potência maior, mas apenas a potência de Deus

---

<sup>49</sup> “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.” Cf. E1Def4.

<sup>50</sup> “Como, na verdade, ser finito, é parcialmente uma negação [...]”. Cf. E1P8S.

que produz necessariamente. Isso porque, conforme citado anteriormente, “[...] só Deus é causa livre, pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, [...]”. (E1P17C2). Ou seja, é a própria causa de si e das coisas que existem. Segundo Spinoza, só “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência”. (E1P25). E explicita em sua *Ética* sobre Deus, que sua “potência e essência são a mesma coisa<sup>51</sup>”. Segundo Carlos Gomes (2017, p.12):

A *Ética* é uma obra que tem como principal objetivo traçar o fundamento ontológico do infinito (Deus) ao fundamento ontológico do finito (Homem). Ao apresentar o sistema ontológico Substância, Atributo e Modo para expressar o todo, Spinoza elabora uma filosofia da imanência.

## 5. A CLAREZA DAS IDEIAS

Spinoza cita em sua *Ética* que “a ideia é um conceito da mente<sup>52</sup> que a mente forma porque é uma coisa pensante”. (E2Def3). A ação principal da mente é pensar<sup>53</sup> ideias. Entretanto, para Spinoza, somente as ideias adequadas<sup>54</sup> são capazes de fazer com que os indivíduos sejam livres, pois estão certos de sua autonomia. Para tanto, é necessário que a luz da razão nos conduza ao conhecimento verdadeiro das causas das coisas para que assim possamos alcançar nossas virtudes<sup>55</sup>. Sua filosofia ressalta a importância do verdadeiro conhecimento para conduzir o indivíduo a um caminho reto e seguro que o distancie da falsidade<sup>56</sup> e da servidão<sup>57</sup>. Logo, o homem livre é aquele que vive exclusivamente segundo os ditames da razão<sup>58</sup>. Segundo Spinoza, “[...] nossa

<sup>51</sup> “A potência de Deus é a sua própria essência.”. Cf. E1P34.

<sup>52</sup> “ Quando observamos com atenção o que é a mente, e de onde nascem suas mudanças e duração, veremos facilmente se é mortal ou imortal. Dissemos que a mente é uma ideia que está na coisa pensante e que nasce da existência de uma coisa que está na Natureza. Daí segue que a mudança e a duração da mente devem ser conformes à mudança e à duração da coisa. Ademais, podemos observar que a mente pode estar unida ao corpo do qual é a ideia, ou a Deus, sem o qual não pode existir nem ser entendida”. Cf. KVII/23/1.

<sup>53</sup> “O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante”. Cf. E2P1.

<sup>54</sup> “ Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” Cf. E2Def4.

<sup>55</sup> “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa.” Cf. E4Def8.

<sup>56</sup> “A falsidade consiste apenas na privação de conhecimento que as ideias inadequadas envolvem [...]” Cf. E4P1.

<sup>57</sup> “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos.” Cf. E4Pref.

<sup>58</sup> O homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente pelo ditame da razão, não se conduz pelo medo da morte; em vez disso deseja diretamente o bem, isto é, deseja agir, viver, conservar seu ser com base na busca da própria utilidade. Por isso não há nada em que pense, menos que na morte; sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida. Cf. E4P67D.

mente, enquanto percebe as coisas verdadeiramente, é uma parte do intelecto de Deus”. (E2P43S). Sendo assim, conhecer a verdade das causas é verdadeiramente ser livre.

Voltemos agora ao *Tratado Teológico-Político*. Nele, Spinoza tece críticas à filosofia dogmática escolástica e aos teólogos tradicionais cristãos<sup>59</sup> que fundamentaram seus pensamentos a partir do aristotelismo, relacionando-os com efervescentes discursões políticas e religiosas de sua época. Ora, o pensador enfatiza a necessidade da separação entre a *Igreja Romana* e o Estado. Em seu *Tratado*, o pensador holandês apresenta o método<sup>60</sup> histórico e crítico para compreensão e interpretação das Escrituras, ou seja, da importância do conhecimento das leis imutáveis de Deus para que pudéssemos compreender a verdadeira causa das coisas. Na verdade, tratam-se de conceitos sobre Deus que se mostravam distantes dos conceitos do pensamento que os “cristãos-novos” haviam se acostumado a defender. Em uma correspondência enviada ao diplomata e filósofo Henry Oldenburg no ano de 1675, Spinoza declara crer “que Deus é, de todas as coisas causa imanente como se diz, e não causa transitiva. [...], que todas as coisas estão e se movem em Deus, [...]”. (Ep73).

Sendo assim, a publicação da *Ética* de Spinoza verdadeiramente abalaria as estruturas do pensamento religioso cristão, uma vez que durante séculos proclama Deus como transcendente, havendo, portanto, separação entre Deus e o homem. Ora, para Spinoza não existe tal separação, pois estamos em Deus<sup>61</sup>. Por isso, tanto no *Breve Tratado* como na *Ética*, Spinoza apresenta *Deus sive Natura* como substância<sup>62</sup>, causa primeira e eficiente, substância indivisível, causa livre e necessária, *causa sui* e de todas

<sup>59</sup> Em uma correspondência de 1675 destinada a Albert Burgh, um dos homens mais influentes de Amsterdã que se converteu à Igreja Romana e a ordem dos franciscanos, Spinoza manifesta esclarecimentos concernentes a acusação de que estaria proferindo heresias ao defender sua filosofia e de que estaria sendo enganado pelo “Príncipe dos espíritos malvados”. Ora, Spinoza repreende-o persuasivamente seu acusador ressaltando que este deve “reconhecer que a santidade da vida não pertence em particular à Igreja Romana, mas é comum a todos.” [...] (Ep76).

<sup>60</sup> “[...] Muito resumidamente, o método de interpretar a Escritura não difere do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, como dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura, é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, concluir daí, como se fossem dados e princípios certos, o pensamento dos seus autores como legítima consequência. [...]” Cf. TTP7/3.

<sup>61</sup> “[...] Afirmo, digo eu, com Paulo, e talvez com todos os filósofos antigos, ainda que de outra maneira, que todas as coisas estão e se movem em Deus, ousa mesmo acrescentar que tal foi o pensamento de todos os antigos hebreus, na medida em que pode conjectura-lo segundo algumas tradições, malgrado as alterações que sofreram. [...]” (Ep73).

<sup>62</sup> “Substância é, assim, antes de tudo um ser que existe em si, e muito além da tradição, isso significa dizer que a substância é o ser que é causa de si mesmo, e igualmente causa imanente necessária e não transcendente de todas as coisas, pela atuação necessária de sua potência.” Cf. OLIVEIRA, M. A. *Ontologia em debate no pensamento contemporâneo*, 2014, p.69.

as coisas, onde todos os demais acontecimentos são manifestações de Deus causadas pelas leis de sua natureza que são eternas e imutáveis, portanto, leis divinas<sup>63</sup>. Assim, dava-se início à filosofia racionalista de Benedictus de Spinoza fundamentada na imanência de Deus, ou seja, em seu monismo absoluto, pois tudo está em Deus.

Spinoza esclarece-nos através de sua preciosa filosofia que precisamos compreender que Deus é causa livre, necessária e absolutamente infinita e eterna; já o indivíduo é um modo finito e determinado, posto que, existimos e operamos de maneira definida e determinada<sup>64</sup>. Sendo assim, o pensamento reflexivo<sup>65</sup> é algo necessário para o conhecimento<sup>66</sup> das verdadeiras causas das coisas. Compreender as leis de Deus, portanto, nos ajuda a compreendermos as ideias de nosso pensamento. Ora, para Spinoza, “o pensamento é um atributo de Deus”. (E2P20). Assim, “toda ideia, que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita é verdadeira<sup>67</sup>”. (E2P34). Segundo Spinoza, Deus constitui a essência de nossa mente e a ideia que é em nós absoluta é também adequada e perfeita em Deus. Isso porque “a mente é tanto mais capaz de perceber mais coisas adequadamente quanto mais propriedades em comum com outros corpos tem o seu corpo”. (E2P39C). Segundo Gomes (2020, p. 22):

[...] a ideia verdadeira deve existir, antes de tudo, em nós, como instrumento inato apresentando-se, objetivamente, do mesmo modo que se apresenta o seu ideado; é uma ideia que basta a si mesma, pois não tem necessidade da confirmação pela concordância com um objeto exterior. Todavia, não basta que as ideias sejam claras e distintas, é necessário que façam parte da infinita cadeia de Deus.

Como explicitado anteriormente, para o pensador, os homens enganam-se ao julgarem-se livres, uma vez que são modos finitos determinados produzidos pelos infinitos atributos de Deus. Portanto, os homens, não são causa de si. Esses

---

<sup>63</sup> “[...] todas as leis que não podem ser transgredidas são leis divinas. Razão: porque tudo quanto ocorre não é contra, mas conforme seu próprio decreto. Todas as leis que podem ser transgredidas são leis humanas. Razão: porque tudo que os homens decidem para o seu bem-estar, não segue que seja também para o bem-estar da Natureza inteira, mas, ao contrário, pode ser para a destruição de muitas outras coisas”. Cf. KVII/24/5.

<sup>64</sup> Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.” Cf. E1Def7.

<sup>65</sup> Segundo o pensamento filosófico de Spinoza, no *Tratado da emenda do intelecto* (obra inacabada), o método para conhecer a ideia verdadeira é “distinguir e separar a ideia verdadeira das demais percepções e coibir a mente para que não confunda com as falsas, fictícias e dúbias; [...]”. Cf. TIE/50.

<sup>66</sup> Spinoza também escreverá no *Breve Tratado* e em sua *Ética* os caminhos necessários para alcançarmos o verdadeiro conhecimento para compreendermos as verdadeiras causas das coisas. Ou seja, explicando o que são os gêneros de conhecimento bem como suas distinções.

<sup>67</sup> “[...] ter uma ideia verdadeira não significa nada outro que conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, da melhor maneira;” Cf. E2P43S.

esclarecimentos apresentam a visão ontológica da imanência de Deus que Spinoza expõe em sua *Ética*. Spinoza adverte-nos sobre a necessidade de “moderar os afetos<sup>68</sup>”. Entretanto, sobre a questão dos afetos, explicitaremos em um próximo artigo. Porém, ao observarmos a necessidade de apontar alguns esclarecimentos, assim o fizemos citando algumas referências objetivando pontuais explicações. Ora, o pensamento de Spinoza tem sido um precioso instrumento de estudo, pois nos ajuda a conhecer e compreender os acontecimentos históricos, políticos, econômicos, sociais, etc., mas, principalmente seu pensamento filosófico, pois nos proporciona grandes reflexões e ensinamentos até os dias de hoje.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fez-se necessário para a compreensão do que é o monismo absoluto em Spinoza, construir os alicerces aqui expostos para a fundamentação de nossa explicitação. Segundo Spinoza, “o esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude. [...]” (E3P22C). Ora, a virtude é, pois, conhecimento a partir de ideias e ações adequadas. Entretanto, segundo o filósofo, “a potência da mente é definida, entretanto, exclusivamente pelo conhecimento, [...]”. (E5P21S). Spinoza nos convida à refletirmos sobre o conhecimento verdadeiro, que se dá através das ideias adequadas. Podemos concluir que é a partir da concatenação de ideias e da ordem do pensamento onde a clareza e a distinção são os alicerces fundamentais para observarmos o quanto poderá suportar o edifício de ideias de Spinoza.

Portanto, é imprescindível conhecer as leis da natureza de Deus para então compreendê-las, ou seja, para que se possa alcançar o conhecimento verdadeiro de Deus assim como das verdadeiras causas das coisas. É necessário reflexão, esforço e autonomia para o exercício dessas virtudes. Ora, a *Ética* de Spinoza apresenta uma ética do cuidado de si, pois nos traz à luz de nosso pensamento o conhecimento de Deus e de como refletir sobre as verdadeiras causas das coisas. A filosofia de Spinoza não é, pois, uma *Ética* deontológica, mas uma *Ética* das virtudes, ou seja, dos pressupostos necessários para reflexão e autonomia do pensamento dos indivíduos. Cujas salvação,

---

<sup>68</sup> Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Cf. E3Def3.

beatitude ou liberdade, segundo o filósofo da alegria, “encontra-se no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens”. (E5P33S).

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BRAICK, Patrícia Ramos e MOTA, Miriam Becho. *História: das cavernas ao terceiro milênio*. São Paulo, Moderna, 2016.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo. Editora Unesp, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa*.v.1(imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2012.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. 3ª ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda: Departamento Editorial da INCM. Out. 2004.

ESPINOSA, Baruch de. *Breve Tratado*. Tradução e Notas: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Coleção FILÔ/Espinosa).

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. A Definição de Deus na Ética de Benedictus de Spinoza. *Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará- UECE-* v.1, n,1. Fortaleza: EDUECE, 2004.

GOMES, Carlos Wagner Benevides. *Por uma educação mais potente: um esforço ético-afetivo em Spinoza*. 2020. TCC (Graduação em Filosofia). Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2020, p. 69

GOMES, Carlos Wagner Benevides. *Potência e liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e arte, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017, p.110.

LENOIR, Frédéric. *O milagre Espinosa: Uma filosofia para iluminar nossa vida*. Tradução de Marcos Ferreira de Paula. Petrópolis: RJ, Vozes, 2019.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Os Pensadores).

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I. (A-D). Ed. Marcos Marcionílio. Trad. Maria Stela Gonçalves; Adail Sobral; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário. Rev. Renato da Rocha Carlos. Edições Loyola. Ipiranga. São Paulo-SP. 2001.

OLIVEIRA, M. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção filosofia).

RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Tradução: Jaime, A Clausen. Petrópolis- RJ: Vozes, 2006.

SPINOZA, B. *Ética*. Edição bilíngue Latim- Português. Tradução e notas de Tomás Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SPINOZA, B. *Obra completa II: Correspondência Completa e vida*. Tradução e notas de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Edição em latim e português. Tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

## CONTRIBUIÇÕES LUTERANAS PARA UMA (RE) LEITURA ACERCA DA CONSTITUIÇÃO DO ETHOS DO ROMANTISMO ALEMÃO

Francisco Vale Lima\*

**Resumo:** Propõe-se a analisar filosoficamente o ethos do romantismo alemão. Para tanto, apresenta Kant e Fichte como dois dos principais precursores do mesmo, uma vez que o primeiro apresenta uma série de problemas que serão posteriormente enfrentados pelo segundo, com destaque para as antinomias. Em seguida, por entender que o cerne do movimento romântico alemão consiste na tríade linguagem, sentido e interpretação e estas categorias evidenciam a necessidade de um ethos que lhes fundem, busca-o em Paulo e em Lutero. Por fim, apresenta a influência do ethos luterano na composição do pensamento romântico alemão.

**Palavras-chave:** Romantismo Alemão. Ethos. Martinho Lutero

### LUTHERAN CONTRIBUTIONS TO AN (RE) READING ABOUT THE CONSTITUTION OF THE ETHOS OF GERMAN ROMANTICISM

**Abstract:** It proposes to analyze / philosophically reconstruct the ethos of German Romanticism. For this, presents Kant and Fichte two of the main precursors of the same, since the first presents a series of problems that will be later faced by the second, with emphasis on the antinomies. Then, by understanding that the core of the German Romantic movement consists in the triad of language, meaning and interpretation, and these categories evidence the need for an ethos that fuses them, seeks it in Paul and Luther. Finally, presents the influence of the Lutheran ethos in the composition of German Romantic thought.

**Keywords:** German romanticism. Ethos. Martin Luther.

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Muitos autores (não sem razão) alocam as bases do romantismo alemão em Kant (ou em seu criticismo transcendental) e em Fichte (ou em seu idealismo). Afirmamos que tais embasamentos possuem sua razão de ser pelo fato de as antinomias apresentadas no sistema kantiano terem funcionado como elementos instigadores para questões filosóficas ulteriores. Assim, pares/opostos conceituais como sensibilidade e entendimento, realidade fenomenal e realidade noumenal, ciência e moral, em resumo,

---

\* Professor Adjunto do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Geografia da Universidade Federal do Maranhão, Campus de Grajaú. Doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: fidescaritas@hotmail.com

mundo da natureza e mundo da espiritualidade servirão de lastro para uma profunda produção filosófica as quais terão por finalidade a tentativa de superação de tais oposições.

Dentre os pensadores que se predispõem à resolução de tais antinomias surge a figura de Fichte. Este assume a oposição radical entre os dois mundos supramencionados e propõe como solução a eliminação de um destes. O raciocínio por ele operado em sua “Teoria da Ciência” parece bastante simples: ou existe liberdade (e neste caso se elimina a necessidade natural) ou existe o determinismo da natureza (e neste caso se elimina a liberdade). Para operar com a eliminação de um destes opostos, Fichte cria um princípio que nos permita a compreensão una de tudo que existe, o **Eu puro**. Este não se confunde com o eu particular ou empírico, mas trata-se daquilo que o homem traz em si de divino; não se confunde com a *res cogitans*, mas trata-se de atividade pura, criador de toda a realidade, algo completamente livre o qual serve de fundamento e base para a existência tanto do eu individual quanto do mundo das representações<sup>69</sup>. Desta forma, todos os seres seriam produtos da atividade pura do Eu. Tal atividade Fichte nomeia de **imaginação produtora**. Esta não se configura enquanto ação fantasiosa e caótica do Eu no ato criativo, visto que para o filósofo existiria uma necessidade transcendental nas produções pré-conscientes por isso o Não-eu seria condicionado (e condicionador) dotado de um certo determinismo. Mas como equilibrar determinismo, condicionamento com a noção de *Eu puro* que, em si, é liberdade?

Todos os atributos acima referidos fazem jus a um *Eu puro teórico* ao qual Fichte paraleliza com um *Eu puro prático*. Ou seja, a resolução para a questão acima levantada se dará na dimensão moral da doutrina fichteana. Isto porque a intenção última do filósofo é subordinar o mundo representado ao mundo da liberdade humana. Ou seja, o mundo das representações se configuraria, em última instância, na construção de obstáculos a fim de que o homem possa cumprir seu dever moral. Assim, o sentido último do mundo residiria na moralidade. Mas como lidar com o problema do outro ou da intersubjetividade? Fichte resolve tal problema recorrendo ao Eu puro. Este entendido enquanto Liberdade pura, absoluta e una que se pluraliza na liberdade de cada

---

<sup>69</sup> Este último apesar de entendido como dependente ou produto do Eu puro é nomeado por Fichte como Não-eu, visto ser ele, em algum sentido, limitador das atividades ilimitadas do Eu puro. Sua origem é pré-consciente porque a consciência por si não consegue explicar as origens das representações que a compõe (o que não implica em dizer que as representações possuam uma origem extra-mental, ou seja, sua origem deve ser buscada dentro do próprio Eu. Portanto, a consciência pressupõe a existência de um inconsciente que a precede).

uma das consciências individuais. Exatamente por conta disso, a consciência individual não pode ser entendida enquanto substância (como no caso do *cogito*), mas como manifestação do Eu puro. Assim, as consciências individuais se comunicam mediadas por aquilo que elas têm em comum, a Liberdade una, o Espírito puro, o divino que habita em cada humano. Desta forma, pode-se inferir que em cada consciência individual reside algo de absoluto, inaugurando o que Fichte denomina de *reino dos espíritos*.

Os primeiros românticos sorvem destas fontes, as quais lhes fornecerão lastro para uma série de produções de categorias como a noção de unidade, o idealismo, a valorização do espiritual, a construção de um Eu dotado de enorme poder criativo sempre em marcha (o que resultará na valorização da noção de abertura ou de incompletude)... Mas isto ainda não satisfaz ao questionamento acerca de qual seja o *ethos*<sup>70</sup> sobre o qual se assentara o romantismo alemão o que, em última análise, corresponde a questionar acerca de quais mecanismos forneceram guarida para que o movimento romântico alcançasse tamanha repercussão no universo germânico. Para responder a tal questionamento urge que voltemos um pouco mais no tempo, não porque intentemos fazer aqui uma historiografia do romantismo alemão<sup>71</sup>, mas porque buscamos identificar quais mecanismos funcionaram como pré-dispostos sem os quais o romantismo alemão não lograria êxito.

## 2 PAULO E LUTERO: aportes para a construção do *Geist* germânico

Não se pretende fazer aqui uma interpretação teológica da leitura que Lutero faz de Paulo ou, dito de outra forma, uma interpretação da hermenêutica luterana acerca do corpus paulino. E isso por um motivo bastante simples: o esforço seria hercúleo dado se tratar de dois grandes gênios no campo da hermenêutica bíblica que muito produziram e

<sup>70</sup> O *ethos* é uma tarefa inacabada (rigorosamente), dado que ele se manifesta, se configura, se cristaliza, gera a subversão que o refuncionaliza gerando um novo *ethos* e um novo processo. Há, então, um paradoxo *ad internum* ao conceito de *ethos* que, em última análise, retoma o problema da relação entre universal e particular onde, no *ethos*, o universal é assumido no particular.

<sup>71</sup> Até porque, segundo Lemos (2015, 288), “[...] a ideia de origem do Romantismo é, a um só tempo, *transtemporal* e *simbólica*” (grifos do autor). É transtemporal porque a relação dos alemães com os antigos gregos não é concebida a partir de uma continuidade histórica, não há uma herança grega herdada pelos germânicos, mas há sim “[...]um compartilhamento de uma mesma unidade essencial espiritual”. Eis porque o poeta alemão se reconhece enquanto semelhante ao poeta grego, eis também o porquê dos românticos se sentirem livres para enxergarem um paralelo entre a sua mitologia, sua filosofia, sua arte com aquelas produzidas pelos gregos. Trata-se de um processo simbólico de identificação em que o próprio *ethos* grego é assumido como símbolo espiritual no processo de construção de um *ethos* autenticamente germânico.

muito influenciaram na construção do pensamento ocidental. Nosso interesse é mais modesto. Buscamos identificar quais elementos Lutero resgata da práxis literária paulina para compor o seu próprio ethos. A intenção é apresentar como este ethos luterano fornecerá as bases sobre as quais se assentará o romantismo alemão.

### 2.1 O ethos paulino<sup>72</sup>

Um dos traços mais marcantes nos escritos paulinos consiste no rompimento com a ideia de normatividade imposta pela Lei. É bem verdade que isso não significa rompimento com a Lei, já que esta encontra sua plena manifestação no Cristo. Por isso, diz o apóstolo “[...] pela Lei eu morri para a Lei” (Gl 2,19). Evidencia-se de pronto uma clara proposta de superação da Lei mosaica a qual, segundo Paulo, funcionara como pedagoga até a chegada de Cristo (Gl 3, 24). Este Cristo nos oferece um reino de liberdade (Gl 5,1) onde, atuando neste mundo, o cristão é convidado a testemunhar a Lei de Cristo (Gl 6,1) a qual se manifesta na vivência do amor.

Nesta esteira, uma segunda característica dos escritos paulinos consiste na valorização do paradoxo. Este, encontramos-lo especialmente na proposição do estar no mundo sem sair do mesmo (1Cor 7, 29-31), bem como na relação dicotômica, e ao mesmo tempo necessária, mantida entre o universal e o particular, entre Reino de Deus e comunidade cristã a qual vive na dinâmica do “já e do ainda não”. Ou seja, o Reino de Deus está no seu interior, mas não em plenitude.

Traço marcante em Paulo é, também, a valorização do poder vivificador da Palavra de Deus. Disto, Paulo dá testemunho por si, já que ele ouve a voz de Deus em seu processo de conversão. Mas seu poder não é meramente subjetivo, já que esta voz é criadora. Assim, a evidência de seu poder não está radicada fora da mesma, mas nela própria. Ela é evidência de si mesma já que é viva e eficaz, é geradora de mundo e de sentido. É uma voz externa ao mundo que se dirige ao homem de forma verticalizada num cenário marcado pelo poder e pela graça.

Há, ainda, em Paulo uma clara valorização da contingência. Apesar de seus escritos serem endereçados, há neles uma clara assunção de caracteres universais que

---

<sup>72</sup> Convém ressaltar que não é nosso intento apresentar toda uma exegese acerca do corpus paulino. Nossa intenção consiste, tão-somente, em apresentar algumas características gerais presentes no modus operandi da escrita de Paulo.

podem e devem ser assumidos em cada ambiente particular (retomando o tema da relação universal X particular acima mencionado).

Não se pode olvidar que nos escritos paulinos destaca-se a parresía enquanto modo estilístico, ou a forma ousada de falar. Não porque o autor seja desrespeitoso com seus interlocutores, mas porque tem ele convicção da verdade do que fala. No caso de Paulo, está ele convencido da validade do discurso kerygmático. Não porque se trate de um discurso de Paulo, mas porque a Palavra anunciada neste discurso é dotada de vida e de poder. É, portanto, a autoridade do conteúdo anunciado quem lhe confere a ousadia do anúncio.

Por fim, destaca-se como tema, a teologia da cruz. Aqui Paulo reconfigura a ideia de holocausto. Nesta reconfiguração não se tem mais um sacrifício feito a Deus, mas é o próprio Deus quem se dá em sacrifício. Este sacrifício redentor é dom de Deus aos homens, é graça. Por isso, os homens se veem doravante justificados pela graça e não pela Lei (cuja letra destituída do Espírito que a vivifica perde o poder). E é municiados por esta graça que os homens atuam neste mundo mesmo tendo a consciência de que não mais pertencem a ele retomando, assim, a dinâmica temática do “estar no mundo e fora do mundo”.

## 2.2 O ethos luterano<sup>73</sup>

De maneira geral é possível afirmar que Lutero fundamenta significativamente sua teologia (ou ao menos sua hermenêutica) nos escritos paulinos ou no modo paulino de escrever. Inspirado em Paulo apresenta um ethos hermenêutico em que associa argumentação e elaborações retóricas, isto porque entende que o texto deve dialogar com seus interlocutores. E, neste sentido, assim como Paulo, vale-se do recurso da diatribe (discurso crítico, mordaz e por vezes violento). Retoma a valorização do paradoxo presente nos escritos do apóstolo, bem como assume uma visão diaspórica dos conceitos já que entende que a verdade cristã se constitui levando em conta estes paradoxos.

Fato marcante que dará o tom no processo de configuração do ethos luterano consiste no problema enfrentado pelo reformador de proceder com uma tradução da

---

<sup>73</sup> De modo semelhante ao empreendido em nossa abordagem paulina, não é nosso intento fazer uma análise hermenêutica de todos os escritos de Lutero (o que fatalmente seria impossível de fazê-lo). Nosso intento consiste em apresentar algumas características gerais presentes em seus escritos as quais nos fornecerão bases satisfatórias para sustentar a composição de um ethos propriamente luterano.

Bíblia sem que, para tanto, possuísse uma teoria da interpretação. Por conta disso, opta por uma tradução não literal da Bíblia, mas uma tradução encarnada na realidade e isto o faz por entendê-la como Palavra viva que se dá a conhecer, a revelar-se. Ora, como a Palavra é viva, é também criadora e construtora da realidade. Dessa forma, entende que a realidade não precisa atender à noção de correspondência medieval. Neste sentido, aqui a verdade perde seu caráter de representação porque, ao representar os objetos, a linguagem os substituiria linguisticamente, o que exigiria que a mesma estivesse firmada numa síntese pré-estabelecida. Ora, este pré-estabelecimento é arbitrário e convencional dado que não existe conexão ontológica entre a palavra e o objeto.

Esta linguagem construtora assume o inefável como substrato. Este inefável servirá como modelo linguístico e será manifesto sob a forma de performance. Por isso, não faz sentido falar aqui em normatividade linguística. Este inefável, presentificado pela performance deixa aberta todas as possibilidades de multiplicidade e de paradoxos. Ou seja, na linguagem tem-se a experiência do não-linguístico, algo que nem os místicos nem os aristotélicos haviam conseguido expressar: os místicos porque buscavam a verdade fora da linguagem; os aristotélicos porque utilizavam o discurso categorial que aprisiona os múltiplos sentidos e a riqueza do paradoxo. Por tudo isto, entende que apenas a parresía pode chegar à verdade, dado seu caráter de veridicção.

Esta noção de parresia é fundamental em Lutero e o será mais ainda para os românticos, isto porque a *expressão* manifesta na performance tem por fim a apresentação e não a representação do objeto. Ela não substitui o objeto, ela é o objeto. Por isso, a tradução em Lutero, não se baseia (nem propõe) em critérios, mas sua verdade tem validade universal visto que fora feita mediante a iluminação de Deus (universal) naquele sujeito (singular), enfim, nada que fuja ao modo paulino de proceder.

Salta aos olhos a proposta luterana de construção de um ethos não propositivo, mas crítico das identidades já estabelecidas, isto porque entende que as ações de Deus (ou seja, Sua graça) geram a subjetividade no sujeito<sup>74</sup>. Como este ethos situa-se em

---

<sup>74</sup> Isto pode, de início, parecer arbitrário, mas em outros âmbitos interpretativos de composição da subjetividade ocorre algo de similar. O que chamamos de subjetividade nada mais é que o efeito de uma série de diversos fatores/fenômenos os quais, em uma dada altura, faz com que o indivíduo se reconheça como sendo quem ele é. Ou seja, ele é fruto das diversas ações do mundo. Lembrando que em Lutero não existe a noção de livre-arbítrio, mas de um determinismo teológico, visto que todos somos determinados por Deus (já que toda relação com Deus é uma relação pessoal) e não sabemos como Ele opera.

termos críticos, por isso negativos, pode ser qualquer coisa e servir para todos os setores da vida, similar ao caráter de contingência presente nas propostas paulinas.

### 2.3 Do ethos luterano ao ethos romântico alemão

As narrativas hermenêuticas contemporâneas que assumem a relevância de se ter um lugar, uma posição de fala devem isto à proposta de Lutero que, por primeiro, assumiu isto como fundamental ao realizar sua tradução da Bíblia para o alemão vernacular. Ao fazê-lo, Lutero, assume a existência de um ethos enquanto fundamental para o estabelecimento de uma hermenêutica bíblica.

Deleuze em *A imanência de uma vida*, afirma que a função da hermenêutica não consiste em responder ao “o que é?”, mas “para quê isto serve?” Pode-se dizer, ainda que posteriormente que, ao realizar aquela tradução, Lutero atende mais que satisfatoriamente a este questionamento, isto porque tal ação lastreia as bases do que fora posteriormente conhecido como Reforma Protestante a qual encontrou guarida no seio germânico pelo fato de ter ele fornecido algo, até então encastelado, tornando-o acessível a todos. A posse de algo tão poderoso e tão simbólico por parte do homem comum auxiliou no processo de construção de uma identidade comum, um ethos, um *geist* germânico do qual o romantismo tanto necessitara.

Indo além, Fabiano Lemos (2015, p.295) afirma que a relevância do papel de Lutero, no que tange à construção deste *geist* germânico, trouxe como principais consequências “a criação de um universo intelectual anteriormente inexistente e a elaboração de uma metodologia fundamentada na autoridade do texto”. No primeiro caso, porque Lutero foi o primeiro a se utilizar da imprensa a seu favor para se opor publicamente aos dogmas da Igreja, dando vassão à ideia de polêmica literária podendo, com esse gesto, ter criado os meios ideológicos necessários ao seu intento: um público, um leitor e uma linguagem. Desta forma, popularizou o que era corriqueiro no âmbito acadêmico de sua época, uma “disputatio”<sup>75</sup>, por meio da imprensa e transformou esta

---

<sup>75</sup> Recordemos que o título original das 95 teses luteranas era *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. Jonas Madureira (2017, p.22), afirma que a ação de Lutero se inseria dentro de suas atribuições acadêmicas enquanto teólogo escolástico já que em 1512 ele havia obtido o grau de *Doctor Sacrae Scripturae*. Madureira afirma que, por força de ofício, o doutor em teologia possuía três tarefas essenciais: a *lectiae* (fazer comentários às escrituras ou das Sentenças), a *disputatio* (debates teológicos sobre determinados temas por meio de objeções e repostas) e a *predicatio* (pregação sobre algum ensino teológico de cunho mais pastoral). As 95 teses não teriam sido, segundo Madureira, um ato extraordinário de Lutero, mas um cumprimento de seu dever como professor de teologia. Marc Lienheard (1998, p. 62) afirma que “Lutero foi o primeiro a surpreender-se com o eco obtido por suas teses. Chegou mesmo a se

última em instrumento político. Essa aproximação do homem comum com o texto permitirá a criação de um universo intelectual ou de leitura fora das instituições religiosas. Mas Lemos (2015, p.297) afirma que isto só foi possível graças à invenção de uma linguagem para esse universo. E o universo de contestação amplamente favorecido pela tradução da Bíblia na língua ordinária alemã empreendida por Lutero, pode-se dizer, auxiliou no nascimento da língua alemã moderna. Neste sentido, espírito de um povo e linguagem de um povo se harmonizam e coincidem e, neste caso, ambos devem ao espiritualismo luterano já que fora por meio deste ethos que se viabilizou todo um processo de formação cultural de um povo.

Quanto ao segundo aspecto, a elaboração de uma metodologia inspirada na autoridade do texto, pode-se dizer ser ele também devedor daquela postura luterana. A tradução da Bíblia para a língua comum, o questionamento das bulas papais, o caráter crítico face aos dogmas e às ações da “piedade popular” católica advém da visão luterana de enxergar o signo linguístico em vistas de uma palavra viva, existencial que se materializa factualmente na vida das pessoas por meio de sua fé. Desta forma, o signo se mostra como símbolo a ser interpretado e assumido pelos sujeitos a partir deles mesmos. Não a partir de uma postura intelectualista, é verdade, mas de uma dialética fideísta aberta aos sujeitos, visto entender a Palavra de Deus como sempre atual, construtora de realidade para além do tempo.

Tais aspectos predisuseram o solo alemão para o movimento romântico posterior. Recordemo-nos que esta noção de abertura fora amplamente defendida pelos autores românticos, especialmente no que tange à poesia e à obra de arte. A noção de incompletude presente no romantismo aponta para um deslocamento identitário, contrapondo-se à forma clássica de uma construção lógica da identidade. Trata-se aqui da querela ou do conflito hermenêutico entre uma visão ativa (romântica) X uma visão passiva (clássica) em relação ao conceito de certeza. Aquela visão ativa aponta-nos não para uma teoria do conhecimento<sup>76</sup> (onde a certeza encontraria um ancoradouro ontológico), mas para uma resposta balizada pela estética, visto que os românticos operam hermeneuticamente a partir de uma configuração criativa e não normativa (ou representativa) visto valorizarem, em termos hermenêuticos, a contínua ressignificação.

---

inquietar, a ponto de crer-se obrigado a explicar mais claramente seu ponto de vista no *Sermão sobre as indulgências e a graça* destinado ao povo e que foi reeditado 13 vezes em 1518).

<sup>76</sup> Apesar dos românticos entenderem que sua filosofia incluiria uma Teoria do Conhecimento e uma ética.

Pode-se, grosso modo, apontar que tal característica conserva traços de semelhança com aquela visão luterana acerca da abertura da Palavra de Deus em que o inefável é assumido enquanto operador hermenêutico atualizado pelo caráter performático do anúncio cuja verdade assume uma prerrogativa veridiccional.

Salta aos olhos, ainda, a valorização da ironia por parte dos românticos alemães, algo de similar ao que Lutero (à esteira de Paulo) fizera. Schlegel em *Sobre a incompreensibilidade* (1799), entende que a ironia é *causa sine qua non* do labor filosófico. Esta ironia encontra seu duplo no paradoxo. Diz-nos Schlegel (2011, p. 336) que a “Ironia é a forma do paradoxo. Paradoxo é tudo o que é a um tempo bom e grande”. Este mesmo texto, aliás, possui uma dimensão performática, algo sumamente familiar a Lutero. Ora, se a ironia é o grande *élan* propulsor do fazer filosófico, a verdade precisa ser concebida como um signo dentro de outro signo. Aliás, o próprio signo precisa ser compreendido enquanto um *processo* de significação, o que tornaria possível admitir que o mesmo assuma posições paradoxais ou até contrárias. Desta forma, por exemplo, seria possível opor-se a um símbolo central a partir da criação de signos subversivos ou dispersos.

Já que o processo de ressignificação indica a necessidade de uma abertura perene, a atividade filosófica está sempre inserida no processo de construção de sentidos<sup>77</sup>. Assim, quando o romantismo se faz filosofia, faz-se filosofia da filosofia, porque ao construir o sentido (uma vez que não se sabe onde este está), tem-se a realização de uma atividade que manifesta que cada compreensão é também construção. Ao se afirmar que, no romantismo, o objeto da filosofia é a filosofia da filosofia não se está a dizer que este propõe uma meta-filosofia já que, para tanto, seria necessário ir para além da filosofia. A proposta da filosofia da filosofia é não sair da filosofia, mas operacionalizar hermeneuticamente a partir de dentro da própria filosofia. Isto, pode-se dizer, vai ao encontro da proposta romântica de ressignificação, bem como da de

---

<sup>77</sup> Não é preciosismo lembrar que os românticos rompem com a manutenção do triângulo hermenêutico clássico, propondo a quebra da fixidez dos vértices que compõem o mesmo onde cada um pode se espelhar e tornar-se o outro.



ficcionalidade. Esta última, entendida não como o contrário da verdade, já que o ficcional se projeta no real (e vice-versa), de modo que um não seria possível sem o outro<sup>78</sup>. Não é demais recordar que os românticos entendem que o real não é algo dado, mas construído. Neste sentido, o evidente é o que é criado. Neste ato criador teremos uma relação entre sujeito e natureza perpassado pelo elemento ficcional. Assim, o debate acerca do *existir ou não existir* se põe como uma falsa questão para os românticos, visto que se apresenta como um problema apenas para quem opera a partir do ponto de vista ontológico da noção de existência. Sendo assim, todos os níveis de realidade são ficcionais e a ficcionalidade seria o papel central da ação do filósofo.

Em se tratando de ficção, para David Hume esta corresponde a uma construção que uma dada sociedade chama de verdade. Esta noção é oriunda de sua visão homogeneizante da experiência visto que, para este filósofo, existe uma oposição entre facticidade e ficcionalidade<sup>79</sup>. Enfim, pode-se dizer que Hume pensa a estrutura do conhecimento e mantém a estrutura intrínseca do real.

Os românticos ao rejeitarem todas as sínteses anteriores à narração assumem esta última como sendo ela mesma a coisa. Trata-se de pensar a ficção como modo de existência do real, retirando desta última a característica de evidência. Neste sentido, o real mostra-se como irônico. Na verdade, o próprio fato seria uma invenção, uma ficção. Tem-se aqui, deste modo, um empirismo não factual. Empirismo porque há um mundo criado por mim e, porque criado por mim, não factual e, pelo exposto, não precisa sê-lo.

Como a literatura trata de elementos que não possuem existência ontológica, há nela uma abertura para o paradoxo, para o ficcional, para o incomensurável e para o inefável. Toda essa potência que fora expulsa do campo das artes e da ciência é reincorporada pelos românticos. É a isto que Deleuze chama de *potência do falso*, ou seja, trata-se de explorar elementos que foram tidos como falsos de modo que este falso se mostre como força capaz de frustrar as identidades estabelecidas.

---

<sup>78</sup> Faz-se necessário entender que o real, também fora transformado num signo e, como tal, estaria fundado em algo que está para além dele. Desta forma, o papel das sínteses conceituais seria o de expressá-lo. Os românticos rompem com essa tese pois entendem que os signos são criadores imanentes o que torna a mediação conceitual algo desnecessário, daí porque a proeminência a ser destinada para o ficcional e para o poder da intuição.

<sup>79</sup> Recordemo-nos que Hume se preocupa em como as coisas são arrumadas em nossa mente no processo de construção do conhecimento dado que, para ele, o conhecimento é um arranjo organizacional mental estabelecido em nós pelo ato observacional da relação entre causa e efeito. Segundo Hume aquela relação não está no objeto, mas no hábito resultante do ato observacional o qual deixa em nós impressões mentais as quais serão responsáveis pelos arranjos conceituais donde resultarão nosso conhecimento.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seria por demais prolixo retomarmos ponto a ponto os temas aqui levantados e discutidos. Resta-nos, à guisa de considerações finais, reiterarmos o fato incontestado de que o ethos romântico alemão fora, em grande medida, lançado por Lutero, por seu modelo filológico, o qual permitiu aos românticos disporem de um solo sobre o qual se debruçarem. As categorias hermenêuticas luteranas não apenas foram assumidas como foram ressignificadas e transpostas do campo teológico para o filosófico oportunizando o desenvolvimento daquele que pode ser tido enquanto movimento fundante da moderna erudição alemã.

### REFERÊNCIAS

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1987.

BORNHEIM, Gerd A. **Aspectos filosóficos do romantismo**. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1959.

FICHTE, Johann Gottlieb. A Doutrina da Ciência de 1794. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, in: **Fichte (Os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural 1984.

LEMONS, Fabiano. O ethos luterano e a filosofia do romantismo alemão. In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora. v.17, n.2, p. 285-306.

LIENHARD, Marc. **Martim Lutero: tempo, vida e mensagem**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

MADUREIRA, Jonas. Introdução ao pensamento de Martinho Lutero. In: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**. Trad. Johannes Bergmann, Arthur Wesley Duck, Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2017. p. 9 – 27.

ROSENFELD, Anatol. Aspectos do romantismo alemão. In: **Texto/contexto: ensaios**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969. P. 145 – 168.

SCHLEGEL, Friedrich. Sobre a incompreensibilidade. In: **Alea**. Rio de Janeiro. vol. 13, n.2, jul.-dez. 2011. p. 328-340.

## REALISMO E CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE MAQUIAVEL

José Willon Girard de Matos\*

**Resumo:** O presente artigo objetivou explicitar o pensamento político de Nicolau Maquiavel. Apresentou-se o contexto histórico do florentino, a metodologia que autor se utilizou para inaugurar uma nova forma de olhar a filosofia política, e seus conceitos mais importantes. A metodologia utilizada no artigo consistiu em revisão de literatura, sobretudo, a leitura de “O Príncipe” e “Discorsi”. Através disso, foi apresentada uma reflexão dividida em quatro sessões, buscando demonstrar a consistência de seu pensamento. Realizou-se apontamentos sobre aproximações e distanciamentos entre Marx e Maquiavel; dissertou-se brevemente sobre suas contribuições e atualidade para pensar a política.

**Palavras-chave:** Realismo Político. Virtú e Fortuna. Absolutismo ou República.

### REALISM AND CONTRIBUTION OF MAQUIAVEL'S POLITICAL THINKING

**Abstract:** This article aimed to explain Nicolau Machiavelli's political thought. The historical context of the Florentine was presented, the methodology that the author used to inaugurate a new way of looking at political philosophy, and its most important concepts. The methodology used in the article consisted of a literature review, especially the reading of “O Príncipe” and “Discorsi”. Through this, a reflection divided into four sessions was presented, seeking to demonstrate the consistency of his thinking. Notes were made about approximations and distances between Marx and Machiavelli; briefly discussed their contributions and actuality in thinking about politics.

**Keywords:** Political Realism. Virtú and Fortuna. absolutism or republic.

## INTRODUÇÃO

De fato, muitos são os pensadores que podemos considerar “clássicos” no campo da filosofia política e, de forma geral, compreendemos por clássicos os autores seminais, dos quais nos deixaram seu vasto legado como uma herança que nos pode ser constantemente útil em suas mais diversas formas e ressignificações. Dentre esses, um autor renascentista toma um lugar de destaque por nos apresentar uma nova forma de ver a política e, não obstante, também de lidar com ela em sua forma mais prática possível. Nicolau Maquiavel é considerado precisamente como um divisor de águas na

---

\* Graduando em Licenciatura Plena em Filosofia pela UEPa. E-mail: willongerard002@gmail.com.

história da filosofia política e, considerado por muitos como pai da ciência política moderna.

Nicolau Maquiavel é um autor cuja sua importância é de difícil mensuração até para os especialistas mais renomados sobre o assunto, suas obras até hoje suscitam ricos debates em ética, política, entre tantos outros campos de conhecimento. Dessa forma, sua filosofia política já muito lida e interpretado das mais diversas maneiras, assim como também já o foi muito criticada e citada, mas nem sempre tratada e compreendida com o devido valor.

Partindo dessas considerações iniciais, o presente artigo se introduz na problemática da busca por uma compreensão holística do pensamento político de Nicolau Maquiavel, perguntando-se questões tais como; qual organização política Maquiavel defendia? Qual foram as intenções de seus escritos? E, por que é considerado tão importante?

Maquiavel nos traz todo um arcabouço teórico e um novo jeito de se analisar a política em época em que contestar determinadas autoridades se fazia uma atividade ainda mais perigosa, ousando uma visão de forma inovadora, suas obras e configuração de Estado influenciaram diversas figuras históricas, tais como Antonio Gramsci e Jean-Jacques Rousseau. Dessa forma, pretende-se nesse artigo, a construção de uma interpretação possível sobre o pensamento político de Nicolau Maquiavel, sobretudo a partir suas principais obras: *O Príncipe*, escrita em 1513, mas só publicada em 1532; e *Discorsi*, obra escrita entre 1513 e 1517, mas somente publicada em 1531. Ambas consistem em obras de enorme importância, tanto para a história do pensamento político quanto para compreensão do autor.

Assim, a pesquisa que se levanta aqui sobre Nicolau Maquiavel tem justificada a sua relevância filosófica e sua acadêmica, bem como também sua relevância prática, uma vez que nos é possibilitado, através do realismo político do autor, uma chave para interpretar e também agir sob as condições políticas efetiva das coisas, conforme o próprio pensamento do autor florentino.

A metodologia utilizada nesse estudo, consiste no levantamento de fontes bibliográficas do autor e de especialistas em suas obras, lançando mão de filósofos que expuseram sua interpretação sobre Maquiavel. Leva-se em conta no procedimento

reflexivo que se constrói nessa pesquisa, o contexto histórico necessário para a apreensão do pensamento político do autor trabalhado, tal como também o delineamento do mesmo para não cair no erro de utilização anacrônica das obras ao se construir uma interpretação e, buscar demonstrar como se desenvolvem e se entrelaçam dentro do jogo de forças da política todas essas ideias a partir dos próprios conceitos e recomendações de Nicolau Maquiavel.

## 1 – CONTEXTO HISTÓRICO

Na Idade Média, a sistematização do poder político era engendrada fortemente pelo poderio da igreja e senhores feudais<sup>80</sup>. Sendo a igreja detentora de grande influência intelectual, os pensamentos de Santo Agostinho, filósofo católico influenciado pelo idealismo platônico, eram muito presentes. Assim, era comum dentro dessa tradição haver bases de hierarquizações, onde, colocava a faculdade contemplativa como a mais virtuosa e superior ante às outras. Logo, uma sociedade da qual se faça prover dentro do ideal medieval de homem, tem como base em seus preceitos a figura de Deus no centro de todo seu encadeamento, a obra humana “[..] era a pura expressão de nossa concepção de seres em queda. As verdadeiras ações dignas de elogio eram praticadas sob a inspiração divina” (BIGNOTTO, 1991, p. 32). Do divino proveria o poder e a glória, não das capacidades humanas individuais, mas, somente por e através dele todos deveriam se curvar e se honrar.

“Santo Agostinho, baseando-se em Platão, mas empregando a terminologia da lei romana, analisa a própria justiça em termos de *dominium*, quer dizer, a legítima dominância do superior sobre o inferior” (STREFLIG. S. 2016, p. 36). Assim, dentro da política medieval, toda graça e autoridade ao poder deriva dessa figura que era utilizada para legitimar os principados. Isso aparece justificado no escrito do Apóstolo Paulo:

Que toda pessoa se submeta às autoridades superiores; porque não existe autoridade que não venha de Deus e as autoridades que existem

---

<sup>80</sup> O cristianismo não sendo apenas uma doutrina, mas um modo de vida dos que se denominam cristãos, influenciou profundamente a civilização ocidental. Segundo Streflig (2016), o clero possuía considerável parte dos feudos e, em diversas ocasiões se tem influência do papado na política, chegando mesmo a dar legitimidade para os soberanos. No século XII, se passou ressaltar cada vez mais um aspecto político-secular que se firma fortemente na plenitude de poder do papa. Impera o objetivismo sobre o subjetivismo, isto é, o que o papa profere é norma segura e obrigatória para todo cristão. A partir de Gregório VII, essa evolução do papado se concentra na ideia do poder que se sobrepõe sobre todos os outros campos. Assim, se compreendia a força papal sobre as potências políticas do Ocidente, com o poder de depor dos cargos e benefícios em toda a Igreja.

foram instituídas por Deus. É por isso que aquele que resiste à autoridade resiste à ordem que Deus estabeleceu e aqueles que resistem atrairão uma condenação sobre si próprios. (BÍBLIA, 2014 p. 1382)

Assim, nesse contexto o humano era um ente do qual atingiria sua dignidade partindo do divino, do ato contemplativo, não propriamente na valorização de suas ações. Em resumo, a política servia como alicerce de organização para possibilitar uma melhor ordem à contemplação.

Embora, a partir do século XV, como bem nos é explicado no livro *Para Compreender a Ciência* (ANDERY, Maria Amália. et al. 2012), a Europa, incluindo a Itália, inicia um efervescente processo de ruptura paradigmática. Esse processo se dá, entre muitos fatores, pelas conquistas marítimas e expansão do comércio local que trouxe maior contato com a Ásia e toda a cultura oriental, pois, esse desenvolvimento está no epicentro do processo transicional das forças produtivas feudais para o mercantilismo, que nos traz consigo o surgimento de muitos comerciantes, artesãos, etc. Esses mercadores que cada vez mais rompiam com a submissão ao poder político católico, se tornaram pessoas com grande poder aquisitivo devido toda à acumulação de recursos econômicos. Dessa forma, possibilitou que essa organização societária que se estabelecia se tornasse muito produtiva culturalmente, com grandes investimentos de produções artísticas de escultores, pintores, músicos, assim como também arquitetos e intelectuais.

Essas novas produções culturais que se eclodiam em cidades como Florença e Veneza, tinham por característica uma tendência a valorização de qualidades como a inteligência, racionalidade, a arte humanista, ações em valorização do humano. Ainda, havia nelas uma estima pela natureza e os novos métodos experimentais de pesquisa científica.

Enquanto na tradição medieval ocorria o entrelaçamento das relações teológicas e políticas, nesse novo momento a política passa a se tornar uma ação exclusivamente humana, buscando-se concepções da cultura greco-romana, onde por esse motivo se compreendeu esse período como um “renascimento” diante do período das “trevas”. Giovanni Pico Della Mirandola, filósofo do período, foi de grande importância para o desenvolvimento desse processo. Em sua obra *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*, ele defende o homem enquanto um ser em aberto, responsável por suas ações:

Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de si mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tiveres seguramente escolhido (2001, p. 53).

Essa passagem demonstra com ênfase a transição paradigmática que o período passava, se trata de um manifesto renascentista que nos expõe o antropocentrismo que vinha surgindo dentre os humanistas do período ao qual Maquiavel viveu.

Foi dentro desse contexto de imersão de uma cultura renascentista, que em Florença, em uma Itália saqueada e dividida em cidades-estados, nascia em 1469 Nicolau Maquiavel. Filho de família que pôde lhe proporcionar acesso aos estudos, Maquiavel estudou latim, cálculo, filosofia, história, escreveu poesias e participou ativamente da vida política de Florença, chegando a ser nomeado chanceler da república, após a queda dos Médici<sup>81</sup> do poder.

## 2 – REALISMO POLÍTICO: VIRTÚ, FORTUNA E OCASIÃO

Como já dito anteriormente, Maquiavel é um marco na história da filosofia política, isso se dá pelo que chamamos de realismo político. Dentro da tradição filosófica antiga, era notável concepções utópicas acerca da política, os filósofos escreviam idealizando como a política deveria ser para que fizesse prover o bem-comum. Essas características se demonstram em grandes obras como a República, de Platão, onde o pensador nos propõe uma estrutura societária hierárquica baseada na dualidade compreendida pelo mesmo, com o rei filósofo no comando da vida política; ainda, Ética a Nicomaco e Política, do Aristóteles, expõe-nos uma política pautada na politeia, nas aptidões inatas dos seus cidadãos regidos pela ética da *eudaimonia* na harmonia com o cosmo.

Maquiavel rompe com essa tradição, agora, a política não será mais compreendida enquanto determinante das vontades divinas, da ordem da natureza, entre outras coisas, mas sim pautando-se na realidade e enquanto uma atividade exclusivamente humana. Dessa maneira, Maquiavel nos introduz na política investigações com traços do método científico; seu método se utiliza da investigação

---

<sup>81</sup>Os Médici foram uma poderosa família, na qual, através de poder econômico, expandiram sua influência para a política, engendrando uma dinastia muito rica que financiou grandes feitos da cultura renascentistas.

histórica se pautando nas experimentações práticas anteriores e as comparando para apreender seus meios de funcionamento. No capítulo XV de O Príncipe, ele nos demonstra essa cisão e seu realismo quando diz que

Como sei que muitos já escreveram sobre esse assunto, temo que, escrevendo eu também, seja considerado presunçoso, sobretudo porque, ao discutir essa matéria, me afastarei do que foi pelos outros prescrito. Porém, sendo meu intento escrever uma coisa útil para quem a escuta, parece-me mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver que aquele que abandona o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se (MAQUIAVEL. 2016, p. 75)

O realismo político introduzido, conseqüentemente, tem suas implicações também no campo da ética. O que o pensamento maquiaveliano nos mostra é precisamente uma cisão entre o ideal moral enquanto um decálogo dos bons-costumes e a “*praxys*” política necessária, como dirá Gramsci (1976). Descartando qualquer imperativo moral universal, ele estará, sobretudo, rompendo com a ética cristã da tradição que lhe precedeu, estaria também, de ante mão se afastando do que viria a ser uma concepção moral kantiana. As interrogações de Maquiavel não são sobre os valores e seus fundamentos, “o que lhe interessa de fato é como eles são vividos na esfera da política. Dessa maneira, ao que ele visa é construir um campo de reflexão que seja autônomo em relação à ética, mas não que a desconheça ou a despreze” (BIGNOTTO, 2003, p. 23).

Maquiavel, nesse sentido, estará olhando para a política como um campo independente da ética, o que não significa que a compreensão ética dos indivíduos não poderá influenciar na ordem social e impactar o campo da política. Assim, “ética e política dissolvem seu casamento eterno, mas continuam a conviver na arena dos negócios humanos” (*IBIDEM*, p. 23).

Ele distingue, portanto, a ética cristã do agir político, de forma que, essa segunda, “defendida por Maquiavel, sugere que para ser um bom governante às vezes o mal deve ser a medida a ser tomada para que a cidade seja salva” (DOBRYCHTOP et al. 2018). O que Maquiavel faz não é necessariamente excluir a ética da política como muitos pensam, se trata, na verdade, de uma visão realista acerca da própria

compreensão da ética e também da política que tem em vista a estabilidade e, se preciso for, poderá recorrer à força e a violência em prol de uma finalidade justa e benéfica posterior.

É possível perceber no autor, que há uma forte distinção entre a esfera privada (*oikos*) e a pública (*pólis*) pela própria natureza e objeto de cada campo. Essa distinção marca a filosofia política de Maquiavel e, é perceptível dentro do *Discorsi*, quando o autor narra sobre o assassinado de Remo.

Muitos consideram como mal exemplo o fato de que o fundador de um governo livre, como foi Rômulo, tenha primeiramente assassinado seu irmão, tendo concordado em seguida com a morte de Tito Tácio Sabino, com quem compartilhava o trono. [...] Esta opinião seria bem fundamentada se não se levasse em conta o motivo que conduziu Rômulo àquele homicídio. [...] O legislador sábio, animado do desejo exclusivo de servir não os seus interesses pessoais, mas os do público: de trabalhar não em favor dos próprios herdeiros, mas para a pátria comum, não poupará esforços para reter em suas mãos toda a autoridade. [...] E quando o resultado for bom, como no exemplo de Rômulo, a justificação não faltará. Só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar (MAQUIAVEL, 1994, p. 49)

Ao fazer isso, Maquiavel nos traz a compreensão de que na política o que está em jogo é o êxito de seus objetivos, nela, se estará pensando a finalidade das ações do Estado dentro do realismo político. Maquiavel dirá que os homens devem ser considerados “que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados” (2016, p. 82) e caso não venham a agir dessa forma, pelo menos se foi prudente não ignorando a possibilidade de serem.

Assim, para compreender esses desdobramentos nos entrelaçamentos das circunstâncias da política, Maquiavel irá se utilizar de alguns conceitos bases, dentre eles temos a virtú, a fortuna e a ocasião:

A virtú de Maquiavel se distingue da virtude da tradição humanista e o próprio autor não deixa explícito do que a mesma se trata, embora, baseado no modo de aplicação que o termo é empregado dentro dos seus escritos, é possível compreendê-la enquanto “todo conjunto de qualidades, sejam elas quais forem, cuja aquisição o príncipe possa achar necessária a fim de manter seu estado e realizar grandes feitos” (JANNINI, K. 2016, p. 196). A virtú é um conceito que pode ser compreendido junto dos dois outros conceitos e, ela demonstra uma espécie de contraponto ao conceito de fortuna.

A fortuna se caracteriza “como o fluxo dos acontecimentos, entendido como o que perturba as ações e impede o cálculo” (*IBID.*, p. 187). Faz-se no conceito referência a uma narrativa mitológica, onde uma deusa responsável por distribuir as boas e más sortes, com olhos vendados, joga aleatoriamente sob os mortais suas “fortunas”. Dessa forma, se pode vir a associar fortuna enquanto sinônimo de destino ou acaso. Assim, a fortuna tende a se manifestar na ausência da virtú, pois aquele que não possui virtú fica a depender do acaso. Contudo, a fortuna não é de todo um mal, pois através dela nos surge o que se chama de “ocasião”.

A ocasião é entendida enquanto uma oportunidade que deve ser agarrada pelas qualidades da virtú. Em outras palavras, a virtú se entende como as qualidades necessárias aos feitos, a fortuna como o acaso, e a ocasião como a oportunidade advinda da fortuna. Aquele que detém virtú será astuto para, no momento certo, agarrar a ocasião (oportunidade) trazida pela fortuna.

Um bom exemplo para demonstrar bem toda essa questão ética e política em Maquiavel com seus conceitos, ocorre quando nos voltamos para acerca dos feitos de César Bórgia, filho do papa Alexandre VI, homem do qual o chanceler florentino demonstrava grande estima. Maquiavel narra seu feito no capítulo VII de *O Príncipe*. O feito de Bórgia foi:

Nomeou-se Rimirro de Orco para governar uma de suas províncias com o dever de apaziguar o local, embora, Orco se utilizou de violência excessiva com aquele povo e, pacificou o local. Contudo, adquiriu certo ódio devido a violência usada. Bórgia, ao notar a tensão que surgia na região, aproveitou a “ocasião” e criou um tribunal civil, onde mandou matar Orco, partindo-o ao meio e expondo o mesmo em praça pública (2016, p. 33). Com isso, de acordo com a ética privada, Bórgia agiu errado, mas com vistas aos seus fins políticos, Maquiavel lhe considera um homem de virtú, pois, ao fazer isso passou a aparente imagem para o povo de que não compactuava com a opressão que os mesmos vivenciavam, culpou Orco pelos problemas ocorridos, e se fez temido sem ser odiado. Dessarte, ganhou prestígio do povo e evitou uma eminente rebelião, assim, tirando uma vida poupou muitas que morreriam na rebelião.

Histórias como a do feito de César Bórgia - na qual foi elogiada por Maquiavel - junto de determinadas interpretações do pensamento maquiaveliano, renderam ao escritor de *O Príncipe* considerada má fama. Construiu-se sob sua figura a ideia de que o mesmo defendia que o governante poderia fazer o que fosse para conquistar ou manter

o poder, esse tipo de interpretação resultou no que ficou conhecido como antimachiavelismo<sup>82</sup>, atribuindo-se, em alguns casos, a ideia de que Maquiavel defendesse um regime absolutista. Contudo, tal afirmação necessita ser avaliada com cuidado.

### 3 – PRINCIPADO OU REPÚBLICA

Como dito, compreende-se e ensina em determinadas linhas de pensamento, que Maquiavel era um defensor daquilo que seria um monarquismo absolutista. Atribuiu-se ao seu nome valor pejorativo, pois sua obra *O Príncipe* aparentemente seria apresentada enquanto um guia para a prática de conquista presenteada aos tiranos de sua época, leitura que se feita de forma descuidada pode acarretar problemas teóricos. Nessa pesquisa, por sua vez, afastamo-nos de tal perspectiva, pois a interpretação aqui defendida é signatária da ideia de um Maquiavel republicano.

Em *O Príncipe*, se ensina, de fato, como conquistar novos principados, como se portar diante de uma guerra com as mais diversas estratégias de tropas e, até mesmo como pode ser útil parecer algo que não se é, como quando o autor afirma que "a um príncipe, portanto, não é necessário ter de fato todas as qualidades supracitadas, mas é bastante necessário parecer tê-las" (2016, p. 87). Contudo, há aqueles, como Jean-Jacques Rousseau (1999), que dirão que *O Príncipe* foi uma obra constituída de um espírito altamente irônico e que Maquiavel teve, na verdade, por intenção ao produzir tal escrito, alertar o povo acerca das táticas comuns entre os tiranos.

Atualmente, com o desenvolvimento de novas interpretações e, buscando ter uma visão mais holística dos fatos, se entende e aceita dentre alguns especialistas em Maquiavel, de que a sua intenção ao escrever tal obra era de ver uma unificação da Itália<sup>83</sup> e receber vantagens pessoais, então para isso seria necessário a atitude de um principado de virtú que tomasse frente na busca de conquistar a vitória rumo uma Itália unificada e vigorosa.

Visando esse objetivo e conhecendo a essência da política enquanto prática humana em suas relações reais, concretas, Maquiavel irá expor em seu tratado como um

---

<sup>82</sup>Tradição que antagonizava com Nicolau Maquiavel, geralmente firmada em uma forte matriz católica. Maquiavel foi inserido no *Index Librorum Prohibitorum* (lista de livros proibidos pela Igreja católica) em 1559 pelas mãos do papa Paulo IV.

<sup>83</sup> Tal ideia é repousada, dentre diversos fatores, nas condições políticas no qual se encontrava Florença no período de Maquiavel, bem como na sua preocupação com relação as invasões estrangeiras, reiteradas diversas vezes em suas obras, tal como no último capítulo de *O Príncipe*.

governante deve se portar para conseguir conquistar e manter principados, bem como conquistar o respeito do povo, explicitando sua lição de que o governante “precisa saber usar bem a natureza animal, deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos” (2016 p. 86).

Para tanto, isso só seria possível através de armas e leis, pois, segundo ele, ocorre de “os principais fundamentos de todos os estados tanto novos como dos velhos ou dos mistos, são as boas leis e as boas armas” (*Ibid.* p. 59). Assim, não é possível se ter boas leis onde não há boas armas e comumente são boas as leis nos lugares que se tem boas armas.

Defende-se aqui que Maquiavel passava longe de ser um ávido defensor do absolutismo, como muitos pensam. A interpretação presente nesta pesquisa se dá a partir de determinada leitura do *Discorsi*, onde Maquiavel nos diz que

Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres. [...] Compreende-se a razão disto: não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos (1994, p. 197-198).

O diplomata florentino, que não cansava de elogiar a antiga Roma, era um defensor de um sistema de modelo republicano, tal como é demonstrado no Discurso Sobre a Primeira Década de Tito Lívio. Visto seu apreço pela liberdade, o mesmo fazia a associação de que a república era o único regime capaz de proporcionar ao povo um maior nível de liberdade, garantindo por maior tempo sua durabilidade diante da tensão dos divergentes humores (interesses) da cidade. Nesse sentido, segundo Newton Bignotto (2003, p. 43), “os dois eixos centrais do regime republicano são para nosso autor a liberdade e a igualdade “

Maquiavel, assim como outros autores que o antecederam, retomavam continuamente aos estudos e exemplos da vida política da Roma Antiga, para averiguar sobre seus feitos e se embasarem na construção de uma autêntica política de sua época. Com isso, diferentemente do período medievo que os homens se dedicavam a contemplação, ao olhar dos humanistas se tornava também necessário os homens ocuparem a política cada vez mais de forma a tornar suas vidas melhores.

Para isso, a natureza conflitiva da comunidade tomará grande importância no pensamento maquiaveliano, pois, será ela o motor que impulsionará a república para o estabelecimento de boas leis, buscando, em certo sentido, constituir através do exercício dialético, relativa assimetria dos desejos entre os interesses dos grandes<sup>84</sup> e do povo. É através do conflito - tal como o pensador exemplifica com a relação do senado e povo em Roma - que se constrói o exercício de participação política.

Entretanto, ao falarmos de república, liberdade e busca por uma vida melhor com participação popular, em Maquiavel essa não deve

Ser confundida com uma defesa irrestrita de seus valores com a crença em uma pureza de sentimentos, que nunca abandonaria a causa da liberdade. Em vários momentos de sua obra ele mostra que o povo pode estar na origem da decadência das instituições republicanas e pode mesmo ser capaz de muitas crueldades (BIGNOTTO, N. 2003, p. 22).

Então para que tais concepções se inserissem de fato na política de maneira fiel ao realismo maquiaveliano, seria necessário trazer o cidadão a uma vida em que pulsasse o interesse pela resolução dos problemas da cidade. Afinal, a questão é também, não a dificuldade que se pode ter em imaginar repúblicas ideais, mas sim em encontrar os caminhos que levem efetivamente até ela.

Maquiavel elaborava na formulação de sua república a necessidade do Estado e das instituições legais garantirem seu bom funcionamento e sua autonomia diante desses diversos humores da cidade, para assim não ocorrer de facções<sup>85</sup> lutarem unicamente por seus interesses particularistas, gerando o que o Maquiavel entende por corrupção, isto é, o desacordo entre a forma<sup>86</sup> e a matéria<sup>87</sup>. Essa república terá então de mediar os conflitos inerentes da cidade. Isso porque os conflitos são inevitáveis, eles nascem de desejos antagônicos, onde um quer oprimir e o outro quer não ser oprimido, logo, a satisfação de um representa a insatisfação de outro. Querendo, portanto, suportar os

---

<sup>84</sup> Maquiavel utiliza esse termo buscando se referir aos poderosos de uma cidade, não em sentido histórico ou moral, mas no que tange a sua influência, força política ou econômica de domínio.

<sup>85</sup> A facção é compreendida com sentido pejorativo em Maquiavel, onde se entende como sendo o partido, uma cisão dentro dos interesses de uma classe que estará visando seus particularismos e gerando o que se compreende por corrupção.

<sup>86</sup> A forma, segundo Maquiavel, é tudo aquilo que ordena a matéria; onde, enquanto os homens são considerados matéria por serem sujeitos da cidade, a forma seria aquilo que se imprime nessa matéria, ou seja, as leis, ordenações e diretrizes que possibilitarão uma relação de liberdade.

<sup>87</sup> Matéria é utilizada aqui em Maquiavel como um substrato ao qual ganhará será empregado uma forma, podendo entender a mesma, nesse contexto, como população, a cidade, etc.

diferentes humores, a república necessitará que dos conflitos presentes na esfera pública resultem em boas leis. Dentre esses diversos humores, ressalta-se ainda que, é preferível o popular invés aos dos grandes, visto que os grandes almejam oprimir com o poder e já o povo apenas deseja não ser oprimido.

Dessa forma, na compreensão republicana de Maquiavel, faz-se necessário um regimento de leis elaboradas com participação popular e garantidas por instituições fortes que venham a mediar os atritos. O exército, por sua vez, deveria ser de tropas populares que componham a força desse Estado, pois “nas circunstâncias da vida italiana do século XV os humanistas acreditavam que nenhuma cidade podia se dizer livre se não pudesse governar seus interesses sem a interferência de outros povos ou instituições” (BIGNOTTO, 2003, p. 30). Essa tropa formada por cidadãos ficaria responsável pela garantia da segurança e até mesmo possível expansão do Estado, uma vez que, para Maquiavel uma tropa formada pelo próprio lutaria com mais afinco para defender sua liberdade.

#### **4 – CONTRIBUIÇÕES PARA A ATUALIDADE**

Nicolau Maquiavel merecidamente teve tanto peso na balança da história, uma vez que foi alguém que soube olhar a realidade e a partir disso pensar algo novo, construir uma forma de pensamento que ninguém antes teve o interesse e percepção de desenvolver com tal maestria. Decerto muitas foram suas inestimáveis contribuições para o pensamento político como um todo, sendo, portanto, inviável o esgotamento das mesmas em uma pesquisa, sobretudo, porque como disse Antonio Gramsci, “o caráter fundamental do Príncipe é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro ‘vivo’, no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do ‘mito’” (apud PORTANTIERO. 2009. n.p.). E somente um pensamento “vivo” seria capaz de fazer aflorar tão importantes desdobramentos teóricos.

O pensamento vivo de Maquiavel foi o que nos possibilitou ao mesmo tempo uma análise consistente do passado e contribuições para o futuro. Através de seu método histórico, empírico e comparativo que, Maquiavel foi em seu tempo, o autor que melhor chegou perto de compreender as relações sociais e seu entrelaçamento de forças no campo político.

Foi Maquiavel que inaugurou o que hoje conhecemos como realismo político e, tal feito só foi possível, na medida em que o mesmo rompeu com a tradição filosófica

que o antecedeu, buscando uma compreensão concreta da realidade. Dessa forma o autor se aproximou da percepção da materialidade daquilo que viria a ser compreendido como um processo dialético na sociedade, ao qual ganhara corpo teórico consistente no materialismo-histórico de Karl Marx (1818-1883). Muito embora, se faz salutar que aqui se deixe claro alguns distanciamentos e aproximações entre ambos os autores, visto que vivenciaram tempos muito diferentes um do outro, consequentemente reverberando em suas obras.

Maquiavel, demonstra o papel do conflito na política quando o mesmo ressalta que “o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (2016, p. 45), frase que enfatiza uma certa compreensão dialética do autor, na qual, segundo Claude Lefort, estaria antecipando o que viria a ser conhecido como luta de classes (MENEZES, M., 2014). O processo conflitivo em Maquiavel, contudo, não se dá de mesma forma que em Karl Marx; enquanto Marx verá um ponto de emergência na desigualdade e a possibilidade de superação da contradição, Maquiavel entenderá que, o processo conflitivo é irremediável, derivam-se dos desejos, dos humores opostos da natureza humana na política. Assim, ver-se-á que Maquiavel olha para a política com a visão de alguém que não excluirá a participação dos afetos humanos.

O conflito em Maquiavel surge através de dois humores opostos, devido um desejar oprimir e o outro desejar de não ser oprimido. Assim, para o autor,

[...] de fato, se se examinar com atenção o modo como tais desordens terminaram, ver-se-á que nunca provocaram o exílio, ou violências prejudiciais ao bem público, mas que, ao contrário, fizeram nascer leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos (MAQUIAVEL. 1994, p. 31)

A liberdade da República em Maquiavel é, portanto, fruto do conflito, na medida em que através dele se estabelece maior igualdade. O autor florentino, por isso, dirá que “o que assegura às repúblicas mais vida [...] duradoura do que aquela das monarquias é o fato de poder, dada a variedade e a diferença do gênio de seus cidadãos, se acomodar melhor [...] às mudanças do tempo do que aquele regime” (apud BIGNOTTO. 2003, p.20).

Karl Marx, por sua vez, também estará trazendo o conflito para o centro de seu pensamento político, ambos os autores irão ver a sociedade cindida, contudo, Marx

estará a abordando partindo não dos desejos próprios dos homens, mas sim dos meios de produção e a contradição entre os interesses de duas classes. Para ele, essa contradição teria bases objetivas bem sólidas que influenciariam a consciência dos indivíduos. Assim como Maquiavel, Marx deve ser considerado também um realista: “o primeiro afirma expressamente dedicar-se à *verità effettuale della cosa*; o segundo pretende ter invertido a teoria idealista hegeliana” (AMES, J., 2008, p. 56)

Enquanto Maquiavel pensa o conflito como um processo constante e insuperável, Marx olhará para o mesmo com vistas a superação de sua contradição, na qual ele acredita ser marcada pela diferença entre os detentores e não detentores dos meios de produção. Outrossim, Marx dirá que

Se o proletariado, na luta contra a burguesia, necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime pela força as velhas relações de produção, então suprime, juntamente com estas relações de produção, as condições de existência do antagonismo de classes [...] (1998, p. 31 apud AMES, 2008, p. 60)

Desse modo, segundo Ames (2008, p. 61), essa diferença se dá pela forma distinta como ambos compreendem a história: Em Maquiavel não há um progresso histórico que vá em direção a um *telos*; já para Marx – que teve herança de Hegel – a história caminha para uma síntese que irá superar as contradições.

Por fim, salvo as diferenças entre Maquiavel e Marx, ambos têm em sua forma de abordar a política o compromisso com a realidade, com a liberdade, com a igualdade, tem o conflito como ponto significativamente importante, partem de uma base empírica para conceber o real, e deixaram de herança grandes contribuições para pensar a política. Por isso mesmo, ousamos dizer que Maquiavel e Marx, foram os dois principais pensadores políticos responsáveis por conceber e fazer sua política partindo sempre “da terra ao céu”<sup>88</sup> e não o contrário.

Ambos foram capazes de olhar para a realidade e propor ações que partam de sua condição histórico-política para alcançar seus objetivos. A grande contribuição que nos deixaram foi mostrar que para se alcançar a liberdade partindo de condições concretas, se faz necessário o jogo de forças antagônicas presentes na política:

---

<sup>88</sup> Expressão que Marx e Engels usam ao criticar a filosofia idealista de seu tempo.

Maquiavel enquanto precursor de uma determinada democracia moderna; E, Marx enquanto precursor de uma democracia que ainda se busca construir

#### 4.1 - Instrumentos para Praxys

Maquiavel, alertando-nos acerca dos feitos da política, intencionalmente ou não, nos fornece um aparato que nos arma contra estratégias tirânicas. Entendendo O Príncipe, de Maquiavel, sob o prisma de uma obra “viva”, como apontada por Gramsci, é possível ter noção do porquê de tal obra se manter tão atual e possibilitar tantos desdobramentos teóricos. A centralidade de O Príncipe ronda os meios pelos quais um governante pode manter e expandir seu poder, de forma que o próprio Gramsci sabendo ver a atualidade da obra, adaptou-a sob a hegemonia do partido.

Ainda, no *Discorsi*, apesar da distinção entre a república maquiaveliana e nosso atual Estado Democrático de Direito, faz-se grande contribuição para analisar a conjuntura política atual. Assim, de tal forma que se Dilma Rousseff tivesse com participação popular construído instituições fortes que mediassem os conflitos de humores da República, talvez pudesse ter evitado seu *impeachment* e a crise que tomou a nação após isso.

O fato é, que se soubermos bem compreender e adaptar a obra maquiaveliana enquanto um pensamento “vivo”, ela nos fornecerá instrumentos muito válidos para o agir político em nossos dias. Nesse sentido, Maquiavel nos fornece uma série de conselhos úteis para a prática política, como quando afirma a necessidade de cuidado com a escolha dos ministros; quando nos diz sobre não fornecer mais poder a alguém que já é poderoso, para não correr risco do mesmo lhe trair; quando nos fala também acerca da necessidade de visualizar um mal em seu início, pois “no princípio o mal é fácil de curar e difícil diagnosticar, mas com o passar do tempo, não tendo sido nem diagnosticado nem medicado, torna-se fácil diagnosticá-lo e difícil curá-lo” (2016, p. 14), ou seja, ser sempre prudente e saber agir na hora certa ante a ocasião. Assim, o autor nos possibilita entender, com as devidas adaptações históricas, uma realidade estratégica que nos instrumentaliza acerca do fazer política e de seu funcionamento, nos blindando contra concepções ingênuas e idealistas que tendem a fugir da realidade. “Pois um homem que queira fazer em todas as partes profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons” (MAQUIAVEL, 2016, p. 75).

Ademais, o pensador florentino nos alerta contra os particularismos que levam até a corrupção das instituições. No Brasil, em plena pandemia da covid-19, alguns indivíduos buscam de toda forma burlar as leis estabelecidas com intenção de se tirar vantagem privada. Maquiavel, nos diz que "é incontestável que uma cidade corrompida, que vive sob o domínio de um príncipe, não recobrará jamais a liberdade, ainda que o príncipe e sua raça sejam destruídos" (MAQUIAVEL, 1994, p. 73). Como um verdadeiro "educador político", ensina-nos que a liberdade de uma república depende também do seu povo possuir amor às leis e aos bons costumes. Pois assim "[...] os tumultos não chegam a ser daninhos: mas quando está corrompida, mesmo as leis melhor ordenadas são impotentes a menos que sejam manipuladas [...] por uma personalidade vigorosa, respeitada pela sua autoridade, e que possa cortar o mal pela raiz" (IBID., p. 74). Afinal, segundo o autor, uma sociedade corrupta nunca poderá se tornar uma sociedade livre.

Por isso, as contribuições do autor para a história da filosofia política e para nossa atualidade ainda são incontáveis, nos abrem leques para diversas construções teóricas em suas diversas ressignificações, como já nos fizeram tantos pensadores com as obras maquiavelianas

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em conta tudo o que foi dito anteriormente e buscando uma interpretação que seja capaz de expressar a complexidade do autor, considera-se que o mesmo possui de veras relevância na prateleira da produção de conhecimento da humanidade, alguém cujo *tanto nomini nullum por elogium*<sup>89</sup>, colocando-o como um autor de contribuições inestimáveis para diversas esferas do saber, sobretudo, das ciências humanas e filosofia.

Foi possível através da pesquisa bibliográfica levantada, destrinchar trechos de suas obras, partindo do aparente e particular para uma compreensão mais geral e articulada. Fazendo-nos expressar, com ajuda dos comentadores, o enorme papel de suas obras na história do conhecimento político.

Maquiavel, apresentando-nos uma nova forma de olhar os fatos, inaugurando-nos o realismo político, traz para a humanidade uma nova janela que abre leques de

---

<sup>89</sup> "Tão grande nome nenhum elogio alcança-o", frase escrita na lápide de Maquiavel, em Florença.

possibilidades em vistas de compreender o fazer política. E mesmo sendo um autor de cerca de cinco séculos atrás, ainda nos possibilita todo um arcabouço para pensar refletir a atualidade, desde que compreendemos as mudanças de nosso tempo e saibamos a adaptar, compondo sempre uma contínua maneira heurística de desvelar as relações de poder, a formação dos Estados, do fazer política em suas mais diversas possibilidades.

Por fim, a pesquisa levantada que teve como intuito apresentar uma leitura de Maquiavel, mas de forma alguma pretende esgotar o tema estudado, tendo em vista que a mesma serve como reafirmação da amplitude do autor.

## REFERÊNCIAS

- AMES, José L. **Uma Teoria do Conflito: Maquiavel e Marx**. Revista Educare et Educere, Cascavel-PR, Vol. 3 nº 6, p. 55-66. jul./dez. 2008.
- ANDERY, Maria Amália. et al. **Para Compreender a Ciência: uma perspectiva histórica**. 16 ed. Rio de Janeiro: Garamond; São Paulo: EDUC, 2012
- BÍBLIA. N. T. Romanos. in **Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamentos**. Tradução: Valmar da Silva. São Paulo. Paulus, 2014.
- BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2003.
- BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano**. São Paul., Editora Loyola, 1991
- GRAMSCI, A. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1976.
- JANNINI, K. "Glossário" in: MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**, Ed 4ª. São Paulo. Martins Fontes. 2016.
- MAQUIAVEL, N. **Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. 3ª Ed. Tradução: BATH, Sérgio. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994.
- MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. Ed 4ª. São Paulo. Martins Fontes. 2016.
- MENEZES, M. L. **A Dialética do Desejo e o Conflito no Republicanismo de Maquiavel**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 45, n. 2, p. 65-81. jul./dez, 2014
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso Sobre a Dignidade do Homem**. Tradução e introdução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa. Edições 70, 2001.

PORTANTIERO, J. C. **Gramsci, Leitor de Maquiavel**. Gramsci e o Brasil, 2009. Disponível em: <https://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1113>. Acesso em 13 de outubro de 2020.

ROUSSEAU, J-J. **Do Contrato Social**: in Os Pensadores, Vol. I. Tradução: MACHADO, L. S. São Paulo. Nova Cultural, 1999.

STREFLIG. S. R. **A Filosofia Política na Idade Média**. Pelotas, Dissertatio Incipiens, 2016

## A DIALÉTICA DO COMEÇO NA LÓGICA DE HEGEL

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves\*

Eduardo Ferreira Chagas\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é expor as determinações mais primárias da *Lógica* hegeliana a partir do sistema de mediações imanentes ao ser. Segundo a filosofia dialético-especulativa, o estatuto necessário do começo deve apresentar um caráter lógico-ontológico e assumir o movimento como núcleo de toda efetividade (*Wirklichkeit*), desde a contradição entre ser e nada que subjaz o puro intuir até as formas mais desenvolvidas do absoluto. O ponto de partida de Hegel é o indeterminado, que existe apenas como operação lógico-abstrata ou representação fixada no pensar, sem qualquer pressuposto ou arbitrariedade deletéria. Absolutamente vazio, sem conteúdo e indiferente, o puro ser é indubitavelmente o verdadeiro começo.

**Palavras-chave:** Lógica. Começo da Dialética. Hegel.

## THE DIALECTIC OF THE BEGINNING IN HEGEL'S LOGIC

**Abstract:** The aim of the article is to expose the most primary determinations of Hegel's *Logic* starting from the system of mediations of being. According to dialectical-speculative philosophy, the necessary status of the beginning must have a logical-ontological character and it must assume movement as the nucleus of all actuality (*Wirklichkeit*), from the contradiction between being and nothing which is involved in pure intuition to the most developed one characterizing the absolute. Hegel's starting point is indeterminacy, which exists only as a logical-abstract operation or

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade de Fortaleza (Unifor), graduado em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC), graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e colaborador do Grupo de Estudos Marxistas, ligado à Universidade Federal do Ceará (UFC), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento e Pesquisa (CNPq) e coordenado pelo Professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas. E-mail: [bruno.qcg@outlook.com.br](mailto:bruno.qcg@outlook.com.br); C.V (Lattes): <http://lattes.cnpq.br/8321960350219070>

\* Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1989), Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (1993), Doutorado em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha) (2002) e Pós-Doutorado em Filosofia pela Universität Munster (Alemanha) (2018-2019). É professor efetivo (Associado 4) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará - UFC, professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) e professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED - UFC. Atualmente, é Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ nível 2); é Editor da Revista *Dialectus* (<http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/about/editorialPolicies#sectionPolicies>). E dedica suas pesquisas ao estudo da filosofia política, da filosofia de Hegel, do idealismo alemão e de seus críticos, Feuerbach, Marx, Adorno e Habermas. Outras informações acesse a homepage: [www.efchagas.wordpress.com](http://www.efchagas.wordpress.com). É membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach).

representation fixed in thinking, without any deleterious assumption or arbitrariness. In so far as it is absolutely empty, without content and indifferent, pure being is undoubtedly the real beginning.

**Keywords:** Logic. Beginning Dialectic. Hegel.

## INTRODUÇÃO

O começo da filosofia, que tem sido objeto de especulação desde os pré-socráticos, representa em Hegel a indivisibilidade entre ser e nada, afirmação e negação, lógico e ontológico. Como puro intuir, a verdade do absoluto, do todo, está na unidade entre dois polos, cuja existência pressupõe a mediação do outro. O puro ser, que resguarda a contradição nele mesmo e subjaz todas as determinações que lhe são posteriores, corresponde ao fundamento do sistema dialético-especulativo, portanto a relação e a contradição entre opostos, que impulsionam o absoluto originário, consistem no princípio da diversidade.

A tentativa de começar por algo determinado resultou em arbitrariedades que negligenciaram a contradição entre ser e nada como germe de todo conteúdo já constituído. A abstração positivo-negativa demonstra que o verdadeiro começo é puramente conceitual, igual a si, imediato e contraditório. Segundo Chagas (2005, p. 02), “o puro ser ou, melhor expresso, com o conceito do ser ou com o ser abstrato, vazio mesmo”, quer Hegel “assentar o primeiro princípio da filosofia, o primeiro cientificamente”. Trata-se aqui da perfeita unidade inicial do absoluto, ou seja, da íntima relação ou da interdependência entre ser e nada, não como determinados, mas como nulidade plena, como uma totalidade indissociável e necessária, cuja inquietude se expressa no devir (*werden*), isto é, no ir além do repouso que paira sobre o indeterminado. De acordo com Back, “o processo de determinação é um processo constante de interiorização na direção do conceito, o que rompe também com a noção de essência fixa. A própria noção de sistema implica que o começo e o fim estão intrinsecamente ligados à lógica pressuposta desse sistema” (2010, p. 10).

Desse modo, a pluralidade dos finitos na infinitude pressupõe a contradição entre ser e nada, a passagem de um para o outro no interior do absoluto em sua condição

mais elementar, primária, restrita ao puro conceito, sem qualquer conteúdo que possa contrapô-la a algo já constituído, determinado. Através do movimento imanente ao universal, o ser, desde sua origem até suas determinações mais complexas, é concebido na relação com a alteridade, de modo que o sistema de mediações consiste na verdade do todo.

## 1. - O COMEÇO DA LÓGICA DIALÉTICA DE HEGEL – O SER, O NADA E A UNIDADE DE AMBOS, O DEVIR:

Hegel inicia a exposição lógico-ontológica do real e suas contradições a partir do ser, pois todas as dúvidas que possam surgir acerca do verdadeiro começo desvanecem quando o ponto de partida consiste no imediato indeterminado, destituído de conteúdo, abstrato, vazio, porém necessário, uma vez que o ser igual a si mesmo é indubitavelmente a origem de tudo aquilo que é. De acordo com Hegel (2016, p. 92), “o remeter do ser *particular finito* ao ser enquanto tal em sua universalidade totalmente abstrata precisa ser considerado como a exigência teórica e até mesmo prática primeiríssima”, pois a ausência de pressupostos é uma necessidade do começo.

O ser, na concepção hegeliana, constitui, dessa forma, a gênese da estrutura lógico-ontológica do real, cujo movimento dialético equivale em seu estágio mais elementar à relação entre ser e nada, ou seja, à existência do ser idêntico a si mesmo, sem nenhuma determinação ulterior, conservando a diferença positivo-negativa que lhe é correspondente. “O ser da *Lógica*, pensando na possibilidade ou unidade de todos os entes, é um afirmativo, um positivo, mas, como dissolução e negação de toda determinação, ele é, simultaneamente, um negativo, como que um nada, o nada mesmo” (CHAGAS, 2005, p. 2). O puro ser, em sua completa indiferencialidade, é igual ao nada, isto é, um intuir puramente conceitual, sem diversidade interior nem exterior. Segundo Hegel (2014, p. 85), “o ser, o imediato, indeterminado, é, de fato, *nada* e nem mais e nem menos do que nada”, quer dizer, sua verdade corresponde a um pensar vazio, portanto “nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o ser puro é” (HEGEL, 2016, p. 85).

Assim, o começo da lógica dialético-especulativa resguarda a identidade dentro da diferença imanente à unidade entre ser e nada, pois a verdade de cada um consiste na contradição latente do absoluto indeterminado, que se manifesta no devir. Segundo

Hegel (2016, p. 86), “O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser”, portanto o ser pressupõe<sup>90</sup> o nada, assim como o nada pressupõe o ser, contemplando um movimento cujo impulso reside na contradição.

A proposição metafísica “do nada, nada vem” (*ex nihilo nihil fit*) consiste numa tautologia que transforma o nada numa identidade vazia, sem movimento e dissociada do puro ser. O devir, por outro lado, corresponde à manifestação da unidade positivo-negativa do indeterminado, de modo que o começo da lógica dialético-especulativa conserva o nada como momento de uma totalidade indivisível. “O devir contém que nada não permaneça nada, mas para seu outro, para o ser” (HEGEL, 2016, p. 87), de modo que a negação do puro intuir está também em sua afirmação. Não se trata do nada oposto a algo, nem do isolamento do nada e da incapacidade de concebê-lo especulativamente, numa operação lógica abstrata, sempre fazendo referência a algo determinado, que nega o ir para além como determinação primeiríssima do verdadeiro começo e impede o surgimento do ser aí, do ser determinado. A coexistência entre as partes do todo uno e indivisível está contida na identidade da diferença bem como na diferença da identidade, uma vez que a indeterminação é comum aos termos ser e nada, que equivalem à relação positivo-negativa universal. Ser e nada, igualmente definiens e definiendum, são inseparáveis e imediatamente o mesmo.

Já que esta unidade de ser e nada enquanto verdade primeira, a partir de agora está, de uma vez por todas, no fundamento e constitui o elemento de todo o subsequente, então, todas as determinações lógicas posteriores além do próprio devir: ser-aí, qualidade, [e] em geral, todos os conceitos da filosofia, são exemplos dessa unidade (HEGEL, 2016, p. 88).

Desse modo, a unidade entre ser e nada enquanto princípio lógico-ontológico do sistema de mediações categoriais cujo desenvolvimento é resultante da contradição que lhe é imanente consiste no princípio indubitável de tudo aquilo que é, ou seja, a coexistência entre ser e nada e a passagem de um para o outro correspondem à verdadeira natureza do começo.

---

<sup>90</sup> Decidimos usar o verbo pressupor para designar a relação entre ser e nada porque a verdade de um é a existência do outro.

Na medida em que, agora, a proposição: “*Ser e nada são o mesmo*” enuncia a identidade destas determinações, contendo, contudo, também de fato, ambos como diferentes, contradiz a si dentro de si mesma e se dissolve. Se nós fixamos isto de modo mais preciso, então, fica assim posta aqui a proposição que, considerada mais de perto, tem o movimento de desaparecer por meio de si mesma. Com isso, porém conhece nela mesma aquilo que deve constituir seu próprio conteúdo, a saber, o *devoir* (HEGEL, 2016, p. 94).

A relação idêntico-diferente entre ser e nada e a passagem de um para outro equivalem à verdade especulativa sobre o começo; portanto, compreendê-lo segundo a unilateralidade abstrata<sup>91</sup>, um sem o outro, ou um só negando o outro, é negar a contradição imanente ao absoluto e suas próprias determinações ulteriores “Por unidade seria melhor dizer apenas como *não separação e inseparabilidade*; porém, com isso, o *afirmativo* da relação do todo não é expresso” (HEGEL, 2016, p. 95). O *devoir*, como primeira manifestação da unidade entre ser e nada, corresponde apenas à dissolução simultânea de ambos, isto é, ao desvanecer da relação positivo-negativa indeterminada. No mesmo sentido, diz Hegel (2016, p. 95): “Assim, o resultado todo, verdadeiro que surgiu aqui é o *devoir*, o qual não é meramente a unidade unilateral ou abstrata do ser e do nada”.

Desse modo, ser e nada correspondem a uma totalidade que não é determinada, mas indeterminada, não é estática, mas dinâmica, não é fixa, mas contraditória. Hegel (2016, p. 98), refletindo sobre as controvérsias do começo, ressalta que: “Devem-se levar em consideração alguns fenômenos que surgem quando o ser e o nada são isolados um do outro e um é posto fora do âmbito do outro, de modo que, com isso, o passar está negado”. Portanto a negação da indiferencialidade imanente ao ser vazio e abstrato, equivalente ao princípio de tudo aquilo que é, está contida na própria determinação, uma vez que ela dependeria do seu oposto e não consistiria no imediato, isto é, no verdadeiro começo. De modo igual, excluir o nada da relação com o ser impede o *devoir* mediante contradição interna, pela qual o absoluto supera o repouso e se desdobra de forma progressiva.

O *devoir*, isto é, a evanescência da contradição entre ser e nada, corresponde ao resultado da passagem de um termo para outro, pois, conforme diz Hegel (2016, p. 97), “a unidade, cujos momentos, ser e nada, são como inseparáveis, é, ao mesmo tempo,

---

<sup>91</sup> Parmênides, por exemplo, concebe o ser independente do nada e sem contradição.

diversa deles mesmos; assim, um *terceiro* frente a eles, o qual, em sua forma mais peculiar, é o *dever*". A oposição constitutiva da totalidade primária ou o movimento das categorias mais imediatas do ser consiste na verdade do dever.

O dever, nascer e perecer, é a inseparabilidade do ser e do nada, não a unidade que abstrai do ser e do nada, mas, como unidade *do ser e do nada*, ele é esta unidade *determinada* ou a unidade na qual tanto o ser quanto o nada é. Mas, na medida em que ser e nada são inseparados de seu outro, cada um deles *não é*. Eles *são*, então, nessa unidade, mas como desaparecentes, apenas como *suprassumidos*. Eles decaem de sua *autossubsistência* inicialmente representada para *momentos, ainda diferentes*, porém, ao mesmo tempo, *suprassumidos* (HEGEL, 2016, p. 109).

A contradição entre ser e nada, enquanto unidade entre os opostos e movimento entre nascer e perecer, corresponde à verdade do universal vazio, isto é, à totalidade necessária ao dever, portanto a simbiose entre ser e nada equivale à relação idêntico-diferente imanente ao absoluto indeterminado, sucessivamente diluído e conservado pelo dever. Os momentos do puro intuir, cuja verdade está na própria relação positivo-negativa, desvanecem no ser aí, que se exterioriza e adquire conteúdo determinado, finito, qualitativamente distinto. A nulidade do começo, concebida apenas como operação lógico-especulativa, é suprassumida. Hegel (2016, p. 112) acrescenta que: "Ser é ser e nada, é nada apenas em sua diferencialidade um do outro; na verdade deles, porém, na unidade deles, desapareceram como essas determinações e são agora algo outro".

## 2. O SER AÍ, O SER DETERMINADO – A QUALIDADE

O ser aí, em sua singularidade, é ser determinado, finito, um existente resultante da contradição entre ser e nada. A forma mais simples e imediata do absoluto indeterminado é o ser aí como tal, ou seja, algo que é somente na unidade com o não ser, uma identidade da diferença, uma totalidade entre afirmação e negação, pois ser aí é algo na relação com outro já constituído, sua determinação pressupõe igualmente o nada determinado<sup>92</sup>. A verdade do ser aí, esse desdobramento do universal, isto é, do dever, é a determinação externa, que suprassumiu a nulidade do absoluto em repouso.

---

<sup>92</sup> A dialética que subjaz ser e nada no puro intuir tem como diferença, caso seja considerada a relação do ser aí com o outro, a determinação. No primeiro caso, temos somente abstração, operação lógico-especulativa; no outro, algo qualitativamente distinto.

A determinidade ainda *não se desvinculou do ser*; com efeito, ela também não mais se desvinculará dele, pois aquele verdadeiro que agora está no fundamento, é a unidade do não ser com o ser, sobre ela como fundamento surgem todas as determinações ulteriores (HEGEL, 2016, p. 115).

O ser aí, enquanto múltiplo do uno, diferença da unidade ou finito do infinito, é qualidade, determinação posta mediante a contradição entre ser e nada. Embora seja algo, um inteiramente simples e abstrato, o ser aí é na relação com o nada, sua identidade corresponde exatamente à negação da negação, à determinação negativa, ao ser dentro de si, pois, segundo Hegel (2016, p. 123), “algo se *conserva* no seu ser aí; é essencialmente *um* com ele e essencialmente *não um* com ele. Logo, ele está *em relação* com o seu ser outro; esse não é puramente seu ser outro”. O ser aí encerra nele mesmo o não ser, suas determinações são simultaneamente para si e para outro, ou seja, sua finitude é conjuntamente afirmação e negação. A contradição entre ser e nada que subjaz o puro intuir resulta em algo idêntico a si pela diferença; afirmação e negação representam uma unidade positivo-negativa já determinada, de modo que a igualdade interior do ser aí pressupõe o outro que lhe é contraposto. Conforme diz Hegel (2016, p. 124), “ser para outro e ser para si constituem os *dois momentos* do algo. São *dois pares* de determinações que ocorrem aqui: 1) *algo e outro*; 2) *ser para outro e ser em si*. Desse modo, o ser aí é a própria coisa em si mediada pelo outro, seu conteúdo constitui a negação da exterioridade, portanto igual ou refletido em si.

*Ser em si* e ser para outro são, inicialmente, diversos; mas que algo tenha *aquilo mesmo que ele é em si* também *nele* e, inversamente, o fato de que aquilo que ele é como ser para outro seja também em si, - isto é a identidade do ser para outro, conforme a determinação de que o próprio algo é um e o mesmo de ambos os momentos e de que eles são, então não separados nele (HEGEL, 2016, p. 125).

O ser aí, a determinação mais imediata do devir, ou seja, da contradição entre ser e nada, corresponde à finitude do vir a ser, pois o que era pura abstração tornou-se algo. Refletido nele mesmo, o ser aí é igual em si, sua existência contempla simultaneamente ser e nada, afirmação e negação, finitude e infinitude. Desse modo, o ser aí posto nele mesmo é ser para si, totalidade lógico-ontológica que, destituído da mediação, é universal. Recluso nele mesmo, o ser para si é absoluto, uma determinação cuja identidade não pressupõe a negação, portanto uma finitude infinita. O ser para si, enquanto qualidade plenamente realizada ou ser aí posto como refletido em si, é limite

inteiramente abstrato de si. Segundo Hegel (2016, p. 164), “o outro é nele apenas como um suprasumido, como *seu momento*; o ser para si consiste em ter ido além da barreira, além do seu ser outro, de modo que ele, enquanto essa negação, é o *retorno* infinito para dentro de si”.

O ser refletido em si, isto é, conceito dele mesmo pela negação daquilo que lhe é externo, é uno. A unidade entre ser aí e ser para si parece revelar o universal, mas sua infinitude desvanece quando a mediação do outro é posta. Embora identidade e diferença constituam uma totalidade, o uno retorna para dentro de si mediante a repulsão e se torna um absoluto aparente. Segundo Hegel (2016, p. 165), “o ideal é necessariamente *para uno*, mas não é para um *outro*; o uno, para o qual ele é, é apenas ele mesmo”.

Dessa maneira, o uno, essa unidade simples entre ser em si e ser para si, é a pura determinação negativa conservada internamente, relação abstrata da repulsão consigo mesma, identidade vazia e sem mediação, completa vacuidade externa. No mesmo sentido, diz Hegel (2016, p. 171): “Nele mesmo, o uno em geral é; esse seu ser não é nenhum ser aí, nenhuma determinidade com relação com outro, nenhuma constituição; ele é isto: ter negado esse círculo de categorias”.

O uno recluso nele mesmo é pura indiferencialidade dentro de si, ser geral, inteiramente vazio, sem mediação do outro, unidade abstrata, portanto sem movimento e conteúdo. “Ele é indeterminado, contudo, não mais como o ser; sua indeterminidade é a determinidade que é relação consigo mesma, ser determinado absoluto; ser dentro de si *posto*” (HEGEL, 2016, p. 171), portanto sua existência é autodeterminação infinita, cuja qualidade é representada na imediatidade. A referência a si imanente ao uno parece, como já foi expresso, uma infinitude, realização plena do universal, contudo, a relação entre ser em si e ser para si encontra sua verdade fora dela, uma vez que o outro é a mediação para o conceito de si.

O ser para si do uno é, porém, essencialmente a idealidade do ser aí e do outro; ele não se relaciona como com um outro, mas meramente *consigo*. Mas, na medida em que o ser para si está fixado como uno, como *ente* por si, como *imediatamente* presente, sua relação *negativa* consigo, ao mesmo tempo, relação com um *ente*; e, já que ela também é muito negativa, aquilo com o qual ele se relaciona permanece determinado como um *ser aí* e um *outro*; como essencialmente relação

*consigo mesma*, o outro não é a negação indeterminada, como vazio, mas é igualmente *uno*. O uno é, com isso, *devir para múltiplos unos* (HEGEL, 2016, p. 174).

A totalidade entre ser aí e ser para si é mediada pela relação indivisível entre uno e múltiplo, finito e infinito, singular e universal, pois o igual em si, essa identidade entre ser e pensar, emerge da contradição entre repulsão e atração, portanto a autossuficiência dos momentos seria pura abstração: enquanto repulsão por si seria mera dispersão, desvanecer da mediação necessária à unidade entre ser aí e ser para si, atração permanente resultaria num infinito vazio, um uno inerte, sem a negação que lhe é constitutiva. “A repulsão do uno de si mesmo é a explicação do que o uno é em si; a infinitude, mas infinitude colocada como [ser de] um fora do outro, é aqui a *infinitude que veio para fora de si*” (HEGEL, 2016, p. 175). O ser para si do uno, perfeita relação consigo mesmo mediante o suprassumir do outro, é igualmente negação e afirmação, um voltar para si do finito pela infinitude, portanto o movimento do uno limitante consiste no repelir que atrai a diferença para si. Repulsão e atração parecem termos excludentes, que se manifestariam segundo a proposição heracliteana “tudo flui”, na qual há alternância dos contrários, porém a verdade de uma é a existência da outra.

Na medida em que se partiu da repulsão dos unos que são aí, também a atração está posta, com isso, como tal que chega externamente nela, ambas estão, na sua inseparabilidade, ainda mantidas uma fora da outra como determinações diversas; entretanto, resultou que, não meramente a repulsão é pressuposta pela atração, mas também ocorre a relação retroativa da repulsão com a atração e aquela tem nessa igualmente sua pressuposição (HEGEL, 2016, p. 182).

### 3. – O SER PARA OUTROS - A QUANTIDADE

A quantidade corresponde à relação entre uno e múltiplo, finito e infinito, particular e universal. A unidade da diversidade, essa síntese imanente à dialética do absoluto, é o ir além do ser voltado para si, refletido nele mesmo e inteiramente singular. Desse modo, a quantidade equivale à pluralidade, isto é, à totalidade entre contínuo e descontínuo, pois o ser é mediante a atração e a repulsão. De acordo com Hegel (2016, p. 197), “a continuidade [*Stetigkeit*] é igualdade consigo mesmo, mas do múltiplo que, porém, não se torna excludente; apenas a igualdade consigo mesma estende a repulsão, até a continuidade”.

A relação idêntico-diferente está plenamente realizada por meio do ser suprassumido, uma vez que a igualdade pressupõe a alteridade posta fora dele, portanto atração e repulsão correspondem ao movimento que surge da contradição entre as partes e o todo. O finito voltado para si é um contínuo na descrição da infinitude, ser cuja grandeza é limite na relação com o universal, portanto determinação frente à pluralidade externa ou separação que suprassume a diferença nele mesmo. A permanência do finito no infinito transforma a quantidade numa grandeza cuja verdade imediata é a unidade entre contínuo e descontínuo, mas, por se tratar de momentos da totalidade, o imediato não é estático e *per se*, mas dinâmico e recíproco. Segundo Hegel (2016, p. 211), “a quantidade é ser de um fora do outro em si, e a grandeza contínua é este ser de um fora do outro como tal que se continua sem negação, como uma conexão em si mesma igual”.

A quantidade pura, enunciada enquanto momento da exposição dialético-especulativa, torna-se mera aparência conforme o desenvolvimento lógico-ontológico do sistema hegeliano, isto é, mediante a determinação progressiva do ser, pois a pluralidade equivale à relação entre a diversidade dos unos, cujo fundamento é o limite. No mesmo sentido, diz Hegel (2016, p. 213): “Esse limite, além de estar relacionado com a unidade e de ser a negação *na mesma*, está *relacionado*, enquanto uno, *também*; assim, ele é limite que circunscreve e que inclui”. Desse modo, a quantidade pura, em princípio mera pluralidade sem determinação, torna-se um *quantum* ou uma diferença na multiplicidade. Segundo Hegel (2016, p. 215), “o quantum – *inicialmente* quantidade com uma determinidade ou limite em geral – é, na sua determinidade perfeita, o *número*”.

A quantidade, essa relação entre o singular e o universal mediada pela contradição entre atração e repulsão, apresenta uma determinação que lhe é imanente, própria do ser aí, uma vez que a parte emerge do todo, o finito do infinito, o uno do múltiplo, o limitado do ilimitado, ou seja, o *quantum* é mediado segundo a perfeita reciprocidade entre contínuo e descontínuo. O uno limitante, isto é, o ser determinado, corresponde à verdade do *quantum*, mas somente enquanto um ser aí para si e para outros, pois, conforme afirmou Hegel (2016, p. 215), “este uno é, portanto, o princípio do quantum, mas o uno *como* [uno] *da quantidade*”.

O limite do ser aí, fronteira da finitude na infinitude, é simultaneamente um contínuo e descontínuo, pois, enquanto relação consigo mesmo, corresponde à sua determinação particular, mas sua unidade não é absoluta, mas relativa. No mesmo sentido, diz Hegel (2016, p. 216): “O ser posto completo está no ser aí do limite como *pluralidade* e, com isso, no seu ser diferenciado da unidade”, portanto o número, essa grandeza contínua descontínua, resulta da contradição entre atração e repulsão imanente às partes que constituem o todo, ele é o uno voltado para dentro de si mediante o outro suprasumido.

O quantum, apenas como tal, é limitado em geral; seu limite é determinidade abstrata, simples do mesmo. Mas na medida em que ele é número, esse limite está posto como *múltiplice dentro de si mesmo*. Ele contém os múltiplos unos, que constituem seu ser aí, porém, não os contém de modo indeterminado, mas a determinidade do limite cai neles; o limite exclui outro ser aí, isto é, outros múltiplos, e os unos circunscritos por ele são uma quantia determinada, o *valor numérico*, em relação com o qual, como com a discricção, como ela é no número, o outro é a *unidade*, a continuidade do mesmo. *Valor numérico e unidade* constituem os *momentos* do número (HEGEL, 2016, p. 216).

Desse modo, o uno é valor numérico, uma quantidade cuja existência pressupõe a mediação dos diferentes, uma vez que sua unidade corresponde à infinitude múltipla suprasumida pelo ser aí. Enquanto determinação frente à totalidade, o uno é limite para si e para outro, pois enquanto grandeza extensiva, ele é parte do contínuo descontínuo. No mesmo sentido, diz Hegel (2016, p. 232): “Ao fato de que ele seja como quantum determinado pertence o reunir dos múltiplos em uno, pelo qual eles são postos identicamente ao limite”.

O número, essa determinação quantitativa do ser aí, é uma grandeza cuja totalidade contempla simultaneamente o uno e sua identidade, isto é, o valor numérico na sua relação com a infinitude limitante bem como o seu ser para si. A igualdade do uno é ser refletido em si, conceito dele mesmo, indiferença frente aos outros ou grandeza intensiva, cuja verdade é a mediação necessária entre o singular e o universal, a parte e o todo.

O uno apenas voltado para si e destituído da relação com a infinitude desvanece ao concebê-lo enquanto expressão da multiplicidade suprasumida, ou seja, da grandeza extensiva como momento da interioridade. No mesmo sentido, declara Hegel (2016, p.

235): “Grandeza extensiva e intensiva são, portanto, uma e a mesma determinidade do quantum; elas são diferentes apenas pelo fato de que uma tem o valor numérico como dentro de si, a outra tem o mesmo, o valor numérico como fora dela”.

#### 4. A UNIDADE DO SER ENQUANTO QUALIDADE E QUANTIDADE – O GRAU

A existência do grau reside no número, uma vez que a grandeza intensiva pressupõe a grandeza extensiva, e o número, essa quantidade determinada, não está destituído da relação consigo mesma, portanto a negação da diferença entre os momentos do uno limitante corresponde à verdade do finito que desaba na infinitude. Desse modo, o limite é a determinação posta que prossegue para além de si, impedindo a inércia do ser ao fixar uma relação entre o particular e o universal, pois, conforme diz Hegel (2016, p. 240), “ele consiste no fato de se aumentar e se diminuir; ele é a exterioridade da determinidade nele mesmo”.

Desse modo, o *quantum* restabelece o universal mediante a negação de si, isto é, do dever ser, pois a diferença entre número e grau decorre da reposição infinita do finito, uma vez que a extensão voltada para si é uno limitante. Em princípio, o ser para si do *quantum* é indiferente, mas o conceito de si não nega a pluralidade que o circunscreve, pois a grandeza intensiva pressupõe a grandeza extensiva enquanto progressão para além de si.

A verdade do finito, como uno limitante idêntico a ele mesmo, pressupõe a infinitude da diferença, pois somente na diversidade o ser é grandeza extensiva dentro de si, isto é, pela suprassunção do outro, é relação consigo mesmo. “Ele é justamente *ele mesmo* pelo seu exterior; a exterioridade constitui aquilo pelo qual ele é quantum, pelo qual ele está junto de si mesmo. No progresso infinito está *posto*, portanto, o *conceito* do quantum” (HEGEL, 2016, p. 255). Através da repulsão, movimento inscrito na relação entre particular e universal, o *quantum* se põe pela continuidade e retorna para si como unidade perfeita no conceito.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A contradição entre ser e nada representa, no interior do sistema dialético-especulativo, o princípio indubitável e necessário da diversidade, despojado de arbitrariedade filosófica e anterior a qualquer conteúdo já constituído. Além de

fundamentar o começo segundo o puro intuir, a Lógica aponta os riscos da fixidez e da unilateralidade para o conhecimento, uma vez que o universal é dinâmico e contraditório. Conforme diz Chagas (2005, p. 04), “Hegel parte não da natureza, do ser real, sensível, mas do conceito geral do ser, do ser abstrato, pois o ser, com o qual ele começa a Lógica, é em si mesmo e não contém para si qualquer ponto de partida concreto na realidade”.

O imediato, devido à sua perfeita vacuidade, revela a insuficiência do começo pelo ser distinto, que se contrapõe ao conjunto dos singulares no infinito, portanto a ausência de pressupostos, que obstruem o conceito em sua necessidade metódica, corresponde à verdade primária do real. Conforme diz Hegel (2016, p. 45), “em nenhuma ciência se sente mais fortemente a necessidade [Bedürfnis] de iniciar, sem reflexões preliminares, da própria Coisa do que na ciência da lógica”.

O absoluto indeterminado, em face da inquietude que lhe é irreversível, supera a relação idêntico-diferente entre ser e nada revelando a necessidade do movimento para o algo, que, embora esteja num certo lugar, apresenta uma predicação germinal, sem relação com o outro: é ser aí, negação do vazio que se põe para fora de si pelo devir, “o constante nascer-morrer, que faz com que tanto o ser como o nada desapareçam e reapareçam um no outro” (NICOLAU, 2008, p. 70). O repouso da nulidade é superado pelo impulso que subjaz o universal, obedecendo a passagem imperativa do simples para o complexo, ou seja, o puro intuir bem como o movimento que lhe é irreprimível consistem na verdade do começo segundo a *Lógica* de Hegel.

#### REFERÊNCIAS:

BACK, João Miguel. **O Problema do Começo da Lógica de Hegel**. Porto Alegre: PUC-RS/Faculdade de Filosofia (Tese de Doutorado em Filosofia), 2010.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A Questão do Começo na Filosofia de Hegel**. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 02, N. 02, p. 01-09, junho. 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária, 2016.

NICOLAU, Marcos Fabio Alexandre. **O Ser como Começo da Ciência: A Ciência da Lógica de Hegel**. Fortaleza: UFC/Instituto de Cultura e Arte (Dissertação de Mestrado em Filosofia), 2008.

## A CULTURA DO ALTO-CAPITALISMO COMO SONHO COLETIVO

Pedro Henrique Magalhães Queiroz\*

**Resumo:** O presente artigo tem como pressuposto a reformulação teórica que Walter Benjamin, nas *Passagens (Das Passagen-Werk)*, opera acerca da relação entre economia e cultura, tratando-a não de maneira exterior e mecânica, ou seja, de maneira causal, mas de modo expressivo. Para tanto, além de pensar o fetiche da mercadoria (Marx) como origem dessa relação, utiliza-se do modelo da interpretação dos sonhos como um modo de pensá-la; estabelece, assim, um diálogo com a psicanálise de Sigmund Freud. Traçar as linhas gerais deste diálogo é uma tentativa apresentada aqui.

**Palavras-chave:** Economia. Cultura. Sonho. Walter Benjamin. Sigmund Freud.

### THE CULTURE OF HIGH CAPITALISM AS A COLLECTIVE DREAM

**Abstract:** The present article as a presupposition of the theoretical reformulation that Walter Benjamin, in the *Passages (Das Passagen-Werk)*, operates on the relationship between economics and culture, looking not externally and mechanically, that is, causally, rather than the expressive. Therefore, in addition to the thought or the fetish of the commodity (Marx) as the source of the relationship, the two-sound interpretation model is used as a way of thinking; It also establishes a dialogue with Sigmund Freud's psychoanalysis. Tracing the general lines of this dialogue is an attempt presented here.

**Keywords:** Economy. Culture. Dream. Walter Benjamin. Sigmund Freud.

### INTRODUÇÃO

“O capitalismo foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas”<sup>93</sup>, diz Benjamin em um fragmento das *Passagens*. Ao abordar a modernidade capitalista enquanto uma forma de “reativação das forças míticas”, Benjamin aponta um problema de recorte bem específico: o mito é sinônimo de repetição. O mito, já no ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*, é o contrário da história, aquilo que na história se apresenta como natureza. No caso da modernidade, a sua estrutura mítica, arcaica, é a mercadoria como relação social total.

O sonho do indivíduo, n’*A interpretação dos sonhos* (1900) de Sigmund Freud (1856-1939), se constitui, grosso modo, como uma forma de manifestação imagética de um desejo interdito e não tematizado de modo consciente, e esse desejo se apresenta

---

\* Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: pedro.magalhaes-7@outlook.com.

<sup>93</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [K 1a, 8], p. 436.

transfigurado no sonho a partir dos mecanismos da repressão. Para Benjamin nas imagens oníricas da cultura, ou na consciência que uma época tem de si mesma, “o coletivo procura tanto superar quanto transfigurar as imperfeições do produto social, bem como as deficiências da ordem social de produção”<sup>94</sup>. Parece ser esse o ponto de encontro entre ambos.

Como se trata para Benjamin de um debate não apenas individual, clínico, mas de dimensão histórica, tal problema aparece mediado com a experiência da metrópole francesa, Paris: “No centro desse mundo de coisas está o mais onírico dos seus objetos, a própria cidade de Paris”. Trata-se de um olhar do presente sobre a experiência social do passado que não visa apreendê-la de modo positivo, ao contrário, “consiste em trocar o olhar histórico (...) por um olhar político”<sup>95</sup>.

### 1. DIALÉTICA DO NOVO E DO SEMPRE IGUAL

A dualidade existente na mercadoria entre o valor de uso e o valor – cuja forma desdobrada constitui o valor de troca – é contraditória: trabalho concreto e valor de uso se tornam a forma de manifestação do seu contrário, o trabalho abstrato e o valor. Em Benjamin, a contradição própria aos “fatos econômicos” – marcados pela inversão fetichista promovida pelas relações mercantis – são a origem das imagens oníricas da aparência estética e social, que se apresentam de modo ambíguo, pois são atravessadas pelo *duplo sentido* (*Doppeldeutigkeit*) do arcaísmo do fetiche da mercadoria e do capital e da utopia gestada com as novas técnicas de (re)produção.

Essa *interpenetração* (*Durchdringung*) de modernidade e repetição, de arcaísmo e utopia, atravessa o conjunto das relações sociais e produções culturais do século XIX, por exemplo, a lírica de Baudelaire, a “angústia mítica” do revolucionário francês Auguste Blanqui ou a arquitetura das passagens, primeira forma de construção em ferro. Todas elas se constituem mediante as novas técnicas de (re)produção e expressam a colonização temporal fundamental do capitalismo, a saber, a do passado sobre o presente: *Le mort saisit le vif* (*O morto tolhe o vivo*)<sup>96</sup>. Trata-se da reprodução do *sempre-igual* (*Immergleiche*) no novo, cuja base é a dominação do valor mercantil (o

---

<sup>94</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Exposé de 1935], p. 41.

<sup>95</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, [O surrealismo], p. 26.

<sup>96</sup> MARX, Karl. *O capital*, p. 17.

arcaico) sobre o uso possível da produção (a repetição mítica) e da vida (de caráter ritualístico).

A repetição mítica fundada na produção de mercadorias é o que Benjamin nomeia de “tempo do inferno”, ou “eterno retorno”, pois na modernidade capitalista tudo que é contemporâneo em nada altera, e mesmo desdobra, o que lhe é arcaicamente constitutivo, as relações de dominação mercantis. Nas palavras de Benjamin:

O moderno, o tempo do inferno. Os castigos do inferno são sempre o que há de mais novo neste domínio. Não se trata do fato de que acontece ‘sempre o mesmo’ (*a fortiori*, aqui não se trata de um caso do eterno retorno) e, sim, do fato de que o rosto do mundo, a imensa cabeça, nunca muda naquilo que é o mais novo, que este ‘mais novo’ permanece sempre o mesmo em todas as suas partes.<sup>97</sup>

Como o autor trata do desenvolvimento capitalista na passagem do século XIX para o século XX sobretudo a partir da categoria da *imagem (Bild)*, pois a ela está associada a distração, a contemplação passiva e a informação próprias à circulação, à vida cotidiana das grandes metrópoles<sup>98</sup>, a sua dialética visa o ponto de paralisação do movimento, a ambígua imobilidade imagética na qual um lugar de circulação, portanto uma rua, aparece também como morada e uma passante, a prostituta, aparece ao mesmo tempo como comerciante e mercadoria – como todo e qualquer proletário. A esse fenômeno social está associada a reprodutibilidade técnica da imagem cuja arte correspondente é o cinema, e é a essa relação com a imagem que Benjamin remeterá qualquer possibilidade contemporânea de compreensão interessada da história:

A ambiguidade é a manifestação imagética da dialética, a lei da dialética na imobilidade. Esta imobilidade é utopia e a imagem dialética, portanto, imagem onírica. Tal imagem é dada pela mercadoria: como fetiche. Tal imagem é representada pelas passagens, que são tanto casa como rua. Tal imagem é representada pela prostituta, que é vendedora e mercadoria numa só pessoa.<sup>99</sup>

Relacionar, em alguma medida, imagem dialética e imagem onírica significa dizer que as imagens da vida social, assim como as do sonho, são imagens do desejo

---

<sup>97</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Primeiro Esboço], p. 921. “O conceito de progresso deve ser fundamentado na idéia de catástrofe. Que ‘as coisas continuem assim’ – eis a catástrofe. Ela não consiste naquilo que está por acontecer em cada situação, e sim naquilo que é dado em cada situação. Assim Strindberg afirma (em *Rumo a Damasco?*): o inferno não é aquilo que nos aguarda, e sim esta vida aqui” (BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [N 9a, 1], p. 515).

<sup>98</sup> “O espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem” (DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, p. 25).

<sup>99</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Exposé de 35], p. 48.

não realizado. Igualmente, apontar sujeitos sociais como a prostituta, ou espaços sociais como as passagens, significa atribuir-lhes a própria ambiguidade do desejo realizado imageticamente no sonho. Esse traspassamento é próprio à cultura fantasmagórica do fetiche da mercadoria.

“A construção desempenha o papel de subconsciente”<sup>100</sup>, citação de Siegfried Giedion, é a divisa do modo como o autor irá dialogar com a psicanálise na tentativa de lidar, como já dito anteriormente, com os fenômenos culturais os mais distintos a partir de uma conexão expressiva, onírica, com sua base material, econômica (a reificação própria às relações mercantis). Mais especificamente ao falar sobre a lírica de Baudelaire, ele apresenta a dialética do novo e do sempre-igual na sua relação com a cultura:

O novo é uma qualidade independente do valor de uso da mercadoria. É a origem da aparência que pertence de modo inalienável às imagens produzidas pelo inconsciente coletivo. É a quintessência da falsa consciência cujo agente infatigável é a moda. Essa aparência do novo se reflete, como um espelho no outro, na aparência da repetição do sempre-igual. O produto dessa reflexão é a fantasmagoria da ‘história cultural’, em que a burguesia saboreia sua falsa consciência. A arte, que começa a duvidar de sua tarefa e deixa de ser ‘inseparável da utilidade’ (Baudelaire), precisa fazer do novo o seu valor supremo. O *arbiter novarum rerum* [O árbitro das coisas novas] torna-se para a arte o esnobe. Ele é para a arte o que o Dândi é para a moda. Assim como no século XVII a alegoria se torna o cânone das imagens dialéticas, assim acontece no século XIX com a *nouveauté*.<sup>101</sup>

De modo análogo à autonomização da forma no interior das relações mercantis, forma esta que impele a uma contínua autorreprodução, ou autovalorização, se apresenta a categoria do novo no interior das produções culturais; o novo torna-se um imperativo autonomizado tal como a forma-valor da mercadoria. O outro lado desse mecanismo é a “aparência de repetição do sempre-igual”. É assim que o novo e o sempre-igual *se espelham* desde a produção material até a “fantasmagoria da ‘história cultural’”, e é assim que se configura o *moderno tempo do mundo*<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Exposé de 35], p. 40.

<sup>101</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Exposé de 35], p. 48.

<sup>102</sup> “O moderno tempo do mundo instaurado pela economia capitalista é constituído de modo paradoxal: uma economia-mundo capitalista, em expansão permanente desde o nascedouro, só se legitima perante uma combinação paradoxal entre o sempre igual da acumulação como fim em si mesmo e um horizonte igualmente ilimitado de expectativas” (ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*, p. 48). Trata-se da interpenetração do tempo cíclico pagão e do tempo linear judaico-cristão sob a forma da acumulação de

## 2. CARÁTER REGRESSIVO E TELEOLÓGICO DO SONHO COLETIVO

São os surrealistas os primeiros a estabelecerem como central a relação entre capitalismo e sonho, particularmente no que toca a configuração da “mitologia moderna”. Quanto a Freud, existem ao menos dois problemas relevantes: o primeiro, o nexos entre a sua teoria da regressão e a das “forças míticas” de Benjamin no que toca a relação entre o arcaico, ligado à experiência infantil do indivíduo, para Freud, e da época, para Benjamin. Além desse nexos regressivo, Benjamin visa o caráter teleológico – que aponta para o despertar –, até mesmo utópico, das *imagens oníricas objetivas*. O segundo problema é relativo à tese de que “a linha freudiana declara o sentimento religioso ou qualquer outra grandeza da esfera espiritual como ‘nada mais’ que desejos sexuais proibidos, reprimidos e posteriormente ‘sublimados’”<sup>103</sup>.

Como não se trata aqui de discutir a relação de Benjamin com as teses divergentes de Freud e Jung sobre o inconsciente, nem mesmo dar conta da relação entre a teoria da sublimação freudiana e a teoria da superestrutura marxiana, será desdobrado apenas o primeiro problema, cuja principal linha já foi delineada: o caráter arcaico do sonho coletivo está associado à sua experiência com a mercadoria e a forma-capital, enquanto o caráter utópico tem relação com as possibilidades de resolução dos problemas materiais e das hierarquias sociais. Mas é preciso antes retomar alguns aspectos da teoria freudiana do sonho.

Na sua obra de 1900, *A interpretação dos sonhos*, Freud delineia o sonho como um momento em que o inconsciente se apresenta, assim como no sintoma histérico, ou mesmo no chiste, no ato falho. Para ele, a base da dinâmica do psiquismo é a *pulsão (Trieb)*, a energia sexual, ou libido, interdita pela civilização; essa interdição é introjetada formando o que ele chama posteriormente de *superego*, ou *supereu*, e é a partir dessa introjeção que se forma o *eu*, ou *ego*, uma ponta de superfície que para se erigir tem de recalcar aquilo que lhe foi interdito. A esse processo estão associados sentimentos e representações. São esses sentimentos e representações que no sonho se apresentam imagetivamente mediante a censura, que desloca, altera o modo como serão apresentados esses conteúdos. Para Freud, o sonho é essencialmente um modo de apresentar, mediante o material da experiência presente, um desejo originário,

---

capital como eterno retorno, nas palavras de Walter Benjamin, ou, nas palavras de Guy Debord, como tempo pseudocíclico, e sua respectiva “geocultura de legitimação”, o Progresso.

<sup>103</sup> JUNG, C. G. *Civilização em transição*, [Sobre o inconsciente], p. 16.

constitutivo<sup>104</sup>; seria o desejo interdito, recalado, com seus respectivos afetos e representações, o arcaico a se repetir e configurar o psiquismo de cada indivíduo neurótico, e a interpretação dos sonhos uma das possibilidades clínicas de lidar conscientemente com o próprio desejo:

A destruição do caráter civilizado pelos impulsos instintivos libertados da repressão é um desfecho temido mas absolutamente impossível. É que este temor não leva em conta o que a nossa experiência nos ensinou com toda segurança: que o poder mental e somático de um desejo, desde que se baldou a respectiva repressão, se manifesta com muito mais força quando inconsciente do que quando consciente; indo para a consciência, só se pode enfraquecer. O desejo inconsciente escapa a qualquer influência, é independente das tendências contrárias, ao passo que o consciente é atalhado por tudo quando, igualmente consciente, se lhe opuser. O tratamento psicanalítico coloca-se assim como o melhor substituto da repressão fracassada, justamente em prol das aspirações mais altas e valiosas da civilização.<sup>105</sup>

Dito isto, cabe apontar brevemente uma relação central no mecanismo do sonho: a regressão e a apresentabilidade. Em resumo, o caráter regressivo do sonho, para Freud, tem a ver com a sua apresentabilidade imagética: “Minha explicação para as alucinações da histeria e da paranoia e para as visões nos indivíduos mentalmente normais é que elas de fato constituem regressões – isto é, pensamentos transformados em imagens”<sup>106</sup>. Em Benjamin, o caráter regressivo do sonho coletivo tem a ver com a apresentabilidade imagética da interdição do capital sobre o desejo de emancipação material e social. Se, para Freud, se trata apenas de que o sonho *substitui* (*Ersatz*) a cena infantil; para Benjamin, o desejo interdito é prospectivo, aponta para o despertar, e é ele quem precisa ser interpretado, retirado de sua repetição mítica: “Existe um saber

---

<sup>104</sup> “Desse ponto de vista, o sonho poderia ser descrito como um substituto de uma cena infantil, modificada ao ser transferida para uma experiência recente. A cena infantil é incapaz de promover sua própria revivência e tem de se contentar em retornar como sonho” (FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, p. 526).

<sup>105</sup> FREUD, Sigmund. *Os pensadores*, [Cinco lições de psicanálise], p. 34-35. “Nesta última hipótese, o mecanismo da repressão, automático e por isso mesmo insuficiente, é substituído por um julgamento de condenação com a ajuda das mais altas funções mentais do homem – o controle consciente do desejo é atingido” (FREUD, Sigmund. *Os pensadores*, [Cinco lições de psicanálise], p. 15). “A consciência do desejo e o desejo da consciência são o mesmo projeto que, sob a forma negativa, quer a abolição das classes, isto é, que os trabalhadores tenham a posse direta de todos os momentos de sua atividade. Seu contrário é a sociedade do espetáculo, na qual a mercadoria contempla a si mesma no mundo que ela criou” (DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, p. 35).

<sup>106</sup> FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, p. 524.

ainda-não-consciente do ocorrido, cuja promoção tem a estrutura do despertar”<sup>107</sup>. A utopia não remete a um futuro distante, mas aos potenciais negados no passado.

### 3. A TAREFA DA INTERPRETAÇÃO E DO USO

“Cada época tem um lado voltado para os sonhos, o lado infantil. Para o século passado, isto aparece claramente nas passagens”<sup>108</sup>, diz Benjamin em outro fragmento das *Passagens*. É na tentativa de dar conta do lado infantil do século XIX como uma dimensão onírica<sup>109</sup> que ele se colocará o desafio de interpretar os seus fenômenos culturais como índices de um sonho coletivo:

Basta, agora, transpor o estado da consciência, tal como aparece desenhado e seccionado pelo sonho e pela vigília, do indivíduo para o coletivo [...] A arquitetura, a moda, até mesmo o tempo atmosférico, são, no interior do coletivo, o que os processos orgânicos, o sentimento de estar doente ou saudável são no interior do indivíduo. E, enquanto mantém sua forma onírica, inconsciente e indistinta, são processos tão naturais quanto a digestão, a respiração etc. Permanecem no ciclo da repetição até que o coletivo se apodere deles na política e quando se transformam, então, em história.<sup>110</sup>

A reconfiguração da tarefa de interpretação dos sonhos se constitui, assim, a partir da relação entre capitalismo e sonho, transpondo o debate do campo psíquico para o das imagens objetivas, acentuando o caráter histórico da questão. Nesse sentido, essa transposição se constitui tanto na tentativa genérica de interpretação da experiência histórica, quanto na tentativa de dar conta da *história primeva* (*Urgeschichte*) do século XIX. Nas palavras de Benjamin:

“História primeva do século XIX” – esta não teria interesse se apenas significasse que formas da história primeva deveriam ser encontradas nos repertórios do século XIX. Apenas onde o século XIX fosse apresentado como forma originária da história primeva – isto é, como uma forma na qual *toda* a história primeva se renova de tal maneira que algumas de suas características antigas pudessem ser identificadas

<sup>107</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [K 1, 2], p. 434.

<sup>108</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [K 1, 1], p. 433.

<sup>109</sup> “Tarefa da infância: integrar o novo mundo no espaço simbólico” (BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Primeiro Esboço], p. 936).

<sup>110</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [K 1, 5], p. 434. “Para compreender as passagens a fundo, nós a imergimos na camada onírica mais profunda” (BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Primeiro Esboço], p. 919).

somente como precursoras destas mais novas –, o conceito de história primeva do século XIX teria sentido.<sup>111</sup>

No segundo *exposé* (1939) e nas teses *Sobre o conceito da história* (1940) se apresenta uma distinção entre imagem onírica e dialética, sendo a primeira, como já dito anteriormente, o produto da inconsciência social de uma época, cuja ambiguidade é expressa na interpenetração de arcaísmo e utopia; e a segunda própria ao momento do despertar<sup>112</sup>, ao “agora da recognoscibilidade”, quando o presente se apropria do momento utópico do passado, ou nos termos de Benjamin, do *ocorrido/sido* (*Gewesen*). Nas *Passagens*, essa diferença se apresenta do seguinte modo:

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem.<sup>113</sup>

Trata-se de um contraponto direto ao historicismo, cujo “ponto de vista [...] considera o curso do mundo como uma série ilimitada de fatos congelados em forma de coisa”, de uma crítica à ideologia, ou à “representação coisificada da civilização”<sup>114</sup>. Portanto, não está em jogo a relação presente-passado, em nenhuma de suas vias, mas um agora que estabelece nexos com o ocorrido em outras épocas. Essa visão é antiprogredista, não-linear, pois o *tempo do agora* (*Jetztzeit*) que se liga a um *ocorrido/sido* (*Gewesen*) dá-se numa *imobilização*, num lampejo relativo a uma *interrupção* (*Unterbrechung*) histórica. Se “Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas” que se formam nas “irrupções da vigília”, sendo “o lugar onde as

<sup>111</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Primeiro Esboço], p. 947-948.

<sup>112</sup> “A imagem dialética não copia simplesmente o sonho – jamais foi minha intenção afirmar isso. Mas me parece claro que ela contém as instâncias, as irrupções da vigília, e que é precisamente a partir desses *loci* que é criada sua figura, como a de uma constelação a partir dos pontos luminosos. Aqui também, portanto, um arco precisa ser retesado, e uma dialética forjada: aquela entre imagem e vigília” (ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência*, p. 195).

<sup>113</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [N 2a, 3], p. 504. Nesse ponto existe um problema não resolvido: se de um lado a relação agora-ocorrido é descontínua, na medida em que se constrói pelas interferências na continuidade da relação presente-passado; de outro lado, a continuidade é própria à tradição dos dominados, enquanto a descontinuidade está relacionada à tradição dos dominantes: “Para o dialético materialista, a descontinuidade é a idéia reguladora das classes dominantes [...] a continuidade é a idéia reguladora da tradição dos oprimidos” (BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [J 77, 1], p. 409). Deve haver aqui uma dialética entre descontinuidade-continuidade no que toca ambas as “tradições”.

<sup>114</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, [Exposé de 1939], p. 54.

encontramos [...] a linguagem”, é preciso estabelecer uma relação entre imagem e linguagem quanto ao agora do despertar, ou ao agora da prática histórica<sup>115</sup>.

A imagem dialética se forma na irrupção da vigília na medida em que se torna linguagem, na medida em que é nomeada. Esse nomear não está fora de uma tomada de consciência diante de uma possibilidade real – uma insurreição – de reconfiguração prática do sistema social vigente: “onde estão os pressupostos da revolução? Na transformação das opiniões ou na transformação das relações externas? É essa a questão capital, que determina a relação geral entre a moral e a política que não admite qualquer camuflagem”<sup>116</sup>. É nesse sentido que interpretar os sonhos do coletivo expressos nas suas produções culturais, retirar o que neles há de utópico da repetição mítica imposta pelo arcaísmo da produção capitalista no contexto da sua dissolução, ou crise, passa a ser uma tarefa histórica e (anti)política, no sentido de crítica de todo poder separado.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista psicanalítico, pensar a cultura no interior do modo de produção capitalista como imagem onírica remete às teses da psicanálise sobre o

---

<sup>115</sup> “Quanto às lutas de classes, a greve, sob certas condições, tem de ser considerada um meio puro. Aqui deve-se caracterizar mais detalhadamente duas modalidades essencialmente diferentes de greve, cuja possibilidade já foi evocada. Cabe a Sorel o mérito de tê-las distinguido pela primeira vez, baseando-se em considerações mais políticas do que puramente teóricas. Sorel opõe à greve geral política a greve geral proletária. Entre elas também existe uma oposição em sua relação com a violência. Para os partidários da greve geral política, vale o seguinte: ‘A base de suas concepções é o fortalecimento do poder do Estado [*Staatsgewalt*]; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder forte, centralizado e disciplinado, que não se deixará perturbar pela crítica da oposição, saberá impor o silêncio e baixar seus decretos mentirosos’. ‘A greve geral política [...] demonstra como o Estado não perderá nada de sua força [*Kraft*], como poder [*Macht*] passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos’. Em oposição a essa greve geral política (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da passada revolução alemã), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. Ela ‘exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas’. ‘Esta greve geral proclama muito claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, ao declarar que quer abolir o Estado; o Estado era de fato a razão de ser dos grupos dominantes, que tiram proveito de todos os empreendimentos cuja carga recai sobre o conjunto da população’. Enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta. Com efeito, esta não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. Por isso, a primeira modalidade de greve é instauradora do direito, a segunda, anarquista” (BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*, [Para uma crítica da violência], p. 141-143).

<sup>116</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, [O surrealismo], p. 33.

inconsciente e a interpretação dos sonhos. Se o sonho de cada indivíduo se constitui como índice imagético do inconsciente, trata-se de pensar a cultura como índice imagético da inconsciência social de uma época. Se o sonho do indivíduo se apresenta como uma forma de realização fantástica do desejo inconsciente, pois recalçado, reprimido, trata-se de pensar a cultura como aparência fantasmagórica. No entanto, na aparência social da cultura, por exemplo, na arquitetura ou no urbanismo, na moda ou na literatura, se expressa não apenas uma reprodução do mesmo, uma apresentação de um complexo arcaico mediante o material da experiência presente, tal como pensava Freud quanto ao sonho do indivíduo; para Benjamin, além de expressar uma repetição arcaica fundada no recalque (a repetição mítica fundada pela interdição do capital), a cultura aparece também como espaço da utopia, como forma de figuração do novo. Essa maneira de tematizar o inconsciente do coletivo pretende, do ponto de vista teórico, interpretar o caráter utópico das imagens do desejo, ou imagens oníricas, expressas nas produções culturais do século XIX; e do ponto de vista prático, retirá-lo da repetição mítica, arcaica, ao transformá-lo em consciência e prática histórica. Isso torna-se possível, para Benjamin, apenas no século XX, quando do “abalo da economia de mercado” e do reconhecimento dos “monumentos da burguesia como ruínas antes mesmo de seu desmoronamento”.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. **Correspondência, 1928-1940/Theodor Adorno, Walter Benjamin**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- AQUINO, Emiliano. **Imagem onírica e imagem dialética em Benjamin**. In: Kalágatos, Revista de Filosofia do mestrado acadêmico em Filosofia, Fortaleza: v.1, °2, verão de 2004.
- ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo, 2014..
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.
- BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe**. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.

- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997
- FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.
- FREUD, Sigmund. **Cinco lições de psicanálise**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento; Revisão Karina Jannini. 7. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. Trad. Mário Duayer, Nélcio Schneider. Colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. **O capital**. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 26. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- JUNG, C. G. **Civilização em transição**. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth; Revisão Jette Bonaventure. 5. ed. Petrópoles, RJ: Vozes, 2012.
- SAMPAIO, Abrahão. **Propedêutica à categoria do despertar histórico nas Passagens de Walter Benjamin**. Disponível em: <http://obraslivres.com/obras/155698/propedeutica-a-categoria-do-despertar-historico-nas-passagens-de-walter-benjamin>. Acesso em 10 de fevereiro de 2021.
- ŽIŽEK, Slavoj. **O mais sublime dos históricos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

## DO REALISMO AO NEOIMPRESSIONISMO: O ANARQUISMO NA ARTE FRANCESA

Thays Alves Costa\*

**Resumo:** Este estudo tem como objetivo refletir sobre a relação entre a arte francesa e o anarquismo, principalmente no século XIX, enfatizando a importância dos movimentos Realismo e Neoimpressionismo, no que se refere ao posicionamento político-libertário e a favor da classe trabalhadora. No Realismo, a amizade entre Gustave Courbet e Joseph-Pierre Proudhon proporcionou importantes discussões sobre a vida do trabalhador e a condição de exploração devido às relações de poder estabelecidas pela classe dominante burguesa. Dessa amizade, resultou a publicação *Do princípio da arte e de sua destinação social*, em que Proudhon apresenta uma defesa da produção plástica de Courbet. No Neoimpressionismo, o crítico de arte Félix Fénéon destacou-se por sua militância e pela ideologia libertária que se refletia nas críticas de arte e literárias. Esses movimentos tiveram artistas que defenderam as causas sociais e denunciaram as mazelas do capitalismo, como Camille Pissarro, na série *Turpitudes sociales* (1889-1890). Este artigo, portanto, oferece ponderações que podem servir para se pensar a condição atual da classe trabalhadora.

**Palavras-chave:** Arte; Anarquia; Courbet; Proudhon; Neoimpressionismo; Realismo.

## FROM REALISM TO NEOIMPRESSIONISM: ANARCHISM IN FRENCH ART

**Abstract:** This study aims to reflect on the relationship between French art and anarchism, mainly in the 19th century, emphasizing the importance of the Realism and Neoimpressionism movements, with regard to the political-libertarian position and in favor of the working class. In Realism, the friendship between Gustave Courbet and Joseph-Pierre Proudhon provided important discussions about the life of the worker and the condition of exploitation due to the power relations established by the bourgeois ruling class. This friendship resulted in the publication *Du Principe de l'Art et de Sa Destination Sociale*, in which Proudhon presents a defense of Courbet's plastic production. In Neoimpressionism, art critic Félix Fénéon stood out for his militancy and for the libertarian ideology that was reflected in art and literary criticism. These movements had artists who defended social causes and denounced the ills of capitalism, such as Camille Pissarro, in the series *Turpitudes sociales* (1889-1890). This article, therefore, offers considerations that can serve to think about the current condition of the working class.

**Keywords:** Art; Anarchy; Courbet; Proudhon; Neoimpressionism; Realism.

---

\* Mestre em Artes pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) - linha de pesquisa "Estudos em História, Teoria e Crítica da Arte" - integra o grupo de pesquisa "Crítica e experiência estética Gerd Bornheim" vinculado ao PPGA. Licenciada em Artes Visuais, com a pesquisa intitulada "Considerações sobre a expressão na Arte Bruta". Defendeu a dissertação intitulada "Os ideais de Jean Dubuffet para a concepção do termo Arte Bruta".

## Introdução

Do Realismo de Courbet ao Neoimpressionismo de Fénéon, várias vertentes do anarquismo se desenvolveram na arte, tanto pela temática de crítica social quanto pelos ideais defendidos em produções artísticas e teóricas. Diversos fatos históricos fizeram com que artistas e intelectuais voltassem seus olhares para a condição humana e a vida do trabalhador. Entre os muitos fatores que os incitaram a aderir ao anarquismo como resposta ao domínio das classes dominantes, podemos apontar alguns acontecimentos do século XIX que traçaram os rumos das revoltas populares, como: a publicação do Manifesto Comunista (1847); a Primavera dos Povos (1848); a Segunda República Francesa (1848); a Guerra Franco-Prussiana (1870-1871); e, principalmente, a Comuna de Paris (1871). O intuito deste artigo é refletir sobre as influências ideológicas anarquistas na arte francesa, em especial a do século XIX, na qual a luta social a favor dos trabalhadores repercutiu em obras de artistas como Gustave Courbet e Camille Pissarro e em conceitos artísticos, a exemplo da crítica de arte realizada por Félix Fénéon. Trata-se, aqui, de uma tentativa de aproximar tais produções do pensamento político-filosófico de Joseph-Pierre Proudhon, por exemplo.

O fascínio dos artistas pela condição humana teve reflexos na história da arte, acompanhado por ideologias e temáticas que se tornaram recorrentes. Dessa forma, alguns movimentos artísticos e literários demonstravam: a busca pela liberdade e autonomia; o retrato da classe trabalhadora; as denúncias das mazelas sociais; além de uma espécie de busca pelo fortalecimento da individualidade, paralelamente à luta por transformação social a partir de esforços coletivos em favor das classes menos favorecidas pelo sistema capitalista. Para Argan, “a arte é identificada não só com a vida, mas também com um modo mais intenso, mais lucidamente crítico, até irônico, de viver a vida: é um modelo de estar no mundo não passivamente, e sim de modo ativo e brilhante”<sup>117</sup>. Ele compreendia que os acontecimentos históricos entrelaçavam-se com as produções artísticas, fazendo do artista um ser politicamente ativo diante das problemáticas sociais. Nesse trecho, o autor se refere à obra de Toulouse-Lautrec, como se sua arte fosse experimentada na mesma intensidade que a vida, em uma condição unitária. Obviamente, a frase de Argan nos servirá como referência ao abordarmos

---

<sup>117</sup> ARGAN, Giulio Carlo. *Arte moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.130.

outros artistas e obras que nos guiarão nesta trajetória, em que tratamos da relação entre arte e anarquia.

Na transição do século XIX para o XX, a Europa passava por um momento de efervescência cultural com o surgimento do cinema e o crescimento da utilização da fotografia. A sociedade industrial estava otimista com os progressos científico e tecnológico; ao mesmo tempo, o desenvolvimento dos meios de comunicação e de transporte ampliava as relações sociais. No período conhecido como *Belle Époque* (1871-1914), a França viveu uma fase de estabilidade, apesar da perda territorial para a Alemanha, com o fim da Guerra Franco-Prussiana. Os grandes centros, como a cidade de Paris, revelavam a vida urbana e o acesso ao sistema de arte, que configuravam também os novos modos de pensar e de viver. Foi um momento em que muitas obras – em um contexto amplo das linguagens artísticas – ganharam reconhecimento, a exemplo das cores vibrantes e dos tons de dourado que apareceram com a elegância da *Art Nouveau*. Enquanto a França ganhava um de seus principais monumentos, a Torre Eiffel, o escritor Émile Zola produzia intensamente romances e ensaios. Já Toulouse-Lautrec, representava a intensidade das noites francesas, com seus espetáculos de dança no Moulin Rouge, sem renunciar o posicionamento político e as relações de amizade, como na obra *La danse mauresque ou Les Almées* (1895), em que retratou o crítico anarquista Fénéon (no canto inferior direito) em meio à noite boêmia.



Figura 1: Toulouse-Lautrec. *La danse mauresque ou Les Almées*, 1895. Fonte: <<https://www.beauxarts.com/>>. Acesso em: 5 de janeiro de 2021.

Na transição do século, os artistas experimentavam a ruptura com a tradição artística acadêmica e com os padrões estéticos dominantes. Muitos deles, envolveram-se com movimentos políticos reivindicando a transformação social, de modo que a defesa do anarquismo parecia solução acessível. Primeiramente, para entender as relações entre arte e anarquia, podemos voltar nosso olhar para o Realismo. No início do movimento, os realistas provocaram a classe burguesa com a representação da classe trabalhadora em suas pinturas, destacando os trabalhadores como protagonistas na arte. Para os artistas anarquistas, como Courbet, parecia que a temática deveria servir a um propósito maior, como uma espécie de denúncia da condição de exploração sofrida pelo trabalhador, como uma tentativa de revolta social. Nesse caso, houve ligação direta entre os artistas do Realismo e o movimento anarquista, porém, isso não quer dizer que havia especificamente uma arte anarquista. Para Ferrua, não existia arte anarquista, e sim obras inspiradas no anarquismo. Desse modo, a base ideológica anarquista refletia-se na pintura, na produção dos cartazes anarquistas, nos retratos ou nas temáticas, como a representação da classe trabalhadora, por vezes confirmando sua posição contra a sociedade burguesa e o sistema capitalista, o que, na opinião deles, promovia grande parte das injustiças sociais por meio, principalmente, da distribuição desigual do capital.

O Neoimpressionismo seguia as mesmas premissas do Realismo, sob orientação, principalmente, dos textos libertários de Fénéon e da teoria de Kropotkin. O movimento oriundo do Impressionismo apresentava como uma de suas principais diferenças o fato de a maioria dos artistas se declarar anarquista, além de contribuir com jornais libertários e se posicionar a favor da revolução e da queda do Estado. Um exemplo de artista importante para o movimento, tanto na vertente artística como na política, foi Pissarro, que retratou a condição da população francesa em *Turpitudes sociales* (1889-1890). Ambos os movimentos, Realismo e Neoimpressionismo, apresentaram similaridades no que diz respeito aos fundamentos e/ou às bases das teorias anarquistas que serão expostas no artigo.

### **O Realismo e a anarquia**

O Realismo trouxe para a arte questões relevantes sobre a vida do camponês, retratando de forma quase “documental” o dia a dia da classe trabalhadora e as

desigualdades sociais decorrentes da concentração de riquezas, bem como as demais problemáticas relacionadas ao sistema capitalista. Obviamente, alguns artistas, movidos por outros objetivos, dedicaram-se a mais de uma tendência artística. Além disso, o movimento estendeu-se por outros países e ganhou expressão também na literatura. Seu maior destaque deveu-se à manifestação das insatisfações com o sistema de classes e a exploração do trabalhador, tornando-se uma referência na luta social e operária, tendo Courbet como um dos principais representantes.

Gustave Courbet (1819-1877) idealizava uma sociedade anarquista e estabeleceu uma relação de amizade com Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), um dos fundamentais pensadores do anarquismo, que foi retratado por Courbet na obra *Proudhon et ses enfants en 1853* (figura 2), de 1865. Assim como Proudhon, o artista “comportou-se como libertário”<sup>118</sup>, concentrando-se na construção de uma arte engajada. Courbet chegou a demonstrar seu comprometimento com a causa ao recusar a maior condecoração francesa: a Legião de Honra, criada por Napoleão Bonaparte. Sobre o artista, Argan afirmou que “mais do que representar a realidade, [ele] identifica-se com ela”<sup>119</sup>, compreendendo que o:

Realismo de Courbet, todavia, responde à necessidade de tomar consciência da realidade em suas dilacerações e contradições, de se identificar com ela, vivê-la, isto é, de se formar aquela noção da situação objetiva sem a qual a ideologia não é ímpeto revolucionário, mas sim pura utopia<sup>120</sup>.

Na arte, os anarquistas defendiam a independência do artista diante das relações de poder, talvez por isso Argan tenha identificado a utopia como uma característica. Contudo, eles acreditavam que a arte deveria ter uma função social, no caso, a favor da causa anarquista e da defesa da classe trabalhadora. Partindo do princípio de liberdade, os anarquistas questionavam a eficácia das escolas de belas artes na França, entendendo que o sistema de educação destruiria a individualidade. O ensino da arte deveria ser livre, pois, como lembrou Chomsky, “a essência de uma vida verdadeiramente humana é investigar e criar”<sup>121</sup>. Assim, a educação deveria se dar por meio da liberdade. A alternativa anarquista para o ensino da arte seria como “um ateliê

---

<sup>118</sup> FERRUA, *op. cit.*, p. 13.

<sup>119</sup> ARGAN, *op. cit.*, p. 92.

<sup>120</sup> ARGAN, *op. cit.*, p. 94.

<sup>121</sup> CHOMSKY, Noam. *Notas sobre o anarquismo*. Tradução Felipe Corrêa ... [et al.]. São Paulo: Imaginário, 2004. p. 143.

da Renascença, em vez de uma nova escola”<sup>122</sup>, como nos mostra a pintura *L’atelier du peintre* (1854-1855), na qual Courbet retratou uma cena com várias pessoas de diferentes classes sociais e crenças, em especial seu amigo Proudhon, com quem compartilhava posicionamentos políticos. Possivelmente, a liberdade do ensino de arte que os anarquistas mencionavam estaria ligada à ideia de um ateliê aberto, no qual fosse possível o contato com todo tipo de pessoa, a fim de se discutir diferentes assuntos, sem a rigidez do ensino formal, proporcionando o trânsito livre de ideias.



Figura 2. Gustave Courbet. *Proudhon et ses enfants en 1853*, 1865. Fonte: <https://www.parismuseescollections.paris.fr/>. Acesso em: 5 de janeiro de 2021.

Na política, Courbet participou da criação da Federação dos Artistas da Comuna de Paris (entre 18 de março e 28 de maio de 1871). Nesse período, atuou como representante na prefeitura e no departamento destinado à educação, atuando ao lado de artistas como Corot, Daumier, Millet e Manet. Ele foi energético em sua participação na Comuna, o que o levou a ser preso e, depois, a exilar-se na Suíça, perdendo, com isso, todos os seus bens. Para Courbet, a concretização do sonho anarquista estava na comuna parisiense:

Paris é um verdadeiro paraíso! Sem polícia, sem tolices, sem cobranças de qualquer tipo, sem discussões! Tudo em Paris funciona como um relógio. Ah, se ela pudesse permanecer assim para sempre.

<sup>122</sup> FERRUA, *op. cit.*, p. 14.

Em suma, é um belo sonho. Todos os corpos governamentais são organizados federalmente e se autogovernam<sup>123</sup>.

A relação de Courbet com Proudhon evidencia seu entusiasmo com a causa anarquista e sua conexão com os conceitos defendidos pelo amigo, como “uma causa santa e sagrada que é a causa da liberdade e da independência, causa a qual consagrei toda a minha vida”<sup>124</sup>, segundo afirmou o artista. Courbet declarou, a respeito dessa união com Proudhon, que “fazemos juntos uma obra importante que liga a minha arte a sua filosofia e sua obra a minha”<sup>125</sup>, caminhando lado a lado na busca por uma sociedade mais justa. Como resultado, o Realismo ganhou um dos importantes componentes para sua concepção ideológica. Proudhon, em sua teoria, desenvolveu uma crítica ao capitalismo e ao Estado, baseada na igualdade e na dissolução das classes sociais, conforme a maioria dos ideais anarquistas, defendendo a construção de uma sociedade a partir da participação coletiva nas decisões e demandas sociais. Em 1840, publicou *O que é a propriedade?* e, respondendo à própria pergunta feita no título, declarou que “a propriedade é roubo”<sup>126</sup>, partindo do princípio de que a vida em comunidade e a cooperação conduziram ao fim da ideia de posse e do individualismo.

Em seus conceitos, Proudhon argumentava que a arte era uma representação idealista que acompanhava a “evolução” da racionalidade, com a função social estabelecida de nos ensinar, alertar ou, até mesmo, confrontar, sendo fundamentalmente ativa na política e em constante transformação, a fim de despertar a consciência do ser. Em *Do princípio da arte e de sua destinação social*, de 1865, livro criado com base na correspondência trocada com Courbet, que pode ser vista no primeiro capítulo, o autor construiu os alicerces de uma “crítica anarquista social à transformação da sociedade na esfera artística”<sup>127</sup>, criando conceitos a partir da junção da teoria anarquista com seu posicionamento sobre a arte, estendendo a discussão aos ideais da arte clássica, com a construção de um cenário que contempla a história da arte em seus diferentes momentos, como na Grécia Antiga e no Renascimento, por exemplo.

---

<sup>123</sup> ANTLIFF, Allan. *Anarquia e arte: da Comuna de Paris à queda do Muro de Berlim*. Tradução: Lana Lim. São Paulo: Mandras, 2009. p. 35.

<sup>124</sup> Idem, p. 13.

<sup>125</sup> RAGON, Michel. *De Fénéon a Dubuffet*. Tradução: Plínio Augusto Coelho. In: *Arte e anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2001. p. 12.

<sup>126</sup> ANTLIFF, *op. cit.*, p.18.

<sup>127</sup> ANTLIFF, *op. cit.*, p.17.

No início do capítulo *Questão geral levantada pelos ensaios de Courbet*<sup>128</sup>, Proudhon defende o artista após a recusa do governo francês em exibir a obra *Retorno da Conferência*<sup>129</sup> (1862-1863) no Palácio da Indústria. Honrado com a homenagem, Courbet enviou uma cópia do livro a seus pais com uma carta na qual demonstrava sua felicidade: “É a coisa mais maravilhosa que posso ver e é o maior serviço e a maior honra a que o homem possa aspirar em sua essência”<sup>130</sup>. *Retorno da Conferência* é uma pintura que retrata clérigos aparentemente bêbados, retornando de um encontro religioso. Nela, é evidente uma crítica à instituição religiosa que “controlava” a população francesa no século XIX, fazia parte de decisões políticas e impunha comportamentos baseados na moral. Podemos perceber que os anarquistas de diferentes correntes ideológicas opunham-se à tríade religião, família e Estado. Proudhon considerava *Retorno da Conferência* uma obra-prima, na qual Courbet teve a ousadia de representar a hipocrisia dos representantes da igreja. Mesmo afirmando não desejar defender o amigo da censura e da rejeição feita pelo governo, Proudhon arquitetou uma argumentação filosófica que questionava as definições de arte, opondo-se a importantes autores da filosofia, como Platão, que “expulsou” os poetas e os artistas da República. Vale ressaltar que Proudhon compreendia a arte como sendo algo místico que às vezes escapava à análise.

Émile Zola<sup>131</sup>, em resposta à publicação *Do princípio da arte e de sua destinação social*, de Proudhon, afirmou que a relação entre arte e anarquismo era uma questão estética, não social. Zola defendia a livre expressão da arte, a autonomia do artista na criação e a escolha pelo individualismo diante das demandas sociais, como “a verdadeira medida da liberdade artística era o estilo”<sup>132</sup>. Para ele, o que importava era a manipulação dos elementos formais feita pelo artista em busca da originalidade. Em oposição ao pensamento de Zola, podemos observar a obra *Turpitudes sociales* (1889-1890), de Camille Pissarro, cuja temática serve ao propósito anarquista.

### **As torpezas sociais por Camille Pissarro**

<sup>128</sup> Trata-se do primeiro capítulo do livro *Do princípio da arte e de sua destinação social de Proudhon*.

<sup>129</sup> Aparentemente, a obra está desaparecida desde 1863. Fonte: <<https://www.musee-orsay.fr/>>. Acesso em: 13 de janeiro de 2021.

<sup>130</sup> FERRUA, *op. cit.*, p. 12.

<sup>131</sup> Émile Zola publicou a crítica *Proudhon e Courbet* em 1865.

<sup>132</sup> ANTLIFF, *op. cit.*, p. 31.

O artista e militante anarquista Camille Pissarro transitou por alguns movimentos artísticos, participando do Realismo e do Impressionismo, mas rendeu-se ao cunho político e científico do Neoimpressionismo. Em carta a seu filho Lucien, contou que havia recebido o livro de Piotr Kropotkin (1842-1921)<sup>133</sup>, acrescentando que a publicação revelava aspectos sociais importantes dos acontecimentos de 1892, em que o ativista Jean Grave foi preso após uma batida policial. Pissarro tornava-se, assim, um transmissor das ideias anarquistas em sua família, de modo que seus filhos aderiram a esses ideais, sendo Lucien um grande defensor da causa e colaborador regular da imprensa anarquista da época. Pissarro seguia os fundamentos anarquistas, afirmando: “A república defende seus capitalistas, é compreensível. É fácil perceber que estamos em plena revolução – e isso ameaça de todos os lados. As ideias não se detêm nas leis”<sup>134</sup>. Por isso, a repulsa pela estrutura social que estabelecia o controle por meio da polícia e da regulamentação de leis que favoreciam a classe em ascensão. Com a construção de um contexto histórico, podemos compreender tal afirmação.

Com as consequências da crise econômica de 1873 a 1896<sup>135</sup>, período em que alguns artistas anarquistas enfocaram os apuros dos desapossados e outros retrataram a opressão do trabalho sob o capitalismo. Pissarro assumiu sua posição como crítico da sociedade burguesa francesa. A partir daí, originou-se a série de 28 desenhos intitulada *Turpitudes sociales* (1889-90), retratando temas como: o sistema prisional; a acumulação de riquezas pela burguesia; as “formas emergentes de trabalho assalariado urbano”<sup>136</sup>, com “imagens de costureiras sendo vigiadas atentamente por um supervisor”<sup>137</sup>; e a situação de moradores de rua e de crianças com expressões de desespero e angústia, expondo as misérias do capitalismo na representação da fome, a exemplo da obra *Le mendiant* (figura 3).

---

<sup>133</sup> Piotr Kropotkin, em seu ensaio *Aos jovens*, convidou artistas, escritores e músicos, “no interesse da própria arte, a colocar sua ‘pena’, seu ‘pincel’ ou seu ‘buril’ a serviço da revolução”. MANFREDONIA, Gaetano. *Arte e anarquismo na França da Belle Époque*. In: *Arte e anarquismo*. Tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2001. p. 35.

<sup>134</sup> FERRUA, *op. cit.*, p. 15.

<sup>135</sup> A Grande Depressão no século XIX foi um período de crise devido ao crescimento do sistema capitalista, com a produção em massa nas indústrias e a classe trabalhadora sem poder aquisitivo para consumir as mercadorias, tendo como consequência o aumento do desemprego. Naquele século, houve duas principais consequências econômicas para os países industrializados: a falência das pequenas e médias empresas e a busca por mercados externos, em continentes ainda não industrializados, como Ásia e África.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>137</sup> *Idem*, *ibidem*.

Na contracapa da publicação *Turpitudes sociales*, podemos ver a palavra *anarchie* impressa, como se oferecesse uma resposta a toda problemática social apresentada nos desenhos de Pissarro. Seria a revolta social contra a burguesia, o capitalismo e o conceito de Estado uma solução anarquista para os problemas sociais? Na obra *Capital* (figura 4), que faz parte da série, temos a representação caricata de um homem (no centro da imagem) em um nível superior do restante da população, e esta parece implorar por um pouco do que há nas mãos dele. Daí, podem surgir várias hipóteses sobre o que o homem estaria segurando, principalmente devido ao conteúdo de crítica social na obra de Pissarro. O desenho do homem poderia representar a classe dominante ou o próprio Estado, detentores capital, sem se importar com o restante da população, que vivia na miséria após a crise econômica. Ainda compondo a obra, temos a representação de uma mulher mostrando para o homem uma criança aparentemente desnutrida (no canto inferior direito). Na imagem, vemos também rostos que se confundem, espalhados pelo desenho, demonstrando possivelmente expressões de tristeza, e ao fundo temos a Torre Eiffel. Seria o homem a representação da omissão do Estado ou da dominação da burguesia?



Figura 3. Camille Pissarro. *Le mediant – Turpitudes sociales*, 1889-1890. Figura 4: Camille Pissarro. *Capital – Turpitudes sociales*, 1889-1890. Fonte: <<https://www.nytimes.com/>>. Acesso em: 5 de janeiro de 2021.

A temática social parecia a grande jogada dos artistas anarquistas, como fez Pissarro, mesmo pensando que “o lado estético devesse sobrepujar”<sup>138</sup> ao tema. Já seu filho Lucien discordava que o tema fosse a base para a relação entre arte e anarquia, atentando para a dimensão estética e afirmando: “Não vejo absolutamente uma paisagem anarquista! Ou melhor, eu a vejo claramente, mas não pela escolha do tema. Corot, Monet, Pissarro pintaram-na, interpretando-a de maneira nova e, por isso mesmo, demolindo as convenções estéticas dominantes”<sup>139</sup>. Os artistas viviam um momento de experimentação como no Realismo, pesquisando a fotografia e os efeitos da luz, compartilhando também por uma aversão a classe burguesa. Por outro lado, devido ao fato de uma classe explorar outra por meio da relação opressora estabelecida pelo capitalismo, alguns artistas anarquistas, como Pissarro, reivindicavam, de acordo com Kropotkin:

[...] a negação do regime econômico atual, a negação do governamentalismo e do poder, da política burguesa, da ciência rotineira, da moralidade burguesa, da arte colocada a serviço de exploradores, dos usos e costumes grotescos ou detestáveis de hipocrisia, dos quais os séculos passados dotaram a sociedade atual – em resumo, a negação de tudo o que a civilização burguesa hoje cerca de veneração<sup>140</sup>.

Segundo Pissarro, os revolucionários “pintam o que veem, tal como o sentem e desferem inconscientemente, na maioria das vezes, um belo golpe de picareta no velho edifício social”<sup>141</sup>. Ele considerava não ser possível definir uma tendência de arte anarquista e acreditava que o engajamento era espontâneo por parte dos artistas. A admiração destes por Pissarro e seu pensamento revolucionário era visível. Signac, por exemplo, o chamou de mestre<sup>142</sup>; e, além disso, ele foi homenageado por Cézanne, Gauguin e Lucien Pissarro, com retratos, sendo uma importante referência para movimento.

### **Os anarquistas do Neoimpressionismo**

Após a queda da Comuna de Paris, em 1871, o capitalismo industrial expandiu de forma desenfreada, com transformações econômicas e sociais que modificaram o

<sup>138</sup> FERRUA, *op. cit.*, p. 15.

<sup>139</sup> FERRUA, *op. cit.*, p., p. 16.

<sup>140</sup> BERTHET, Dominique. *Dada, nem deus, nem arte*. In: *Arte e anarquismo*. Tradução Plínio: Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2001. p. 71.

<sup>141</sup> FERRUA, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>142</sup> *Idem*, p. 11.

modo de vida da população, sobretudo no contexto europeu. A vida no campo não parecia combinar com a aceleração industrial e a reconfiguração agrícola baseada na exportação e na produção em larga escala. Um novo cenário se formava, com as trocas de produtos artesanais agora produzidos em massa nas fábricas. Ferrovias e estradas espalhavam-se pelo interior da França e de outros países na Europa. Diante dessa mudanças, camponeses e pequenos agricultores endividaram-se, de modo que “os velhos ofícios e comunidades rurais morriam, trabalhadores desarraigados, alienados e sem especialização se refugiavam no consumismo ou, mais frequentemente, na bebida, no crime e na violência doméstica”<sup>143</sup>. As consequências do capitalismo pareciam atingir, principalmente, as classes mais baixas e aqueles que não conseguiam se adaptar ao novo sistema econômico. Alguns trabalhadores não se conformavam com a situação e, como consequência, ditaram os rumos da revolta, articulada com tons de anarquia e de uma crítica severa à marginalização provocada pelo capitalismo.

Tendo em vista esses acontecimentos após a Comuna de Paris, os neoimpressionistas começaram a desenvolver uma posição teórica “a respeito do trabalho industrial capitalista e da injustiça da destituição do proletariado”<sup>144</sup> e buscaram, de início, “dotar-se de uma produção própria que refletia suas preocupações revolucionárias e intelectuais”<sup>145</sup>, principalmente com a criação da imprensa alternativa, associada às publicações em jornais e revistas vinculados ao movimento. A melhoria da condição de vida da classe trabalhadora tornou-se uma das motivações dos neoimpressionistas. Segundo Antliff, o movimento desenvolveu-se especialmente em Paris e expandiu-se para a Bélgica, com forte cunho político e ideológico. Na Bélgica, as famílias dos desempregados vagavam sem esperança pelas ruas e, infelizmente, “eles carregam sua miséria por grandes distâncias”<sup>146</sup>, como podemos ver neste trecho do poema de Verhaeren e na obra *Les Errants* (figura 5), de Theo van Rysselberghe, a respeito da década de 1890:

---

<sup>143</sup> ANTLIFF, *op. cit.*, p. 38.

<sup>144</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>145</sup> MANFREDONIA, *op. cit.*, p. 37.

<sup>146</sup> ANTLIFF, *op. cit.*, p. 40.



Figura 5. Theo van Rysselberghe. *Les Errants*, 1887. Fonte: <<https://www.researchgate.net/>>. Acesso em: 5 de janeiro de 2021.

O termo Neoimpressionismo foi criado pelo crítico de arte e militante anarquista Félix Fénéon<sup>147</sup>. Como diretor do jornal *La revue blanche* (1895), ele escreveu críticas artísticas e literárias, colaborando também com a imprensa anarquista. Pela luta anarquista, foi preso com Jean Grave e Sébastien Faure no processo dos Trinta. Em 1886, denominou o Neoimpressionismo “para caracterizar a evolução estilística de um grupo de pintores”<sup>148</sup>, entre os quais estavam Signac, Seraut e Pissarro, que já se envolviam com os grupos revolucionários. Uma das vertentes do Neoimpressionismo manifestava aversão pela arte que servia à classe burguesa, reivindicando uma arte a serviço da população menos favorecida pelo sistema capitalista, o posicionamento “se uniu com a utopia, e a condição de errância adquiriu novo significado”<sup>149</sup>. A noção de utopia na teoria anarquista está ligada ao fato de a classe burguesa não deixar seus privilégios nem renunciar sua posição “superioridade” — por possuir maior concentração de capital — em favor dos trabalhadores. Compreendendo também que o capitalismo aumentava as desigualdades sociais, uma vez que favorecia o controle e a dominação de uma classe sobre a outra, os neoimpressionistas apresentavam o que

<sup>147</sup> O termo Neoimpressionismo foi utilizado pela primeira vez em 1886, durante a última exposição impressionista em Paris. Fénéon criou a terminologia após ver a obra *Um Domingo de Verão na Grande Jatte*, de Seurat. Os neoimpressionistas tinham interesse pela pesquisa científica, em descobrir como a nuances de cor eram percebidas.

<sup>148</sup> ANTLIFF, *op. cit.*, p. 39.

<sup>149</sup> ANTLIFF, *op. cit.*, p. 41.

Ferrua chamava de atitude de um artista anarquista: o modo de agir “de um artista independente, heterodoxo, aberto à novidade, sempre pronto a questionar-se”<sup>150</sup>. O mesmo fez Signac, que também buscou entender o papel do artista no anarquismo.

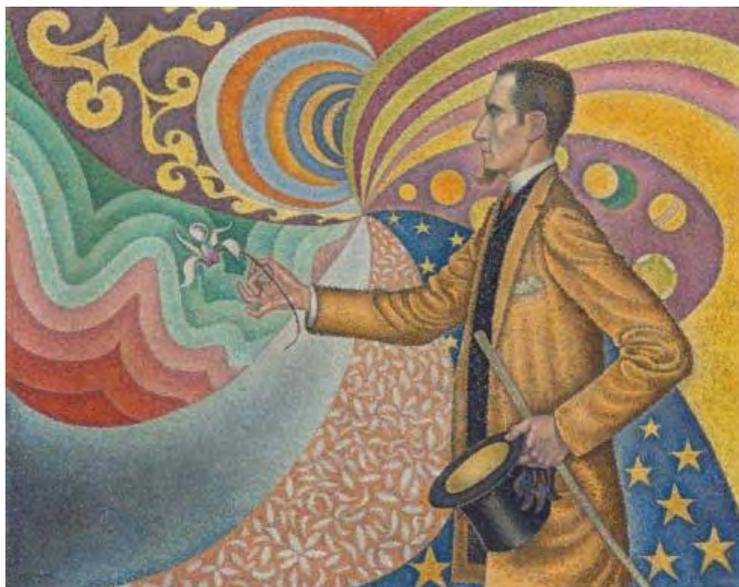


Figura 6. Paul Signac, *Sur l'émail d'un fond rythmique de mesures et d'angles, de tons et de teintes, portrait de M. Félix Fénéon*, 1890. Fonte: < <https://www.moma.org/> > Acesso em: 5 de janeiro de 2021.

Signac aderiu ao anarquismo e se dispôs, inclusive, a financiar a causa e, por um tempo, presidiu a sociedade dos artistas independentes. De acordo com Ferrua, além de retratar Fénéon (figura 6), ele produziu obras como *A destruição do Estado*, *O demolidor* e *No país da harmonia*, cujo título original seria *No país da anarquia*. Signac, assim como Lucien Pissarro, pensava nas questões estéticas que acompanhavam os artistas comprometidos com a luta anarquista, respondendo a uma questão importante: quem é o artista anarquista?

[...] o pintor anarquista não é aquele que representa quadros anarquistas, mas aquele que, sem preocupação com o lucro, sem desejo de recompensa luta com toda sua individualidade contra as convenções burguesas oficiais por uma contribuição pessoal. O tema não é nada, ou quando muito uma das partes da obra de arte, não mais importante do que os outros elementos, cores, desenho, composição<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> FERRUA, *op. cit.*, p. 20.

<sup>151</sup> FERRUA, *op. cit.*, p. 18.

Não havia um consenso sobre a existência ou não de uma arte anarquista, nem a respeito de outras especificidades que acompanhavam a relação arte e anarquia. No entanto, os neoimpressionistas e os realistas tinham consciência da violência causada pelo capitalismo, além de outras consequências, como a poluição causada pelas indústrias e o destrato com meio ambiente. Por isso, eles se interessavam pela leitura de autores como Kropotkin e Elisée Reclus, que discutiam os danos do capitalismo nos âmbitos ecológicos e sociais, compreendendo que uma sociedade ideal deveria se comportar de forma harmoniosa com a natureza, vinculada à ideia de construção coletiva do trabalho. Afinal, “os anarquistas do século XIX procuraram acabar com esse barbarismo”<sup>152</sup> que era a exploração violenta do meio ambiente. Mas “o anarquismo poderia encontrar uma base segura na sociedade?”<sup>153</sup>. A resposta estava, “entre os outros anarquistas”, no exercício da cooperação e auxílio mútuo defendido por Réclus, com a organização de “sociedades pequenas e inteligentes”<sup>154</sup> que pensassem e agissem a favor do bem de todos os seres.

### Considerações finais

Como podemos perceber, não é possível definir uma “arte anarquista”, já que diferentes vertentes teóricas e diversos movimentos artísticos defenderam o posicionamento político-filosófico com base no anarquismo. No entanto, alguns movimentos, como o Realismo e o Neoimpressionismo, apresentaram as principais premissas do anarquismo e/ou posicionamentos possíveis de serem vistos em quase todas as linhas dessa ideologia. Logo, podemos afirmar que os artistas anarquistas, em sua maioria, almejavam formas de acabar com as noções de “pátria, moralidade, família, arte, religião, fraternidade”<sup>155</sup>; tudo que limitasse o indivíduo deveria ser banido, na busca utópica por liberdade e, por esse motivo também, temos as diferentes estéticas. Outra característica da “arte anarquista” era a defesa da queda do Estado na construção coletiva de uma sociedade ideal, com um sistema econômico que atenderia às necessidades de toda a população, sem a hierarquização das classes. Por isso, demonstraram repulsa à classe dominante burguesa, que não se comprometia com a causa coletiva, e aversão ao capitalismo, por colaborar com o aumento das desigualdades

---

<sup>152</sup> ANTLIFF, *op. cit.*, p. 43.

<sup>153</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>154</sup> Idem, p. 44.

<sup>155</sup> BERTHET, *op. cit.*, p. 67.

sociais, favorecendo o grupo dominante em ascensão. Os artistas comprometidos com a causa anarquista buscaram diferentes formas de defender seus ideais, fosse com as produções artísticas e teóricas, fosse com a imprensa alternativa. Afinal, o objetivo era que a arte possibilitasse meios para se alcançar a transformação social ou provocasse a mudança de pensamento da população, e não a construção de um novo movimento.

### Referências bibliográficas

ANTLIFF, Allan. *Anarquia e arte: da Comuna de Paris à queda do Muro de Berlim*. Tradução: Lana Lim. São Paulo: Madras, 2009.

ARGAN, Giulio Carlo. *Arte moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BERTHET, Dominique. *Dada, nem Deus, nem arte*. In: *Arte e anarquismo*. Tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2001.

CHOMSKY, Noam. *Notas sobre o anarquismo*. Tradução: Felipe Corrêa ... [et al.]. São Paulo: Imaginário, 2004.

FERRUA, Pietro. *Intencionalidade, anarquismo e arte*. In: *Arte e anarquismo*. Tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2001.

FREITAG, Günther. *Algumas observações acerca da vida e da obra de Max Stirner*. In: *Max Stirner e o anarquismo individualista*. Organização e tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2003.

MANFREDONIA, Gaetano. *Arte e anarquismo na França da Belle Époque*. In: *Arte e anarquismo*. Tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2001.

PASSETTI, Edson. *Únicos*. In: *Max Stirner e o anarquismo individualista*. Organização e tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2003.

PROUDHON, Pierre J. *Do princípio da arte e de sua destinação social*. Tradução: Antonio de Padua Danesi. Campinas: Armazém do Ipê, 2009.

RAGON, Michel. *De Fénéon a Dubuffet*. Tradução: Plínio Augusto Coelho. In: *Arte e anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2001.

**A (IN)VISIBILIDADE DA BELEZA NEGRA SOB UMA PERSPECTIVA ÉTICA  
E ESTÉTICA-FILOSÓFICA: QUANDO O CORPO SE TORNA POLITICO**

Amanda Aparecida Salomão Lopes de Souza\*

Edivaldo Simão de Freitas\*

**Resumo:** O presente artigo investiga de forma inicial, as percepções que as negras têm de sua relação com o cabelo, beleza e emancipação, a partir de um levantamento bibliográfico, cujas as fontes principais de averiguação foram as escritoras feministas negras e especialistas no assunto do século XXI ou não, com opiniões divergentes sobre o tema.

**Palavras-Chave:** Invisibilidade. Beleza da Mulher negra. Estética do cabelo. Empoderamento negro. Feminismo

**THE (IN)VISIBILITY OF BLACK BEAUTY: UNDER AN ETHICAL AND  
AESTHETIC-PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE: WHEN THE BODY  
BECOMES POLITICAL**

**Abstract:** This article investigates, in an initial way, the perceptions that black women have of their relationship with hair, beauty and emancipation, based on a bibliographic survey, whose main sources of investigation were black feminist writers and specialists in the subject of the 21st century. or not, with differing opinions on the topic.

**Keywords:** Invisibility. Black Woman Beauty. Hair aesthetics .Black Empowerment. Feminism

## INTRODUÇÃO

“Assim, toda a questão se reduz a isto: pode a mente humana dominar o que a mente humana criou?”

Paul Valéry

---

\* Designer de moda (UTFPR – 2018)

\* Mestre em Filosofia (UFC-2018). Doutorando em Letras (UFC). Bolsista FUNCAP. e-mail: [edyinaudivel@hotmail.com](mailto:edyinaudivel@hotmail.com)

A construção estética da beleza indentitária da mulher negra e sua luta pela autoestima estética. A beleza negra tem sido negada nos últimos 500 anos, com tentativas furtivas de embranquecimento compulsório, por meio de políticas de mestiçagem, para uma suposta “melhora” da raça; políticas essas que tinha por objetivo pulverizar a etnia no Brasil, o que não ocorreu; e atualmente vêm surgindo dentro do movimento negro uma forma de reivindicação incessante, não só da beleza negra, mas aceitação da mesma, por parte da própria comunidade negra, elevando o *status* do corpo para um corpo-político e assim o tornando um agente que promova amálgama social étnico/racial. A mulher preta vem reconhecendo seu lugar de fala e inicia uma luta pelo mesmo. Esta resenha surge das observações acerca da mulher negra e seu posicionamento na sociedade contemporânea e todo seu confronto sócio-historicamente menosprezado. O ponto principal desta pesquisa é o cabelo como forma de emancipação e essa nova noção de beleza, que surgiu em um espaço curto de tempo, perto de uma história tão longa de negação; nesse sentido o cabelo é visto como forma de construção sociocultural. Louro (2007, 2004); Queiroz (2000) e Fraga (2000); corroboram com a ideia de que alguma maneira o cabelo tem uma certa significância e ela varia muita de cultura para cultura.. De certo modo na contemporaneidade, os indivíduos estão evidenciado na imensidão de mensagens na mídia, das quais têm como destaque a beleza.

#### **O NOVO NASCIMENTO DA BELEZA:**

Desde seu primeiro contato, até sua colonização pelo homem branco, o fenótipo negro foi tido como inadequado para os padrões eurocêntricos de beleza, que foi o modelo pré-determinado, até então, para apreciação e exaltação do que é belo ou esteticamente apreciado como paradigma formal de alta beleza.

Com sua beleza usurpada (diríamos também: falsamente maquiada a fim de esconder-lhes os traços característicos), a população negra necessitou de subterfúgios, para que melhor se adequasse à sociedade, evasivas estas que interferiram diretamente em sua aparência e estética singular:

Esse tem sido um passo necessário tanto para conter a negatividade atrelada à identificação da feminilidade com a corporalidade, quanto para criar uma visão mais holística do que significa ser humano (FEDERICO, 2004, p. 15)

A sociedade negra, inevitavelmente, tornou-se refém de um vício cíclico de procedimentos estéticos, que causam mudanças não somente em sua aparência, mas também modifica e é motivador de danos psíquicos, comportamentais e condizentes com uma fala de outro pela motivação do auto-embranquecimento estético, em cujo teor avaliativo social deveria urgentemente se esquivar a fim de eliminá-la. De Paula (2014) corrobora com a seguinte ideia: pode-se dizer que os indivíduos exercem um controle sobre os corpos uns dos outros de modo que cada um deve adotar ações com seu próprio corpo segundo padrão de sua cultura.

A beleza da mulher negra passa por um processo de desconstrução (independentemente), com a junção da autopercepção e da representatividade, passando pelo apoio de uma mídia direcionada à comunidade negra e fazendo com que essa mulher negra se sinta inserida e representada, e com estas ações a beleza ganhe novos (re)significados. Portanto, ressignificar a beleza, traz reformas na conduta e na forma comportamental para um fim, às vezes anti-emancipatório, seja político, social ou simplesmente estético, o que não invalida uma percepção de uma cultura e uma linguagem (semiótica) para um lugar de fala. Tais reformas, que segundo Davis (2016) podem ser inevitáveis, culminando em novas formas de repressão; observadas por esse ponto de vista, a beleza, seja lá a que paradigma estejamos nos referindo, vem criando novas formas de prisão para mulher preta, em especial para as retintas (que possui cor escura ou carregada). E como já salientamos: sempre haverão estratégias mentais, para manipulação das massas, por meio da mídia e outros artifícios e isso pode ser feito para qualquer fim, seja político, econômico e até mesmo, como já afirmáramos, meramente estético.

Gomes (2003) atesta que essa revalorização extrapola o indivíduo e atinge o grupo étnico/racial a que se pertence, a mulher preta deve romper com esta síndrome de castas raciais e perceber seu papel na sociedade como cidadã ativa e ciente de seu potencial intelectual e de beleza, a fim de desconstruir um controle racial, que parece acabado, mas retorna num “movimento circular” com um formato novo, para melhor se adequar à sua época e necessidade, portanto e em visto disso, é um dizer-se: lutar deve tornar-se um movimento diário e incansavelmente impoluto, embora as consequências e estratégias alienantes ainda perdurem para uma visão retrógrada, cuja maioria ainda prefere abraçar a fim de tentar anular uma possível emancipação da negritude.

## O CABELO E SEU ATIVISMO COMO CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA:

Cabelo é história. Connell (2000) defende: o corpo é uma característica da nossa identidade social que nos situa e nos designa de certo modo na sociedade, e assim, o cabelo que faz parte do corpo de forma ativa, faz parte da identidade pessoal de qualquer indivíduo, ele conta parte da história não falada de cada pessoa, visto que ocorrem mudanças significativas com o passar do tempo, e na forma de observá-los.

O cabelo apodera-se de localização privilegiada na sociabilidade da mulher, e para negra esta é posição inclusive de vulnerabilidade, Andrade (2012) advoga que a aceitação e a valorização do crespo passa por algumas etapas, a saber: de identificação e atribuição do étnico-racial que passa por quatro estágios, “domina-os, estágios de submissão, estágio do impacto, estagio da militância e o estado de articulação”, bem como

Juntos, racismo e sexismo nos recalcam diariamente pelos meios de comunicação. Todos os tipos de publicidade e cenas cotidianas nos aferem a condição de que não seremos bonitas e atraentes se não mudarmos a nós mesmas, especialmente o nosso cabelo. Não podemos nos resignar se sabemos que a supremacia branca informa e trata de sabotar nossos esforços por construir uma individualidade e uma identidade. (HOOKS, 2005, p. 7).

O mundo moderno avança com suas tecnologias e com elas surgem outros sistemas de doutrinação estética. A mulher negra rompeu com a ditadura da chapinha, ou pente quente, que é um pouco mais conhecido pelas negras com mais idade, e passou por um novo sistema ditatorial: o dos cachos; entretanto, quem não possui cachos naturais? Ou o cabelo não os forma? Davis (2016) afirma que, historicamente, quando alguém se esforça para criar reformas, inevitavelmente cria mais repressão.

Como nossas ancestrais do século XIX, só através da resistência ativa exigimos nosso direito de afirmar uma presença intelectual. O sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. (HOOKS, 1995, p. 468).

Ao abandonar a relação de submissão que a negra mantinha com seu colonizador – relação que por sua vez era estrutural – extrai-se a figura do branco dominante e entra

em discussão a imagem do negro padrão, portanto o corpo político entra em discussão. Gomes (2006), afirma que o corpo e o cabelo são colocados como espaços de aceitação, rejeição e ressignificação. Daí, a pluralidade cultural (também marginalizada) da pessoa negra poder-se-ia direcionar ao objetivo emancipatório dessas diversidades de escolhas num âmbito político e social.

Dentro da etnia negra existe o que pode ser chamado de castas raciais, Gomes (2006) assegura que “o corpo e o cabelo podem ser tomados como expressões visíveis da alocação dos sujeitos nos diferentes polos sociais e raciais”. E ao analisarmos mais profundamente essa existente (suposta) casta racial, e o lugar que o sujeito negro, em especial a mulher negra retinta ocupa, é observado que ela é alocada dentro de uma sub-raça. Segundo Gomes (2006): “cabelo crespo e corpo podem ser considerados expressões e suportes simbólicos da identidade negra no Brasil”, isso entendem o que se denomina beleza negra. dentro de uma etnia que já considerada inferior. Com seu cabelo crespo, não formando cachos, (pixaim) para alguns, com seu tom de pele escuro, nariz largo, boca grossa e corpo hipersensualizado, ela se torna, minoria incorporada dentro de uma outra minoria. De Paula (2014) afirma que o corpo é cada vez mais entendido como uma categoria social.

Indo contra toda essa ideia de racismo e padronização estética, Gregori (1993) afirma que havia vaidade naquelas mulheres negras, havia a vontade de alisar, e assim, ele não compactua com as ideias de nenhum dos autores citados anteriormente, o crítico acredita que as mulheres negras sentiam vontade de alisar seus cabelos, não havia necessidade de se enquadrar na sociedade das quais estavam inseridas. Portanto, uma afirmação errônea para a grande parte dos autores, porém, tal pensamento vem testificando uma ideia de que só nos últimos vinte anos foi realmente levada em consideração a opinião da mulher negra sobre sua beleza e seu cabelo. Wietz (2003a) articula a ideia de que as mulheres são igualmente conscientes sobre perspectivas culturais em relação aos seus cabelos. Então, é mais comum afirmar que o cabelo hoje faz parte não só da identidade da negra, mais sim de como é seu posicionamento perante a sociedade.

O cabelo é um elemento central na vida das mulheres. Ele é, ao mesmo tempo, expressão de características pessoais e sociais. Pessoas, tanto no sentido de possuir determinações genéticas como na

possibilidade de se moldar às preferências individuais. Sociais porque, ao ser exibido publicamente, influencia nas percepções e relações sociais de quem o exhibe, e por estar subordinado (ou não) a determinados padrões culturais — que influenciam muito das preferências individuais (WIETZ, 2003a).

O cabelo se tornou uma espécie de passaporte identitário, um ativismo silencioso, porém poderoso; a afirmação de uma ação social, o cabelo nada mais é do que o grito de “eu estou aqui e minha opinião importa”. De acordo com Wietz (2003) pouco importa o que mulher faça com seu cabelo, se o deixar ao natural, alisar ou usar um tecido na cabeça, seu cabelo vai sim interferir em como as outras pessoas em sociedade reagem a ela, e sua influência vai ser maior ou menor acordo com sua aparência. Ora, na compreensão de Wietz (2003), a influência nas atividades sociais do cotidiano tem grande interferência da aparência, o que pode significar uma série de coisas, das realizações mais banais com até as mais complexas.

Não se faz necessário abrir a boca, porque esse cabelo hoje passeia por lugares que até então eram considerados privilegiados. Segundo Gomes (2003), essa revalorização que está sendo presenciada, vai muito além do indivíduo, alcança o coletivo étnico que pertence a ele. Mas, recentemente, há quatorze anos atrás precisamente, Kalil (2005) em seu livro intitulado *Chic*, no qual destina um capítulo para falar da estética da mulher negra, a autora afirma o seguinte: alisar não é sinônimo de estragar os cabelos, pois hoje há produtos compostos por uma formulação mais leves e causam poucos danos aos fios, não os estica, e nem os deixa com aspectos de danificados, apenas acalma os cachos de cabelos da raça negra, porém Silva & Braga (2015) em seu artigo sobre *Transição Capilar* afirmam que “sobre danos drásticos causados pela química. Sim com tantos relaxamentos ao longo dos anos, houve uma época que quase fiquei careca devido a inúmeras químicas que tinha meus cabelos.” Todavia, nesse contexto essa afirmação vem com dois grandes erros, o primeiro a afirmação de raças e o segundo que químicas destinadas a domar cabelos crespos não causam danos.

#### **VISIBILIDADE NÃO OBJETIFICADA:**

É possível afirmar – autoras como Angella Davis e Bell Hooks asseguram isso – que a beleza negra foi invisibilizada no decorrer de sua história, ao passo que foi hipersensualizada, com reforço negativo de padrões dominantes de superexposição e

sexismos da branquitude dominante. Federici (2004) articula o pensamento que tem sido necessária a análise do corpo-político, que possui em si um ato revolucionário e vem trazendo um olhar diferenciado para filosofia contemporânea, acrescentando um ressignificado ao corpo e aos discursos políticos. Desse modo, o corpo negro é entendido como corpo-político identitário e como cárcere para muitas, por esse motivo é tão relevante a luta para as feministas negras, ao passo que é de difícil compreensão, valorização e não esteriotipação do mesmo. Segundo Coupland (1997), o corpo pode ser visto como gerador de dor e sofrimento colocando a mulher em posição de vítima. E segundo Moore (2012), todos têm essa noção de socialização em prol do bem familiar, de que o racismo foi uma construção ideológica, uma elaboração intelectual para ter um fim econômico e político.

Ao colocar o corpo negro em evidencia, ele não ganha status de importância, ele não deixa de ser escravizado. Uma prova disso, é a hipersensualização da mulher preta, negra ou mulata (referência considerada pejorativa nos dias atuais) como a da Globeleza, uma mulher negra, nua, que samba de forma sensual durante o período do carnaval em emissora nacional de televisão ou outras mídias de circulação espaço-visual.

Suas musas são belas e dignas, se distanciando do estereótipo hipersexualizado da mulher negra, muito presente no imaginário do período, como ocorre na maioria das representações da mulata. Tais representações sobre mulatas aparecem em diversas canções desde o século XIX e ainda circulavam nas décadas de 1960 e 1970. (REIS, 2014, p. 2).

Uma mulher não negra nunca foi colocada em uma situação semelhante, exposta para um país, de modo que agradasse o seu dominante, com um sorriso no rosto e sendo levada a acreditar que seu status social estava sendo mudado, mas a grande verdade é que ela continuava sendo escrava da sensualização e do desejo do patriarcado.

E o conceito ocidental sexista/racista de quem e o quê é um intelectual elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual. Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca toda a cultura atua para negar às mulheres a oportunidade de seguir uma vida da mente e torna o domínio intelectual um lugar interdito. (HOOKS, 1995, p. 468)

Hoje a visibilidade da mulher negra e de sua comunidade vêm do seu posicionamento em relação a sua beleza, a indústria deixou de vê-la como mão de obra e passou a observá-la como público consumidor em potencial. De acordo com Davis (2015), quando a mulher negra se movimenta, faz com que toda estrutura da sociedade se movimente com ela. Dentro de uma relação de visibilidade da mulher negra, não tem como não falar do feminismo, não o feminismo como é conhecido, abordando uma pauta, com visibilidade e foco para causa da mulher negra.

Mas, com a educação e a distinção das mulheres, teremos um poder que consiste em conduzir a raça anglo-saxã rumo a uma vida superior e mais nobre e, assim, pela lei da atração, elevar todas as raças a um patamar mais justo do que aquele que seria alcançado na situação de isolamento político dos sexos. [4]. (DAVIS, 2016, p. 90)

O feminismo, que foi pleito apenas da população feminina branca, ganhou sua versão negra e com ele trouxe um fenômeno de emancipação para negra, chamado de empoderamento. De acordo com Federici (2004), foi um passo indispensável para repressão da negatividade vinculada à reconhecimento da feminilidade com a corporalidade, para criação de uma visão na qual compreende em sua totalidade isso significa ser humano, pode-se dizer que emancipar é para brancas e empoderar é para negras. Fundamentado na pauta do feminismo negro, o empoderamento, se trata da luta pela consolidação da mulher negra de forma efetiva, com a intenção de converter espaços e instituições.

Uma pergunta simples e que esclarece muito bem os pontos do feminismo branco: seu feminismo abraça a causa das domésticas? A resposta é mais simples ainda, trabalho doméstico hoje no Brasil e no mundo é um resquício claro dos anos de escravidão no país. Conforme Davis (2016), a escravidão possuía a alcunha de “instituição doméstica” e as escravas nomeadas pelo inócuo termo de “serviçais domésticas”,

O caminho da salvação para a multidão emancipada do povo negro não atravessava mais a porta da cozinha, com seus grandes salões e a varanda sustentada por pilares do lado de fora. Esse caminho consiste, como todas as pessoas negras logo descobriram e sabem, em escapar da servidão doméstica. [1]

O trabalho doméstico é exercido em sua maioria por negras e periféricas, que deixam suas casas e filhos, para cuidar da casa e criar os filhos dos outros. De acordo

com Davis (2016), a percepção sobre o trabalho de “serviços domésticos”, por ex donos de escravos, era uma expressão cortês para a ocupação desdenhável que não estava muito distante da escravidão, nem por meio passo.

Proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas [9]. O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscada pelo trabalho compulsório. (DAVIS, 2016. p. 26)

Com o passar dos anos a mulher negra foi buscar seu lugar em outros setores, inclusive dentro da academia e isso se tornou um reforço positivo para sua luta e sua visibilidade como um ser pensante e dotado de um intelectual vasto.

Uma conjuntura socioeconômico-cultural impulsiona o aparecimento de uma série de explosões de expressões juvenis a partir de meados da década de 60 e início da década de 70. (...) A pretensão era por fim à opressão vivenciada nas sociedades ocidentais, através de uma negação ao império da razão científica, à repressão sexual, ao capitalismo, às guerras. (Cidreira, p.35 2008)

Visibilizar não é hipersensibilizar, esses são dois termos completamente diferentes, e com conotações e pesos sem semelhança alguma.

O paradoxo principal observado: mesmo com o passar dos anos, a figura feminina negra ainda está em posição de desvantagem em relação a outros indivíduos, observando por uma ótica um tanto simplista, porém sexista, racista e classista, a negra ainda ocupa uma posição de escrava, dentro de uma estrutura social contemporânea; fazendo um paralelo na história, o que não se pode negar é que o racismo estrutural existe e consegue fazer um anacronismo em dois momentos distantes da história.

Este constitui o elemento regressivo, anacrônico, da estória da cultura nacional. Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente. (HALL, 2006, p. 50)

### CONSIDERAÇÕES FINAIS:

É leviano argumentar sem provas cabais sobre a situação da mulher negra na atualidade, sem fazer ao menos um levantamento histórico dos últimos anos. Portanto, não é necessário falar da situação da mulher preta há 120 anos atrás, pois é notadamente visível que pouco foi mudado, porém há pouco mais de vinte anos essa mudança é sentida com maior força, pois a mulher negra foi colocada em pauta, não só dentro da academia, mas também como consumidor ativo e influente dentro de sua comunidade.

Aboliu-se (pelo menos com maior nitidez) a doutrina de cabelos quimicamente tratados, e a negra passou a se ver ao natural diante de seu espelho e a gostar. Isso deixou de ser um ato unitário, individual e particular e passou a ser um ato político (bem como sócio-cultural), uma forma de posicionamento. E mesmo ocorrendo mudanças significativas na vida da mulher negra, notou-se uma dificuldade por parte da população não negra em aceitar esse novo posicionamento da mulher diante da sociedade.

Atualmente a negra se vê não apenas como força de trabalho braçal, mas como um ser dotado de um pensamento livre e com um potencial intelectual. Dessa forma, o feminismo negro é o grande potencializador desse processo, pois colocou a negra em destaque dentro do movimento e não só deu enfoque em suas dores, mas também abraçou sua causa por completo, elevando seu papel de vítima para o de autora de seu próprio destino.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDRADE, M. M. F. **Negritude em rede**: discursos de identidade, conhecimento e militância – Um estudo de caso da comunidade NEGROS do Orkut (2004-2011). São Paulo, 2012.

CIDREIRA, Renata Pitombo, 2008, **revista centro de artes, humanidades e letras**. Volume (1)

CONNELL, R. W. **The men and the boys**. Berkeley: California University Press, 2000.

DAVIS, Ângela. **Mulher, Raça e Classe**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016. 26~197

DE PAULA, Rogéria Costas: **Corpo Negro – Mdiatização e Performance de Raça**. III Simpósio nacional discurso, identidade e sociedade (III SIDIS) 2014.

FRAGA, A. B. **Corpo, identidade e bom-mocismo** – cotidiano de uma adolescência bem-comportada. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

GIDDENS, Anthony & SUTTON, Philip. W, **conceitos essenciais da sociologia**, UNESP. São Paulo 2012

GOMES, N. L. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Texto apresentado no II Seminário Internacional Educação Intercultural, Gêneros e Movimentos Sociais: identidade, diferença e mediações. Florianópolis, 8 a 11 de abril de 2003. Disponível em: . Acesso em: 28 mar. 2012.

\_\_\_\_\_, **Educação, identidade negra e formação de professores/as**: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.29, n.1, p. 167-182, jan./jun. 2003 hooks, bell. **Alisando nosso cabelos**. Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>

LODY, R. G. da M. **Cabelos de Axé: Identidade e resistência**. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional, 2004. 136p.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

FEDERICI, S. **Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation**. Brooklyn, NY: Autonomedia, 2004. Disponível em: <https://libcom.org/files/Caliban%20and%20the%20Witch.pdf>

KALIL, Glória. **Chic – umguia de moda e estilo para o século XXI**, São Paulo 2005

LOURO, G. L. **Um corpo estranho** – ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para compreensão do racismo na história. São Paulo 2007.

QUEIROZ, R. S.; OTTA, E. **A beleza em foco**: condicionantes culturais e psicobiológicos na definição da estética corporal. In: QUEIROZ, R. S. (Org.) **O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza**. São Paulo: SENAC, 2000. p. 13-66.

REIS, Alexandre. O “**poder negro da beleza**”: A influência dos movimentos estadunidenses Black is Beautiful e Black Power na obra de Jorge Benjor. In.: Anais do XI Encontro Internacional da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas Niterói, Rio de Janeiro, RJ, 2014, 20 p. Disponível em: . Acessado em: 05 dez. 2018.

SANTANA, Bianca. **Mulher, cabelo e mídia**. Revista Comunicare – Dossiê Feminismo. Volume 14 – Nº 1 – 1º Semestre de 2014

SILVA .Paula Camilla Soares E BRAGA. Ângela Márcia da Silva: **Transição Capilar**: O cabelo como instrumento de política e libertação através da identidade e suas influências. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste – Uberlândia - MG – 2015

WEITZ, R. **Women and their hair**: seeking power through resistance and accommodation. In: WEITZ, R. The politics of women’s bodies: sexuality, appearance, and behavior. New York, Oxford University Press, 2003a.