

**A QUESTÃO DA TEMPORALIDADE E O PERCURSO DE ESPINOSA: DOS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA E PENSAMENTOS METAFÍSICOS À CARTA SOBRE O INFINITO**

Luiz Fernando Fontoura Lira\*

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo analisar a questão da temporalidade trabalhada por Espinosa em três textos, quais sejam: *Princípios da filosofia cartesiana*, *Pensamentos metafísicos* e *Carta sobre o infinito*. Em nossa análise buscaremos mostrar como a exposição de Espinosa dos conceitos de tempo e duração nesses textos, apesar de seguir uma conceituação cartesiana, acaba por operar uma crítica implícita ao pensamento cartesiano. Como veremos, tal crítica acaba possibilitando Espinosa a desenvolver seus próprios horizontes conceituais, que serão explicitamente definidos na *Carta sobre o infinito*.

**Palavras-chave:** Espinosa. Descartes. Tempo. Duração. Infinito.

**THE QUESTION OF TEMPORALITY AND THE PATH OF SPINOZA: FROM THE PRINCIPLES OF CARTESIAN PHILOSOPHY AND METAPHYSICAL THOUGHTS TO THE LETTER ON THE INFINITE**

**Abstract:** This article aims to analyze the question of temporality worked by Spinoza in three texts, which are: *Principles of Cartesian philosophy*, *Metaphysical thoughts* and *Letter on the infinite*. In our analysis we will try to show how Spinoza exposition of the concepts of time and length in these texts, despite following a Cartesian conception, ends up operating an implicit criticism of Cartesian thought. As we shall see, such criticism ends up enabling Spinoza to develop his own conceptual horizons, which will be explicitly defined in the Letter on the infinite.

**Keywords:** Spinoza. Descartes. Time. Duratio. Infinite.

### Introdução

Publicada no ano de 1663, a obra de Espinosa intitulada *Princípios da filosofia cartesiana* – acompanhada pelo famoso apêndice *Pensamentos metafísicos* – é comumente lida como um texto de “história da filosofia”, como um resultado de uma exposição neutra do pensamento de Descartes por parte do filósofo holandês. Contudo, neste artigo, através de uma questão específica, temos como propósito problematizar essa ideia e mostrar uma outra imagem que Espinosa apresenta nessa publicação.

---

\* Mestre em Teoria e Filosofia do Direito na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2020). Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2008).

Embora seja apresentada como um comentário fiel à filosofia de Descartes, a publicação de 1663 de Espinosa contém importantes críticas implícitas que possibilitam conduzir o leitor a um horizonte de pensamento distinto do cartesiano<sup>300</sup>. Dessa forma, podemos dizer que se os escritos de Descartes ajudaram Espinosa a desenvolver sua própria filosofia, isso implica que a atividade filosófica e a história da filosofia não podem ser concebidas como duas operações absolutamente irreduzíveis.

Tendo isso em mente, a seguir, iremos tratar de alguns problemas relacionados à questão da temporalidade nos *Princípios da filosofia cartesiana* e nos *Pensamentos metafísicos*, bem como na famosa *Carta 12*, também conhecida como *Carta sobre o infinito*. Dessa forma, acreditamos que podemos apreender certas continuidades e descontinuidades de uma problemática central do pensamento de Espinosa, qual seja: o problema do infinito e da divisibilidade do contínuo (e descontínuo), que se relaciona com a questão do tempo. Em outros termos, ao lermos em continuidade a obra de Espinosa sobre o pensamento cartesiano e a *Carta sobre o infinito*, acreditamos que podemos visualizar como, em certa medida, a doutrina da temporalidade de Espinosa evolui a partir de um discurso da ontologia da criação – consequência da vontade de Espinosa de expor com fidelidade o pensamento cartesiano –, para um discurso da ontologia da produção imanente.

### **1. Espinosa para além do pensamento cartesiano: duração e tempo nos *Princípios da filosofia cartesiana* e *Pensamentos metafísicos***

Na primeira parte dos *Pensamentos metafísicos*, mais especificamente no capítulo IV, Espinosa fornece ao seu leitor duas definições importantes, quais sejam: as definições de “duração” e “tempo”. De acordo com Espinosa, enquanto a “duração” pode ser definida como o “atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas”, o “tempo” é apenas um “modo de pensar”; isto é, um “ente de razão” que nos permite “explicar” a duração das coisas. (ESPINOSA, 2015, p. 213).

Considerando o quadro do discurso da ontologia da criação que Espinosa adota de forma superficial nesse texto, e sua aparente disposição de manter-se fiel ao discurso cartesiano, os conceitos de “duração” e “tempo” ali apresentados, acabam possuindo o

---

<sup>300</sup> Isso é sugerido por Luís Meyer no prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana*. (ESPINOSA, 2015, p. 32-41).

mesmo *status* ontológico do que em Descartes: enquanto a “duração” é um “atributo” da existência das coisas criadas, o “tempo” é uma “forma de pensar”, ou seja, uma afecção do pensamento. Contudo, em relação à “duração”, podemos apontar pelo menos duas diferenças importantes que podem indicar alguma divergência entre Espinosa e Descartes.

Em primeiro lugar, naquela publicação de 1663, Espinosa elimina o “possível” como uma dimensão real do ser. O “possível” e o “contingente”, assim, não podem ser afecções reais das coisas, pois, segundo Espinosa, “[...] significam apenas um defeito de nosso conhecimento acerca da existência de uma coisa.” (ESPINOSA, 2015, p. 213). Como vai sustentar ao longo dessa obra, Espinosa entende que as coisas são consideradas “possíveis” quando entendemos sua causa eficiente, mas ignoramos se esta causa é determinada; e “contingente” quando nos fixamos apenas em sua essência e não em sua causa, e não encontramos naquela nem a necessidade de existir<sup>301</sup> (Deus), nem a contradição que tornaria sua existência impossível (quimera). (ESPINOSA, 2015, p. 209-211). Em outras palavras, o possível expressa a relativa ignorância da necessidade da existência das essências, assim como o contingente expressa a ignorância quanto à necessidade da causa eficiente que cria necessariamente as coisas<sup>302</sup>.

De acordo com Espinosa, então, até certo ponto, toda existência é necessária; seja por sua essência (Deus), seja pela força de sua causa (as coisas criadas). É nesse sentido que a “duração”, nos termos de sua definição, refere-se à existência possível que é, necessariamente, atual. Ao reduzir a “duração” à afecção das coisas criadas e empregar uma terminologia cartesiana, notamos que Espinosa acaba dizendo mais do que o filósofo francês. Isso porque, enquanto Descartes concebe a “duração” como um “atributo” indissociável das coisas criadas<sup>303</sup>, isto é, das substâncias finitas que já têm existência atual, tal “atualidade”, na perspectiva cartesiana, depende da vontade (onipotente e transcendente) de Deus criá-las. Aderindo superficialmente à exterioridade da causa eficiente, mas projetando o que poderia ser um indício do absurdo de tal representação da potência divina, Espinosa acaba sugerindo, então, que a duração é “real” ou “atual”, no sentido de que decorre, necessariamente, da potência divina.

<sup>301</sup> Quanto a isso Espinosa diz claramente que “[...] a necessidade de existir esteve em todas as coisas criadas desde toda a eternidade.” (ESPINOSA, 2015, p. 211).

<sup>302</sup> É por isso que Chantal Jaquet argumenta que, para Espinosa, “tudo está sujeito à necessidade do decreto divino”, inclusive o possível. (JAQUET, 1997, p. 145).

<sup>303</sup> Tal concepção é encontrada no princípio 57 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia* (DESCARTES, 1997, 47-48).

Passemos agora à segunda divergência de Espinosa em relação à Descartes. Na definição contida nos *Pensamentos metafísicos* que apresentamos no início deste artigo, além de determinar o *status* ontológico do tempo como “modo de pensar”, Espinosa esclarece que a duração “[...] é concebida maior ou menor e *como se* composta de partes” (ESPINOSA, 2015, p. 213, grifo nosso). Se quisermos entender o percurso de Espinosa devemos destacar essa sua cautela na utilização do termo “como se”, que no texto opera como o oposto da ausência de vinculação direta e explícita do tempo como potência abstrata da imaginação<sup>304</sup>. Mas por que Espinosa teve essa cautela? Pensamos que tudo depende da perspectiva adotada por ele nesse trabalho, cujo um dos principais objetivos é fundamentar o conhecimento na ciência físico-matemática cartesiana. Na verdade, cabe lembrarmos que os *Pensamentos metafísicos* são apenas um “apêndice” que acompanha um texto sobre essa ciência, para a qual o “tempo”, como “um ente de razão” que permite “explicar” a duração das coisas<sup>305</sup>, é central. Por isso, nessa publicação, essa forma de pensar se apresenta imediatamente vinculada à duração e sem referência à potência abstrata da imaginação; ou seja, o “tempo” aparece vinculado a um tipo de existência (duração) cuja principal característica é ser concebida já dividida, e por isso pode fornecer uma explicação. Dessa forma, como vemos, o prudente “como se” de Espinosa é consistente com o fluxo necessário da duração “a partir da” eternidade e, portanto, com sua “continuidade indefinida”<sup>306</sup>, como dirá na *Ética*.

No entanto, o “tempo” pode ser um legítimo “ente de razão” para a ciência físico-matemática, desfrutando, assim, de uma função “positiva”. Espinosa chega a essa conclusão no escólio da proposição 6 da segunda parte dos *Princípios da filosofia cartesiana*. Nesse escólio, quando de sua crítica aos pressupostos que servem de base ao argumento de Zenão<sup>307</sup>, Espinosa ilustra seu argumento com um exemplo, qual seja: o de uma roda que gira em torno de seu centro, e cujos três pontos – “A”, “B” e “C” –

<sup>304</sup> De forma semelhante, Prèlorentzos argumenta que o que se considera aproximativo não é a consistência de cada parte, mas a eficácia da partição. (PRÈLORENTZOS, 1996, p. 62-63).

<sup>305</sup> Nos *Pensamentos metafísicos* Espinosa diz o seguinte: “o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um mero modo de pensar, ou seja, [...] um ente de razão; é um modo de pensar, com efeito, que serve para explicar a duração.” (ESPINOSA, 2015, p. 213).

<sup>306</sup> Na definição 5 da segunda parte da *Ética* Espinosa diz que “a duração é a continuação indefinida do existir”. (SPINOZA, 2017, p. 81).

<sup>307</sup> Espinosa conclui o seguinte: “E assim, primeiro, ajuntam ter ele dito que, se se desse o movimento local, o movimento de um corpo movido circularmente em uma suma velocidade não diferiria do repouso. Ora, isto é absurdo, logo também aquilo. Ele prova o conseqüente: aquele corpo cujos pontos permanecem todos no mesmo lugar repousa; ora, todos os pontos do corpo movido circularmente em uma suma velocidade permanecem sem interrupção no mesmo lugar.” (ESPINOSA, 2015, p. 137).

descrevem um círculo em menor quantidade de tempo à medida que a velocidade aumenta. Dessa forma, por meio de uma hipótese, Espinosa exhibe o absurdo desse tipo de raciocínio argumentando da seguinte forma:

[...] se concebermos esta velocidade aumentar ao infinito e o tempo diminuir até um instante, então o ponto A estará naquela suma velocidade em todos os instantes, ou seja, estará sem interrupção no mesmo lugar de onde começa a mover-se, de maneira que permanece sempre no mesmo lugar; e o que entendemos sobre o ponto A cumpre entender-se também de todos os pontos dessas rodas; por isso todos os pontos que estiverem naquela suma velocidade permanecerão sem interrupção no mesmo lugar. (ESPINOSA, 2015, p. 137)

O raciocínio de Espinosa, então, mostra a conexão entre as ideias de uma velocidade máxima – a de um movimento que seria o mais rápido – e a do instante temporal como unidade indivisível. De modo que, no âmbito da tese finitista, há uma correspondência entre o argumento da indivisibilidade dos instantes e a composição do espaço a partir de pontos. A resposta de Espinosa não deixa margem para dúvidas em relação à validade dos requisitos do argumento de Zenão: os dois são falsos, pois, de acordo com Espinosa, jamais podemos conceber um movimento tão veloz que, concomitantemente, não consideramos um que possa ser mais veloz ainda; e também nunca conceberemos um determinado tempo que não possa se conceber um outro que seja mais curto. (ESPINOSA, 2015, p. 139).

Para Espinosa, portanto, são falsos os pressupostos que servem de base ao argumento de Zenão para rejeitar a possibilidade de movimento. Pois, assim como sempre é possível conceber um movimento mais rápido<sup>308</sup> e de menor duração<sup>309</sup>, da mesma forma sempre é possível conceber um tempo mais curto<sup>310</sup>. Isto é, qualquer quantidade determinada e delimitada da duração do movimento de um corpo é divisível indefinidamente (*ad infinitum*). O “instante” não é, então, um elemento último e indivisível. Qualquer intervalo de tempo, por mais curto que seja, é suscetível de ser

---

<sup>308</sup> Considerando que, na perspectiva adotada por Espinosa nesta obra, o movimento é um modo de extensão geométrica cartesiana, por natureza divisível, afirmar que seria possível conceber um movimento tal que não o haveria um que pudesse ser mais rápido, seria simplesmente afirmar algo que é impossível de imaginar e muito menos de entender. (Cf. ESPINOSA, 2015, p. 207-211).

<sup>309</sup> Espinosa sustenta que Deus, ser infinito e onipotente, sempre pode criar uma duração mais curta do que qualquer uma que seja concebida pelo nosso intelecto. (ESPINOSA, 2015, p. 221-223).

<sup>310</sup> Nesse escólio Espinosa diz o seguinte: “*De tempore etiam quod motûs mensura est*” (ESPINOSA, 2015, p. 138, grifo nosso). Definido desta forma, esse “tempo” está relacionado ao tempo como um “ente de razão” dos *Pensamentos metafísicos*, e não com a duração concreta das “coisas criadas”.

dividido “até o infinito”, seguindo a divisibilidade cartesiana devido à extensão. Portanto, não há divisibilidade de tempo em instantes indivisíveis, uma vez que esta suposição levaria a aceitar o raciocínio de Zenão e a negar o movimento.

Contudo, embora o “tempo”, como definido pelo escólio, seja divisível indefinidamente (*ad infinitum*), não é capaz de expressar o infinito atual do contínuo, como fica claro na *Carta sobre o infinito*. Com efeito, no escólio, Espinosa refere-se à afirmação cartesiana da real distinção das partes da matéria. O “tempo”, então, que é a “medida do movimento”, é divisível com base nessa distinção indefinida, mas real das partes da extensão; sua divisibilidade é, portanto, “indefinida” e “descontínua”. E, assim, sua “indefinição” expressa simplesmente um “infinito” regressivo, potencialmente divisível em *partes extra partes*.

## 2. A exposição de uma filosofia própria: o Espinosa da *Carta sobre o infinito*

Na *Carta sobre o Infinito* Espinosa não apresenta mais o pensamento cartesiano, por isso expressa sua reflexão sobre a questão da temporalidade de forma singular. Ele começa afirmando que as dificuldades sobre o infinito se depreendem de três confusões frequentes que, por sua vez, surgem do fato de que não se distinguem coisas que deveriam ser cuidadosamente diferenciadas. De acordo com Espinosa, em primeiro lugar, surgem dificuldades porque não se diferencia aquilo que é infinito por sua própria natureza ou definição, daquilo que não tem limites não em virtude de sua essência, mas de sua causa. Em segundo lugar, porque não se diferencia entre o que se diz infinito porque carece de limites, e aquilo cujas partes, embora saibamos seus máximos e mínimos, não podemos representar por nenhum número. E, finalmente, porque não se distingue aquilo que somente se pode compreender, daquilo que se pode compreender e imaginar<sup>311</sup> (ESPINOSA, 1983, p. 373).

---

<sup>311</sup> Como aponta Marilena Chauí, a primeira distinção refere-se ao infinito concebido em função da relação entre essência e existência, por um lado, e entre a essência/existência e a força de sua causa pelo outro. A segunda distinção respeito ao infinito como propriedade de “quantidade”, que nos permite falar de ordens divergentes do infinito sem se referir ao número e à medida. Por fim, a terceira distinção indica as complicações decorrentes de não distinguir rigorosamente o conhecimento imaginativo do intelectual. Em suma, então, enquanto a primeira distinção ontológica separa os atributos da substância de seus modos infinitos (imediatos e mediatos), o segundo separa os modos infinitos dos atributos da substância (mediatos e imediato) da infinidade de modos finitos que necessariamente compreendem. (CHAUÍ, 2016, p. 718-719).

Antes de resolver as dificuldades acima mencionadas, Espinosa considera necessário expor brevemente os conceitos de “substância”, “modo”, “eternidade” e “duração”. Então, diz ele na carta, que a existência pertence à essência da substância; que a substância não é múltipla; e que ela é absolutamente infinita. Em relação aos “modos”, sustenta que são afecções da substância e que sua essência não implica existência. Daí decorre que a existência da substância e a dos modos são concebidas de maneiras distintas, que por sua vez, conclui Espinosa, permite-nos compreender a distinção entre eternidade e duração. (ESPINOSA, 1983, p. 373-374)

Um primeiro aspecto que podemos destacar é que essas premissas ontológicas invalidam todo resquício de cartesianismo: agora a “substância é uma e única”, e sua essência pertence à existência; e, mais significativo ainda, a substância só pode ser entendida como infinita. Ao mesmo tempo, os modos são “afecções de uma substância” infinita; o que é extremamente importante para o raciocínio de Espinosa, pois embora sua essência ou definição não implique a existência necessária<sup>312</sup>, no âmbito desta ontologia, a força pela qual se mantém na existência não é mais exterior, mas sim interior; depende de algo infinito. Tudo isso, evidentemente, não pode deixar de ter consequências decisivas para a compreensão da dimensão temporal. Nesse sentido, a *Carta sobre o infinito* é central para compreendermos a “evolução” da concepção da temporalidade de Espinosa, na medida em que nela descobrimos que os conceitos fundamentais de sua ontologia são completamente traduzíveis em termos temporais: a temporalidade própria da substância é a “eternidade”, enquanto que a dos modos é a “duração”.

Assim, primeiramente devemos notar que no âmbito da exposição de seu próprio pensamento, o conceito de duração não é mais definido por Espinosa como o “atributo” com o qual se concebe um tipo de existência irreduzível na eternidade, como dizia nos *Princípios da filosofia cartesiana* e nos *Pensamentos metafísicos*. O conceito de “atributo” tem um uso técnico específico na filosofia de Espinosa que impede seu uso

---

<sup>312</sup> Observe que Spinoza não diz mais que a essência das coisas criadas implicam apenas uma existência “possível”, como nos *Pensamentos metafísicos*. A ordem imanente da substância, eterna e necessária, afirma-se absolutamente. De acordo com Deleuze, em Spinoza, as essências dos modos nunca podem ser “possíveis”, mas sim ter uma existência absolutamente real, que, no entanto, não se confunde com a existência do modo, e isso corresponde a eles em virtude de sua causa, isto é, de Deus ou substância. E agrega algo que irá revelar a *Carta sobre o infinito*, ou seja, que a única forma de assimilar a essência de modo com um “possível” é considerá-lo “abstratamente”, isto é, separado de sua causa. (DELEUZE, 2017, p. 212-213).

nesse sentido. Na *Carta sobre o infinito*, então, “eternidade” e “duração” deixam de ser termos que indicam “universos” irredutíveis entre os quais se repartem os seres e se tornam, nas palavras de Pierre-François Moreau, “modos de existência” (MOREAU, 1994, p. 506). Essa é uma transformação profunda no percurso filosófico de Espinosa em relação a questão da temporalidade. Porque, embora a existência da substância seja explicada pela eternidade, como dirá na *Carta sobre o infinito*, em um sentido derivado, é possível conceber os modos finitos sob a forma do eterno.

A distinção ontológica entre “substância” e “modos” nos fornece outra característica importante da “duração” na perspectiva de Espinosa, qual seja: sua indivisibilidade. Segundo Espinosa, é necessário distinguirmos o que é infinito por sua própria natureza ou definição, daquilo que não tem limites, não em virtude de sua essência, mas em razão de sua causa. Por isso, considerando que a substância existe necessariamente por sua essência, ela só pode ser concebida como infinita; e, uma vez que é infinita, é absolutamente indivisível. Como Espinosa dirá mais tarde no escólio da proposição 15 da primeira parte da *Ética*, na substância realmente não há partes; a doutrina da univocidade e indivisibilidade do ser, cuja característica distintiva é a da imanência da causa, faz do real uma “rede” contínua e indivisível em si mesma (SPINOZA, 2017, p. 35). A eternidade, considerando que esta é a modalidade de existência da substância, é também indivisível: expressa a existência necessária da substância e por isso exclui qualquer determinação temporal. Contudo, os modos (finito e infinito) são afecções da substância infinita, e não substâncias finitas; de maneira que, como já mencionamos, não mantêm com elas uma relação de exterioridade. A partir desse ponto de vista, também a duração dos modos finitos é indivisível: com efeito, a existência do modo carece de limites internos; cada momento de sua existência, quando o modo não é separado da maneira que depende de coisas infinitas para sua causa (modos infinitos), sempre expressa a continuação da potência da substância e, portanto, um “infinito em ato”.

Em relação a essa questão, Martial Gueroult lembra que no escólio da proposição 8 da *Ética*, Espinosa sustenta que ser infinito é “[...] uma afirmação absoluta da existência de uma natureza [...]” (SPINOZA, 2017, p. 19). Nesse sentido, segundo o intérprete francês, o modo finito é “infinito” não por sua essência, mas na medida em que está envolvido na “afirmação absoluta da existência”: a potência de Deus, com efeito, é explicada pela essência singular dos modos que produz e preserva

necessariamente, isto é, afirma sua existência sem restrição interna<sup>313</sup> (GUEROULT, 1969, p. 71-72). Como podemos ver, nesse ponto, Espinosa rompe profundamente com Descartes. Aliás, é precisamente essa característica da duração, qual seja, sua indivisibilidade, que explica a especificidade de sua relação com o tempo.

Da distinção ontológica segue outra consequência que é particularmente importante. Os “modos” são “afecções de uma substância”, o que, na perspectiva Espinosana, significa que sua essência ou definição não implica a existência necessária. Quanto a isso Espinosa afirma que quando levamos em consideração somente a “essência dos modos”, e não prestamos atenção a ordem de toda a natureza, “[...] não podemos concluir, da existência presente deles, que deverão existir ou não existir posteriormente, ou que tivessem existido ou não existido anteriormente.” (ESPINOSA, 1983, p. 374). Mas o que isso significa? Por um lado, significa que a existência dos modos é extrínseca; de maneira que, embora sua essência exclua limites, estes não são estranhos à sua existência na ordem da totalidade da natureza: toda coisa singular coexiste, necessariamente, com outras coisas singulares que podem limitá-la ou destruí-la em qualquer momento. Assim, o caráter ilimitado dos modos é distinto do infinito por sua própria essência, na medida em que, *a priori*, exclui todo limite. Mas também significa, por outro lado, que precisamente porque sua existência é totalmente distinta da existência da substância, e porque sua essência não implica a existência necessária, os modos podem ser considerados “contingentes”: se abstrairmos a cadeia infinita de causas que necessariamente os produzem, sua duração presente não garante existência futura ou passada. Portanto, essa primeira abstração separa a duração das coisas singulares da ordem da natureza, ou da série infinita causal que as torna necessária.

A *Carta sobre o infinito*, contudo, não para por aí, pois a primeira abstração que mencionamos no parágrafo anterior permite uma segunda abstração, profundamente ligada com o tratamento do tempo nos *Pensamentos metafísicos*:

De tudo o que foi dito vê-se claramente que quando consideramos (o que sucede frequentemente) apenas a essência dos modos e da duração, mas não a ordem da Natureza, podemos (sem destruir os conceitos que deles temos) determinar à vontade sua existência e sua

---

<sup>313</sup> Nas palavras de Nicolas Israël: “[...] a essência eterna e infinita de Deus se expressa na forma de um poder sempre em ação que constitui a existência sem limite interno, da duração indefinida, do modo finito” (ISRAËL, 2001, p. 77, tradução nossa).

duração, concebê-las como maiores ou menores, dividi-las em partes (ESPINOSA, 1983, p. 374).

Em outros termos, poderíamos dizer que é possível conceber a duração dos modos como uma espécie de quantidade, sem destruir o conceito que temos. A divisão da duração, então, em oposição à perspectiva cartesiana assumida na obra de 1663, deixa de ser apresentada como uma propriedade intrínseca das coisas singulares para se tornar o produto de uma operação da imaginação. Ou seja, a duração dividida não é mais concebida “como se” estivesse composta de partes, como disse Espinosa nos *Pensamentos metafísicos*. Na *Carta sobre o infinito*, isto é, na exposição de seu próprio pensamento, a duração é apresentada como uma qualidade indivisível, e sua divisão se torna uma operação completa e diretamente imaginativa, como vimos sugeridas de forma implícita na publicação de 1663. Esta segunda abstração, da qual nasce o tempo, não é puramente “espontânea” como a primeira. Pelo contrário, depende do arbítrio voluntário de particionar ou limitar o que é considerado divisível em uma perspectiva abstrata. A imaginação é então explicitada, nessas operações, como o tipo de conhecimento abstrativo que constitui o tempo, isto é, para a duração concebida como uma espécie de quantidade: “[...] o tempo e o número são apenas modos de pensar, ou melhor, de imaginar” (ESPINOSA, 1983, p. 374). O tempo é sempre, segundo Espinosa, um “auxiliar da imaginação”, isto é, um “ser” que não tem existência fora do pensamento.

Dessa forma, podemos dizer que, nos *Pensamentos metafísicos*, a divisão da “duração” foi produzida considerando os “modos” – ou coisas criadas – abstraídos da substância, no âmbito de uma ontologia da criação de Descartes. Também podemos entender que, para além de ser um legítimo “ente de razão”, o tempo é sempre uma abstração que supõe um conhecimento representativo e abstrato da natureza. Na *Carta sobre o infinito* Espinosa se distancia e critica a perspectiva cartesiana adotada na publicação de 1663, texto em que se buscava uma base sólida tanto da física-matemática quanto dos princípios metafísicos. A mudança de perspectiva, então, não reside simplesmente no fato de que Espinosa chama na carta o tempo de “auxiliar da imaginação”, mas sim na demonstração direta de que o tempo é produto de uma abstração.

Da mesma forma Espinosa diz a Meyer na carta que é necessário não confundir coisas reais com a maneira como as percebemos necessariamente; isto é, não devemos confundir a “duração” – qualidade contínua e indivisível – com o “tempo” – quantidade finita divisível indefinidamente –. De acordo com Espinosa, os “modos da substância”, se confundidos com tais “entes de razão” ou “auxiliares da imaginação”, também não poderão ser compreendidos de forma correta. (ESPINOSA, 1983, p. 375.)

Para o que estamos interessados neste artigo, então, uma conclusão importante da *Carta sobre o infinito*, reside na afirmação de Espinosa que diz que sempre que dividimos a duração em partes, e a confundimos com o tempo, acabamos introduzindo a descontinuidade na natureza. Ou seja, o fluxo de continuidade é perdido quando confundimos uma afecção concreta, real e em si mesma contínua da substância (duração), apreendida abstratamente, com um simples modo de imaginá-la (tempo), que produz uma série de inconsistências relativa à possibilidade do infinito no contínuo.

Para esclarecer melhor sua posição à Meyer, Espinosa argumenta que se concebermos a duração real – contínua e indivisível em si mesma – abstratamente e, portanto, de maneira a confundi-la com o tempo, nunca iremos, de fato, compreender como uma hora pode passar. Ou seja, não seremos capazes de entender como pode transcorrer uma determinada quantidade de tempo finita. Confundir a “duração” com esse “tempo”, isto é, tomar a duração – em si mesmo indivisível – como divisível em partes sempre divisíveis, representando com o tempo uma divisibilidade da hora em metades para o infinito, com efeito, supõe que a passagem do primeiro se torna incompreensível. Então, caímos em Caribdes, em uma regressão *ad infinitum*. Espinosa afirma que “querer evitar Caribdes”, ou seja, buscar chegar ao fim da hora através da consumação dessa divisibilidade ao infinito, “muitos [...] caíram em Silas [...]” (ESPINOSA, 1983, p. 375). Neste caso, afirma-se que a duração está composta de instantes indivisíveis, que também se sucedem sem conexão, ou seja, deforma descontínua. Para exibir essa incongruência, Espinosa estabelece seu paralelo com outro absurdo: o de formar o número a partir da soma dos zeros. Nesse sentido, na *Carta sobre o infinito*, o filósofo holandês rechaça esta segunda confusão da “duração” com o “tempo” porque, segundo ele, pretender formar a duração com nada de duração é afirmar um absurdo; se o instante não transcorre, é impossível compor duração com aquilo que a nega (ESPINOSA, 1983, p. 375). Aqui a continuidade é negada porque o

transcorrer de um instante a outro, sendo em si mesmos segmentos não durativos, torna-se incompreensível.

Se a concebemos indefinidamente divisível como o tempo – como no escólio dos *Princípios da filosofia cartesiana* –, ou composta por instantes indivisíveis, a duração perde, assim, sua principal característica, qual seja: a continuação indefinida ou sua ilimitação intrínseca. Então há duas maneiras de conceber abstratamente a duração: Caribdes e Silas. Em qualquer caso, sempre que tomamos o “ente de razão” como a própria realidade e o confundimos com a hora, introduzimos descontinuidade na Natureza e inevitavelmente caímos nos paradoxos do infinito e do (des)contínuo.

Chegando ao fim deste artigo, cabe destacarmos uma última questão em relação ao percurso de Espinosa. Ao tratar a questão do tempo na *Carta sobre o infinito*, Espinosa também se refere ao “infinito” como uma divisibilidade indefinida. Mas agora ele diz que este infinito não pode expressar a potência afirmativa do “infinito em ato”, e sim um infinito regressivo, descontínuo, que concebe os momentos temporais como partes extensivas. Contudo, essa inadequação não está no quadro de uma ciência físico-matemática; no escólio da publicação de 1663, por exemplo, o “tempo”, categoricamente divisível, não deixa de cumprir sua função “explicativa” positiva. O “tempo” é, de fato, um “ente de razão” que pode “medir” a duração do movimento dos corpos, na perspectiva cartesiana da física mecânica. A *Carta sobre o infinito*, que aborda basicamente essas mesmas questões, revela-se, no entanto, como o oposto propriamente spinozista do escólio da proposição 6, uma vez que seu caráter é deliberadamente de refutação.<sup>314</sup>

Para além da continuidade, portanto, há entre os dois textos uma mudança de perspectiva indubitável. Se através da exposição do pensamento de Descartes, Espinosa mostrou nos *Princípios da filosofia cartesiana* e nos *Pensamentos metafísicos*, que o tempo é um legítimo “ente de razão”, a *Carta sobre o infinito* vem para legitimar, a partir da determinação do *status* da ciência físico-matemática, o uso e o significado deste “auxiliar”, no âmbito de um conhecimento que não se limita a uma inteligibilidade representativa e simbólica do real, mas que reivindica, ao contrário, uma inteligibilidade integral da natureza. Nesse sentido, para que tal inteligibilidade seja alcançada, é necessário que a natureza seja considerada primeiro como uma realidade única e

---

<sup>314</sup> O objetivo agora é criticar os erros da imaginação em relação ao infinito e divisibilidade e, por outro lado, analisar suas causas.

infinita, e cujo movimento se produz incessantemente sem fraturas e de modo dinamicamente “aberto”. A partir de então, torna-se possível o reconhecimento de que a introdução do “tempo” não corresponde apenas à aplicação de instrumentos abstratos, por meio do qual o físico-matemático pode apreender de uma forma determinada o movimento indivisível e infinito que estuda. O processo de abstração constitutivo da imaginação se encontra, desta forma, “reinvestido” no conhecimento da natureza, mas como um momento operativo simples na elaboração das leis físico-matemáticas. (LECRIVAIN, 1986, p. 21-22).

### **Considerações finais:**

No início deste artigo falamos da importância de Descartes na formação de Espinosa, e mencionamos que a obra *Princípios da filosofia cartesiana* – acompanhada pelo apêndice *Pensamentos metafísicos* – é apresentada, *a priori*, como uma exposição neutra do pensamento cartesiano, isto é, como uma verdadeira obra de “história da filosofia”. Contudo, neste artigo, vimos que tal afirmação deve ser relativizada. A exposição pedagógica da metafísica e da física cartesiana, de fato, não impediu o filósofo holandês de fazer críticas importantes a certos elementos teóricos nelas presentes. Contudo, isso não significa que Espinosa não constituiu suas proposições filosóficas a partir de uma reflexão detalhada de certos aspectos do pensamento de Descartes.

Em outras palavras, poderíamos dizer que o pensamento cartesiano apareceu para Espinosa como uma herança que deveria ser necessariamente retomada, e não simplesmente superada pela produção de um sistema de pensamento a partir do nada. Isso porque, como bem afirma Louis Althusser em seus *Elementos de Autocrítica*, “[...] nenhuma Filosofia se dá no *simples* absoluto de sua presença.” (ALTHUSSER, 1978, p. 103, grifo do autor).

Assim, e para concluir este trabalho, podemos dizer que a maneira como Espinosa desenvolveu seu pensamento nas publicações aqui analisadas – principalmente nos *Princípios da filosofia cartesiana* e *Pensamentos metafísicos* –, serve como um importante exemplo capaz de ilustrar o complexo entrelaçamento existente entre o pensamento filosófico propriamente dito e a história da filosofia.

### Referências Bibliográficas:

- ALTHUSSER, L. **Posições 1**. Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- CHAUÍ, M. **A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa**. Vol. 1: Imanência. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Trad. J. Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DELEUZE, G. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ESPINOSA, B. Carta N.º 12. In: **Espinosa – Vida e Obra**. Trad. Marilena de Souza Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural. 1983 (Coleção Os Pensadores). p. 373-376.
- \_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução: Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2015.
- GUEROULT, M. **Spinoza I Dieu (Ethique, I)**. Paris, 1969.
- ISRAËL, N. **Le temps de la vigilance**. Paris: Payot e Rivages, 2001.
- JAQUET, C. **Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza**. Paris: Kimé, 1997.
- LECRIVAIN, A. Spinoza and cartesian mechanics. In Marjorie Grene & Debra Nails (Eds.), **Spinoza and the Sciences**. Dordrecht: Reidel Publishing Company. p. 15-60. 1986.
- MOREAU, P-F. **Spinoza: L'expérience et l'éternité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- PRELORENTZOS, Y. **Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza**. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1996.
- SPINOZA, B. **Ética**. Trad. Tomáz Tadeu. 3ª ed., 3ª reimpressão, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

## MICHEL FOUCAULT: O DISCURSO POLÍTICO-JUDICIAL E A DISCIPLINA NO SÉCULO XVIII

Marco Antonio Correa Bezerra\*

**Resumo:** O presente artigo visa compreender de que forma o discurso político – judicial e a disciplina se entrelaçaram ao efeito econômico a partir do século XVIII. Foucault evidencia nos cursos *A vontade de saber* (1970-1971) e *Sociedade Punitiva* (1972-1973) o contexto de inserção dos dispositivos de controle e a manifestação de discursos considerados verdadeiros nesse século. Dessa maneira, apresentaremos o modelo “político-judicial” em que o poder será pensado enquanto estratégia para suscitá-lo não como repressor, mas como produtor.

**Palavras-chave:** Discurso. Político. Jurídico. Economia. Disciplina.

## MICHEL FOUCAULT: POLITICAL-JUDICIAL DISCOURSE AND DISCIPLINE IN THE 18TH CENTURY

**Abstract:** This article aims to understand how the political - judicial discourse and discipline were intertwined with the economic effect from the 18th century onwards. Foucault exposes in the courses *The will to know* (1970-1971) and *Punitive Society* (1972-1973) the context of insertion of control devices and the manifestation of speeches considered true in that century. In this way, we will present the “political-judicial” model in which power will be thought of as a strategy to raise it not as a repressor, but as a producer.

**Keywords:** Discourse. Political. Legal. Economy. Discipline.

### Introdução

Antes de analisar os mecanismos do discurso político-judicial e da disciplina no século XVIII, faz-se necessário abordar, brevemente, duas obras da década de 1960, momento em que os estudos de Michel Foucault estão inseridos na análise metodológica denominada arqueologia. Esse método buscou “estabelecer a constituição dos saberes privilegiando as inter-relações discursivas a sua articulação com as instituições, respondia a *como* os saberes apareciam e se transformavam” (MACHADO, 2015, p. 11). O discurso se constitui no pensamento de Foucault como objeto de estudo ao analisar as condições para evidenciar de que maneira o aparecimento dos saberes se

---

\* Graduado em Filosofia (UFPA, 2013-2017). Mestre em Filosofia Política (UFPA, 2017-2019). É membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea na linha de pesquisa “O Pensamento de Michel Foucault”, sob coordenação do Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves. E-mail: ma.cb@outlook.com.br

tornam verdadeiros. Sendo assim, a investigação filosófica se baseia em um conjunto regras históricas que foram estabelecidas por meio do discurso e de suas práticas.

A primeira obra *As palavras e as coisas – uma arqueologia das ciências humanas* (2016) publicada em 1966, Foucault evidenciou que as épocas são diferenciadas por uma epistémê diferente, ou seja, em cada camada de um período surge um novo saber posto. Além de estruturar acerca da linguagem e do sujeito, admite que esses dois elementos apareceram no período moderno ao despontar as condições necessárias para revelar o que ficou conhecido como “ciências humanas”. A linguagem possibilitou ao ser humano criar representações: “são as linguagens que desenrolam as representações e as palavras segundo uma sucessão cuja lei elas mesmas definem” (FOUCAULT, 2016, p. 124). Por meio dela será possível o ser humano decifrar o mundo e a si, permitirá ordenar e representar o pensamento ao ser enunciado.

Além da obra *As palavras e as coisas – uma arqueologia das ciências humanas* (2016), outra obra emblemática, *Arqueologia do saber* (2008), essa por sinal, elaborada para justificar a sua pesquisa metodológica. Foucault faz uma crítica do *documento*: “Nada de mal-entendidos: é claro que, desde que existe uma disciplina como a história, temos servido de documentos, [...] se eles diziam a verdade, e com que direito podiam pretendê-lo, se eram sinceros ou falsificadores [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 7). Logo, Foucault se utilizou de descontinuidades que geraram rupturas nos saberes vigentes de um determinado momento histórico e tornaram-se possíveis por meio do discurso, pois há “um conjunto de regras anônimas, históricas, [...], que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2008, p. 133).

A partir da década de 1970 a transição metodológica para genealogia se construiu em um momento estratégico segundo Ernani Chaves, exatamente com a aula inaugural no *Collège de France* denominada *A Ordem do discurso* (2014) em 1970:

[...] uma espécie de ponto de inflexão entre as pesquisas ‘arqueológicas’ e as genealógicas’, ou seja, aquelas que tematizam a questão do poder, de sua ‘microfísica’, em necessária conexão com outras duas questões: a constituição dos saberes sobre o homem e a da produção da verdade. (CHAVES, 2013, p. 9)

Foucault complementa seu estudo ao possibilitar um novo sentido às análises dos saberes, cujo ponto de partida tornar-se a questão do *porquê*, visto que se pretende

"explicar sua existência e suas transformações situando-os como peça de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político – que em uma terminologia nietzschiana Foucault chamará de genealogia" (MACHADO, 2015, p. 11). O francês reconhece que não há saber desprovido de relações de poder: "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar" (FOUCAULT, 2014b, p. 10). Apesar de Foucault iniciar na década 1970 seus estudos genealógicos, não foi surpreendente para ele que o discurso tem função normativa e reguladora: "A disciplina é uma técnica de exercício de poder que foi, não inteiramente inventada, mas elaborada em seus princípios fundamentais durante o século XVIII" (FOUCAULT, 2015a, p. 179). Essa função normativa surgiu ao demonstrar a construção de um conjunto de práticas disciplinares conectada à política:

Os mecanismos disciplinares são, portanto, antigos, mas existiram em estado isolado, fragmentado, até os séculos XVII e XVIII, quando o poder disciplinar foi aperfeiçoado como uma nova técnica de gestão dos homens. Fala-se, frequentemente, das invenções técnicas do século XVIII – as tecnologias químicas, metalúrgicas etc. – mas, erroneamente, nada se diz da invenção técnica dessa maneira de gerir os homens, controlar suas multiplicidades utilizá-las ao máximo e majorar o efeito útil de seu trabalho e sua atividade, graças a um sistema de poder suscetível de controlá-los. Nas grandes oficinas que começam a se formar, no Exército, na escola, quando se observa na Europa um grande progresso de alfabetização, aparecem essas novas técnicas de poder que são uma das grandes invenções do século XVIII. (FOUCAULT, 2015a, p. 180)

Com isso, a indústria nascente na cidade atraiu o mercado e se concretizou como aparelho de produção. Houve a necessidade de criar mecanismos disciplinares, porque o "crescimento e a instalação do modo de vida capitalista provocaram algumas crises políticas, a vigilância política de uma plebe que se desejava proletarizar implicava a implementação de um novo aparato repressivo" (FOUCAULT, 2015b, p. 130).

### **Os mecanismos de controle e a sociedade capitalista**

Os mecanismos disciplinares controlam suavemente o corpo, mas se edificam a partir do poder político da medicina que "consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de

saúde de cada um [...]” (FOUCAULT, 2015a, p. 157). A sociedade capitalista implantou uma política médica centrada no saber clínico, tendo no diagnóstico o foco dessa estratégia de poder disciplinar, sendo que o “século XVIII não a inventou. Mas lhe prescreveu novas regras e, sobretudo, a fez passar a um nível de análise explícita e sistematizada que ela ainda não tinha conhecido” (FOUCAULT, 2015a, p. 297). Essas regras de funcionamento apontavam para moldar o indivíduo ao criar a necessidade de normalizar o comportamento, apesar dessas práticas disciplinares esbarrarem com o estatuto jurídico: “As disciplinas são portadoras de um discurso que não pode ser o do direito; o discurso da disciplina é alheio ao da lei e da regra enquanto efeito da vontade soberana” (FOUCAULT, 2015a, p. 293). Embora as disciplinas estivessem alheias, suas entranhas se relacionam ao discurso jurídico da lei por meio da exterioridade. CandiOTTO analisa a relação entre a lei e a disciplina:

Com efeito, a lei procede de cima para agir sobre uma realidade ao proibir nela tudo o que contraria a vontade soberana; por sua vez, a disciplina vem de cima impor um modelo: ela parte de uma norma preliminar considerada ótima para normar os comportamentos, entre desejáveis e indesejáveis, normais e anormais. (CANDIOTTO, 2014, p. 10)

Além dessa relação entre lei e disciplina havia uma terceira via para compreender o exercício do poder – os dispositivos de segurança. Eles ocuparão a centralidade do agenciamento do poder no qual se cruzam as práticas, os saberes e as instituições, a partir do vínculo dos mecanismos de controle populacional com o efeito econômico: “Eis que surge no século XVIII, uma nova função: a disposição da sociedade como meio de bem-estar físico, saúde perfeita e longevidade” (FOUCAULT, 2015a, p. 301). Os dispositivos de segurança garantem a saúde como dever de cada um e se enraízam como objetivo geral na sociedade. Haja vista que esses dispositivos se camuflam no discurso político, o qual será preservado no mecanismo econômico-político por meio da utilidade:

O grande crescimento demográfico do Ocidente europeu durante o século XVIII, a necessidade de coordená-lo e de integrá-lo ao desenvolvimento do aparelho de produção, a urgência de controlá-lo por mecanismos de poder mais adequados e mais rigorosos fazem aparecer a ‘população’- com suas variáveis de números, de repartição especial ou cronológica, de longevidade e de saúde- não somente

como problema teórico, mas como objeto de vigilância, análise, intervenções, operações transformadoras etc. [...]. Nesse conjunto de problemas, os corpos- corpo dos indivíduos e corpo das populações surgem como portadores de novas variáveis: não mais simplesmente raros ou numerosos, submissos ou renitentes, ricos ou pobres, válidos ou inválidos, vigorosos ou fracos, e sim mais ou menos utilizáveis, mais ou menos suscetíveis de investimentos rentáveis, tendo maior ou menor chance de sobrevivência, de morte ou de doença, sendo mais ou menos capazes de aprendizagem eficaz” (FOUCAULT, 2015a, p. 303-304).

As instituições sociais se fortalecem no século XVIII com a ascensão da burguesia, principalmente, ao elaborar estratégias políticas relacionadas à população, por exemplo, intensificação da força de produção no mercado de trabalho. O controle social, sobretudo “começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista” (FOUCAULT, 2015a, 144). No final do século XVIII a sociedade política burguesa identificou na ciência a possibilidade argumentativa para resolver um impasse produtivo. O que fazer com os indivíduos cujo desempenho era incompatível com a força de trabalho e, concomitantemente, impossíveis de serem classificados como criminosos no âmbito social: “Em outras palavras, o que fazer com certos indivíduos se a arbitrariedade do Estado não era mais aceita como recurso numa ordem constitucional e num Estado de direito?” (SERRA, 1979, p. 15).

A sociedade capitalista se apropria do discurso médico, por meio da ciência para estimular a vigilância desse corpo inerte à produção econômica. O controle que se refere Serra é amparado pelo discurso jurídico: “Enquanto a justiça só pode agir sobre o delito quando este já tiver sido cometido, a psiquiatria aparece como capaz de prevê-lo em função de critérios de periculosidade definidos ‘cientificamente’” (SERRA, 1979, p. 41). Portanto a medicina mental busca um espaço de intervenção por meio das práticas de controle social, mas não como forma de eximir o criminoso, e sim, elaborar uma substituição de controle por outro, mais produtivo e amplo. O discurso feito pelas instituições poder-saber seriam o de antecipar a retirada desse indivíduo para que não prejudique as normas da sociedade, é dessa forma que se camuflam as engrenagens do controle social. Sendo assim, o significado político desse mecanismo disciplinar será fundamentado, nos efeitos da economia a que está ligado. Durante a década de 1970,

Foucault intensificou sua reflexão sobre a relação entre o discurso jurídico, a produção de saberes e os modos de exercício do poder.

### **A legitimidade dos juramentos e a verdade**

No primeiro curso no *Collège de France, Aulas sobre a vontade de saber* (2014), em 1970-1971, Foucault já mostra a importância do estudo das práticas jurídicas na Grécia Antiga, pois “para o discurso judicial, a relação com a verdade se estabelece de acordo com formas e regras que lhe são próprias” (FOUCAULT, 2014c, p. 76). Foucault analisa nas primeiras aulas as relações entre conhecimento e desejo, saber e poder, verdade e estratégia, sendo, opositora a tradição clássica da filosofia. Na aula de 3 de fevereiro de 1971 analisa dois modos distintos de aplicação das leis<sup>315</sup>, o *δικάζειν* e o *κρίνειν* em fragmentos textuais do poeta Hesíodo. Esses dois tipos de julgamentos demonstraram por meio da Lei de Gortina<sup>316</sup> como as práticas jurídicas iniciaram o entrelaçamento com os discursos políticos. O primeiro se refere aos juramentos testemunhais daquele sob a suspeita, pois a sentença confere a partir do número e da relevância das testemunhas no processo judicial: “Num deles, *δικάζειν*, apenas os litigantes prestam juramento- cada litigante chega com suas testemunhas, mas não são os que sabem ou que viram. São seus partidários” (FOUCAULT, 2014c, p. 79).

Nesse processo judicial, a vingança dos deuses recai caso não estejam dizendo a verdade. A legitimidade da sentença é afirmada na memória de quem fala e transferida sob esse risco iminente. O outro, *κρίνειν*, se refere “aparentemente, num simples deslocamento ou redobramento: o juiz presta o juramento, ou porque as partes não o prestam ou somando-se ao juramento das partes” (FOUCAULT, 2014c, p. 81). Essa prática desarticula o juramento daquele que está sob a suspeita, pois estabelece um novo discurso judicial: “Em resumo, podemos legitimamente supor que o uso do *κρίνειν*

---

<sup>315</sup> A palavra grega *δικάζειν* tem definição de “julgar, pronunciar julgamento”, no caso, ação de disputa judicial originada por conta de uma herança, tendo na testemunha o centro do juramento, “mas não juram dizer a verdade sobre a causa que é julgada” (FOUCAULT, 2014c, p. 79). Já o outro termo grego, *κρίνειν* significa, entre outras coisas, “julgar, discernir, separar”, sendo que o juramento será concentrado na figura do juiz que “compromete-se a respeitar a lei [...] O surgimento do juramento do juiz não é simplesmente uma formalidade suplementar. É toda uma nova disposição do discurso e da prática judicial” (FOUCAULT, 2014c, p. 81).

<sup>316</sup> Documento epigráfico datado, aproximadamente, em 450 a.C. com registros de várias leis civis na cidade de Gortina, em Creta, para casos sobre herança, adoção, adultério e divórcio.

esteja ligado ao desenvolvimento de uma sociedade em que as relações econômicas assumem cada vez mais frequência o quadro familiar (FOUCAULT, 2014c, p. 92).

A partir desse novo processo judicial (*κρίνειν*) será aparelhado não mais pela quantidade e/ou qualidade do juramento, mas, sobretudo, pela atribuição concentrada no parecer do juiz: “Com o *κρίνειν*, é todo um novo tipo de afirmação da verdade que se constitui no discurso e na prática judiciais” (FOUCAULT, 2014c, p. 86). O impasse será reconhecer a autoridade do juiz e entender o princípio que se baseia. O ordenamento da cidade e a felicidade dos seres humanos evitarão julgamentos injustos, assim Foucault diz:

Porque a justiça é, imediatamente e de pleno direito, política. Ela é um dos meios de fazer reinar a ordem na cidade [...]. Isso implica: (a) que é a autoridade política que se ocupa da justiça, e (b) que todo homem que se ocupa de justiça se ocupa, exatamente por isso, da política da cidade. O discurso judicial é imediatamente reconhecido como discurso político. Finalmente, por que dizer o que é justo (*δικαιον*) e ao mesmo tempo dizer- cantar ou saber- o que é da ordem das coisas? O fazedor de leis será ao mesmo tempo aquele que diz a ordenação do mundo; zela por ele, solidariamente, por meio de seus cantos ou seu saber, e por suas prescrições e sua soberania. E, inversamente, aquele que conhecer a ordem do mundo poderá dizer o que é melhor e mais justo para os homens e as cidades (FOUCAULT, 2014c, p. 86).

Nota-se que o discurso judicial constituiu um novo tipo de afirmação da verdade ao vincular-se com o discurso político, no qual se exerce a soberania. Essa conexão faz surgir “um poder político-judicial que tem a forma da cidade e que, pelo menos em princípio, se exerce do mesmo modo para com todos os cidadãos, mesmo quando são desiguais quanto à riqueza ou ao nascimento” (FOUCAULT, 2014c, p. 87). Assim, a política da cidade será fundamentada pela lei dos homens, *νόμος*<sup>317</sup>, que será irremovível se for conforme a ordem do mundo.

### **O discurso político-judicial e o sistema punitivo**

O curso *A Sociedade Punitiva* (2015), de 1972-1973, ganha destaque ao inaugurar o entendimento sobre a estruturação da judicialização na economia a partir do

---

<sup>317</sup> O termo grego νόμος significa “lei”, cuja relação tem base com o aspecto político da cidade. “Mas νόμος designa também uma lei não escrita: é assim que Heródoto fala de νόμος dos citas para designar um conjunto de regras que evidentemente não são escritas” (FOUCAULT, 2014c, p. 135).

final do século XVIII. Foucault explica que o criminoso no discurso judicial era vinculado a um sistema punitivo durante o Antigo Regime:

Quis explicar a espécie de desvinculação do criminoso em relação ao sistema de obrigações ou litígios privados, pelo qual ele estava vinculado nas práticas medievais, e sua emergência como inimigo social, como indivíduo oposto à totalidade da sociedade como tal. Essa transformação pode ser simbolizada por um texto de grande importância institucional e política. Trata-se de um discurso proferido na Assembleia Constituinte em outubro de 1789, no momento em que recomeçou a ser elaborada a organização penal na França, e, mais precisamente, de uma modificação da instrução criminal, projeto cujo relator, Beaumetz, descreve o que, segundo ele, é o mecanismo e a justificação do procedimento criminal no Antigo Regime. (FOUCAULT, 2015b, p. 41).

Fonseca reforça que Foucault está em uma investigação intrínseca sobre a noção de *ilegalismo* no século XVIII, isto é, “o surgimento e a generalização da pena de prisão, associada à figura do delinquente como inimigo social e ao instrumento do exame como forma de determinação da verdade sobre os indivíduos” (FONSECA, 2017, p. 30). Pois, segundo o francês essa averiguação sobre a questão do criminoso irá “defini-lo na prática como tal: instituições do ministério público, da instauração, da ação judiciária, e organização de uma polícia judiciária” (FOUCAULT, 2015b, p. 33). Sendo a partir do século XVIII que “o aparato estatal encarregou-se essencialmente do sistema coercitivo, que por sua vez se enxertou no sistema penal, de modo que se teve um sistema penal que, pela primeira vez, era um sistema penitenciário” (FOUCAULT, 2015b, p. 129). O objetivo principal da burguesia em ascensão era desarticular o ilegalismo, pois o delinquente estava em guerra com cada membro da sociedade, em teoria. Essa postura pode ser evidenciada por toda a estrutura construída pelas instituições jurídicas e políticas no fim do século XVIII:

Ao fazer isso, ele se limita a retranscrever as práticas do direito penal do Antigo Regime no vocabulário novo, esquematicamente o de Beccaria, e, a partir dessa retranscrição em termos de inimigo público, propõe algumas ao procedimento criminal (FOUCAULT, 2015b, p. 41).

A partir da segunda metade do século XVIII as teorias penais estão ganhando força e o jurista Beccaria, cuja obra, *Dos delitos e das penas* (1999), de 1764, torna-se a base do Direito Moderno. O jurista italiano, essencialmente receptivo, ao pensamento,

principalmente, de Jean-Jacques Rousseau, o qual se serve da obra *Do Contrato Social*, (1978), publicada 1762, para explicar a origem das penas e, com isso, delimitar o direito de punir. A tênue relação entre liberdade individual e coletiva faz surgir à necessidade de punir aqueles que menosprezam as normas do bom convívio, invadindo as liberdades dos outros. No entanto, as infrações não podem ultrapassar o segmento mínimo de liberdade exaltada por cada membro da sociedade:

Foi, portanto, a necessidade, que impeliu os homens a ceder parte da própria liberdade. É certa que cada um só quer colocar no repositório público a mínima porção possível, apenas a suficiente para induzir os outros a defendê-lo. O agregado dessas mínimas porções possíveis é que forma o direito de punir. O resto é abuso e não justiça, é fato, mas não direito. Observemos que a palavra direito não se opõe à palavra força, mas a primeira é antes uma modificação mais útil para a maioria. Por justiça, entendo o vínculo necessário para manter unidos os interesses particulares, que, do contrário se dissolveriam no antigo estado de insociabilidade. Todas as penas que ultrapassarem a necessidade de conservar esse vínculo são injustas pela própria natureza. (BECCARIA, 1999, p. 29).

Nota-se em Beccaria, nesse trecho, a influência direta que Rousseau exercia sobre os intelectuais jurídicos do século XVIII. O milanês transformou, radicalmente, o sistema de punição do ocidente por um aparelho jurídico penal, onde o inimigo social seria desestimulado a praticar aquilo que estaria fora do interesse coletivo. Tendo o objetivo de alcançar a prevenção da ação criminosa, por meio da lei, afetando o poder decisório do indivíduo, em alguns casos, quando os atentados forem contra a pessoa, “devem infalivelmente ser punidos com penas corporais” (BECCARIA, 1999, p. 73).

Além desse, outro pensador que influenciou diretamente as reformas sociais foi o legislador Louis-Michel Le Peletier<sup>318</sup> ao elaborar o *Plan d'éducation nationale* (1989), em 1793, sendo componente central no desenvolvimento do regime jurídico-político burguês. Devido ao assassinato de Le Peletier em 1793, o Plano ficou responsável pelo advogado e político francês Maximilien Robespierre, seu sucessor na Convenção Nacional – direção política que consolidou o processo da Revolução Francesa-, onde propunha, além de ideias revolucionárias, a interferência das leis no setor econômico do corpo social:

---

<sup>318</sup> Político francês eleito durante a Revolução Francesa como presidente do parlamento de Paris.

O termo “imposto dos pobres” me induz um pensamento no qual creio haver alguma moralidade. Vemos como dívida da sociedade a obrigação de nutrir os velhos e os enfermos sem condições de ganhar seu sustento; já reconhecemos o princípio e nos ocupamos da execução. Por que erguer onerosamente novos edifícios? (LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU, 1989, p. 106)<sup>319</sup>

Em meio a manifestações reformistas no século XVIII havia a finalidade de propor uma reestruturação do sistema punitivo. Foucault busca identificar as primeiras manifestações do processo jurídico por meio de um questionamento inicial: “Como ocorreu esse ‘aparecimento’ do criminoso como inimigo social?” (FOUCAULT, 2015b, p. 42). Segundo Le Peletier esse criminoso passaria a ser visto como antiprodutivo: “Todos os cidadãos do cantão tendo participação comum na economia, cada um colaborará com um pouco” (LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU, 1989, p. 106)<sup>320</sup>. Foucault percebe que há uma judicialização na força de trabalho, por isso “é fornecida pelas primeiras análises econômicas da delinquência no século XVIII” (FOUCAULT, 2015b, p. 42) como fica evidente no documento *Plan d’éducation nationale* de Le Peletier:

A cada mês, prestarão contas ao conselho de 52 pais de família e a cópia será enviada às autoridades. Esta é a administração, ao mesmo tempo simples e ativa, que proponho para cada estabelecimento de educação. Com tais precauções, com tal vigilância e economia de interesse pessoal, podemos estar tranquilos que o imposto sempre leve ao pobre e ao proprietário de uma fortuna medíocre nunca será excessivo nem mesmo para o rico. Ademais, em termos de imposto público, é menos seu tamanho que empobrece e irrita um estado do que sua má distribuição ou seu uso; ora, aqui os traços mais felizes de uma economia política são reunidos; pois que o imposto proposto não tem outros resultados além de recolher o supérfluo para vertê-lo sobre a necessidade. (LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU, 1989, p. 107).<sup>321</sup>

<sup>319</sup>LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU, Louis-Michel. *Plan d’éducation nationale*. In: *Enfance*, tome 42, n°4, 1989, p. 108. “Ce mot de taxe des pauvres me fait concevoir une pensée à laquelle je crois quelque moralité. Nous regardons comme une dette de la société l’obligation de nourrir les vieillards et les infirmes hors d’état de gagner leur vie; déjà vous en avez reconnu le principe, et vous vous occupez des moyens d’exécution. Pourquoi élever dispendieusement de nouveaux édifices?”

<sup>320</sup> “Tous les citoyens du canton ayant un intérêt commun à l’économie, chacun y mettra un peu du sien” (LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU, 1989, p. 106).

<sup>321</sup> “Chaque mois ils présenteront leurs comptes au conseil des 52 pères de famille, et le double en sera adressé aux autorités constituées.

*Telle est l’administration, tout à la fois simple et active, que je propose pour chaque établissement d’éducation. Avec ces précautions, avec cette surveillance, avec cette économie de l’intérêt personnel, nous pouvons être assurés que la taxe toujours légère pour le pauvre et pour le propriétaire d’une fortune médiocre, ne sera jamais excessive même pour le riche. Au surplus, en fait de taxe publique, c’est moins sa mesure qui appauvrit et énerve un état, que sa mauvaise répartition ou son emploi; or ici les*

A partir do século XVIII essas manifestações no processo político-jurídico iniciam uma perspectiva econômica sobre o delinquente: “A recusa ao trabalho representa, portanto, um peso para toda a sociedade, e aquele que se recusa a trabalhar coloca-se em posição de hostilidade perante ela” (FONSECA, 2017, p. 30). Os reformadores econômicos e jurídicos, sem exceção, segundo Foucault, consideravam a “noção teórica de criminoso como alguém que rompe o contrato social foi reintegrada a essa tática da burguesia” (FOUCAULT, 2015b, p. 137). A burguesia elabora princípios que despontam, “apoiando-se ora num ilegalismo de privilegiados, com o qual ela tentava conseguir privilégios, ora num ilegalismo popular, que constituía como que sua vanguarda de combate, conseguiu desequilibrar as formas jurídicas” (FOUCAULT, 2015b, p. 134-135).

O fisiocrata francês Guillaume-François Le Trosne<sup>322</sup> analisou a decorrência econômica da delinquência, isto é, o seu bloqueio produtivo, conforme menciona Foucault: “Um modelo desse tipo de análise é fornecido pelo texto de Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants* [Dissertação sobre os vagabundos e os mendigos], [publicado em] 1764” (FOUCAULT, 2015b, p. 43). Partindo dessa mesma vertente, Martucci percebe o entrelaçamento do discurso político-judicial com o efeito econômico, apesar dos “deputados supostamente implementaram uma barragem controversa empreitada dos reformistas, milanês Beccaria e pelos magistrados franceses Servan e Du Paty” (MARTUCCI, 2002, p. 93)<sup>323</sup>. Sendo assim, essas manifestações no processo político- jurídico direcionam a figura criminoso como inimigo social. O indivíduo passou ser visto como uma figura inapta na sociedade, pois age conforme interesses particulares no ambiente público. Foucault enfatiza que a referência teórica foi a obra *Do Contrato Social* (1778) de Jean- Jacques Rousseau:

As argumentações partiram do seguinte princípio, considerado fundamental por todos: o crime é um ataque à sociedade, e o criminoso é um inimigo social. Assim, diante daqueles que evocaram

---

*caractères les plus heureux d'une saine économie politique se réunissent; puisque la taxe proposée n'a d'autres effets que de placer une somme du superflu, pour la verser sur le besoin.” (LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU, 1989, p. 107).*

<sup>322</sup> Foi Jurista e economista, tendo papel fundamental na primeira escola econômica científica do século XVIII.

<sup>323</sup> “Contre ce cauchemar les députés auraient mis en oeuvre un barrage polémique emprunté au vaste arsenal réformateur dressé par le Milanais Beccaria et par les magistrats français Servan et Du Paty.” (MARTUCCI, 2002, p. 93)

o princípio formulado por Rousseau em *O Contrato Social*–Robespierre, de maneira aparentemente, antirroussauniana, porém partindo da mesma base teórica, objetava que, visto que o criminoso é um inimigo da sociedade [...]. (FOUCAULT, 2015b, p. 57-58)

Beccaria como referência jurídica no século XVIII, que também era economista, repensa todo o sistema de punição da Europa, sendo, a partir dessa discussão político-judicial, que muitos países mudam suas legislações para um sistema penal. O pensador italiano busca, na compreensão sobre o criminoso, o motivo que o leva a cometer infrações, classificando seu estado econômico e social, fatores proeminentes ao seu estudo do direito penal.

### Conclusão

Portanto, a finalidade do discurso político-judicial iniciada no século XVIII não é prender como forma de punição, mas controlar o indivíduo considerado improdutivo economicamente, sendo que “o problema do sistema penal parecerá opaco e até obscuro, porque nenhuma análise do papel econômico, da população marginalizada por esse sistema penal poderá elucidar sua existência” (FOUCAULT, 2015b, p. 214-215). No fim do curso, Foucault em *Sociedade Punitiva* (2015) analisa a genealogia do poder formulando base para o *Vigiar e Punir* (2014): “Parece-me que desde o século XVIII se multiplicaram, refinaram e especificaram incessantemente mais aparatos para fabricar disciplinas, impor coerções, fazer contrair hábitos” (FOUCAULT, 2015b, p. 215). A filosofia política do século XVIII busca aproximar a noção de *hábito* do aspecto legal das instituições sociais. A finalidade é desfazer o fundamento divino da autoridade do soberano: “[...] é para afastar tudo o que poderia ser obrigações tradicionais, baseadas numa transcendência, e substituí-las pela pura e simples obrigação contratual” (FOUCAULT, 2015b, p. 216). Em outras palavras, o discurso político-judicial também será daquele que vigia, que controla, que separa o normal do anormal. Dessa maneira, a crítica pelo hábito da tradição serviu para promover um vínculo social analisado sob outra perspectiva contratual, visto que “o poder já não se manifesta por meio da violência de seu cerimonial, mas se exerce através da normalização, do hábito e da disciplina, assiste-se à formação de um novo tipo de discurso” (FOUCAULT, 2015b, p. 218).

## REFERÊNCIAS

BECCARIA, C. **Dos delitos e das penas**. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2. ed. São Paulo: Editora das Revistas dos tribunais, 1999.

CANDIOTTO, C. Técnicas de poder, segurança e liberdade. **Revista Eopolítica**, São Paulo, n. 8, p. 2-18, 2014.

CHAVES, Ernani. **Michel Foucault e a verdade Cínica**. Campinas-SP: Editora Phi, 2013.

FONSECA, M. A. Corpo e ilegalismos. **Dois pontos**, São Carlos-SP, Curitiba-PR, v. 14, n. 1, p. 29-35, 2017.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014a.

\_\_\_\_\_, M. **A ordem do discurso no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

\_\_\_\_\_, M. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)**. Rosemary Costhek Abílio. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014c.

\_\_\_\_\_, M. **Microfísica do Poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015a.

\_\_\_\_\_, M. **A Sociedade Punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015b.

\_\_\_\_\_, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Selma Tannus Muchail. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

MACHADO, R. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 3. ed. Roberto Machado. (Org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU, Louis-Michel. Plan d'éducation nationale. **Enfance**, Paris, tome 42, n. 4, p. 91-119, 1989.

MARTUCCI, R. En attendant Le Peletier de Saint-Fargeau : la règle pénale au début de la Révolution. **Annales historiques de la Révolution française**, Paris, n. 328, p. 77-104, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, p. 1-145, 1978. (Os Pensadores)

SERRA, A. **A psiquiatria como discurso político**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

**O AMOR NOS CANTOS II E V DO *INFERNO* DE DANTE:  
UMA ANÁLISE DOS CONCEITOS A PARTIR DE AGOSTINHO**

Arthur Henrique Soares dos Santos\*

**Resumo:** Este artigo pretende fazer a diferenciação entre dois tipos de afeições elencados nos cantos II e V do *Inferno* de Dante (o amor luxurioso e o amor de Beatriz) com base em Santo Agostinho, cuja influência pode ser encontrada em Dante Alighieri. Para isso, serão analisados escritos de Santo Agostinho, como *A Cidade de Deus* e as *Confissões*, relacionando-os aos Cantos mencionados do *Inferno* de Dante. Dessa forma, perceber-se-á que o amor luxurioso é entendido como um amor desordenado enquanto o amor de Beatriz é pensado como um amor ordenado.

**Palavras-chave:** Amor. Afeto. Vontade. Dante. Agostinho.

**LOVE IN THE CORNERS II AND V OF DANTE'S HELL:  
AN ANALYSIS OF CONCEPTS FROM AUGUSTINE**

**Abstract:** This article intends to make a differentiation between two types of affections founded in the Cantos II and V of *Inferno* by Dante (the luscious love and Beatrice's love) based on Saint Augustine, whose influence can be founded in Dante Alighieri. To this, it is going be analysed Saint Augustine's writings, such as *The City of God* and *Confessions*, relating them to the mentioned Cantos of *Inferno* by Dante. Thus, will be perceived that the luscious love is understood as a disorderly love while the Beatrice's love is thought as a orderly love.

**Keywords:** Love. Affection. Will. Dante. Augustine.

## 1 – INTRODUÇÃO

A *Divina Comédia* é uma das mais importantes obras da literatura e fornece um retrato do pensamento medieval, tanto em termos culturais quanto filosóficos. Assim, o presente artigo pretende analisar como a filosofia de Santo Agostinho a respeito dos afetos pode ser pensada com base no primeiro nos cantos II e V do *Inferno*, primeiro poema da obra de Dante. Notar-se-á, dessa forma, dois tipos de afetos nestes dois cantos do poema: (a) o amor luxurioso de Francesca de Rimini e Paolo Malatesta e (b) o amor ordenado de Beatriz.

A partir dessas distinções, o presente artigo busca entender as noções medievais acerca dos amores que fazem parte da vida dos seres humanos, defendendo que a obra

---

\*Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Membro do grupo de pesquisa Kant e o Kantismo. Tem experiência em Filosofia Moderna, particularmente no pensamento teórico de Kant e sua relação com a Filosofia Analítica. Tem também experiência em Filosofia Analítica da Religião, principalmente nas abordagens epistemológicas de Alvin Plantinga e William Alston.

de Dante Alighieri apresenta um eco da teoria agostiniana sobre a questão da *Ordo Amoris*, a ordem dos afetos ou amores. Assim, com a demonstração da presença de ideias agostinianas na comédia de Dante, poderão ser entendidos os conceitos que Santo Agostinho trabalha, principalmente no Livro XIV de *A Cidade de Deus*, acerca das afeições.

A importância do Doutor da Graça para esse tema ao longo de toda a Idade Média, incluindo para a obra de Alighieri, é reforçada por Celestina Maria Gomes e Silva, a qual, escrevendo sobre o Amor na *Vita Nuova* de Dante, diz que Santo Agostinho é um autor de referência para toda a Idade Média, trazendo ideias que ecoam ao longo o período medieval (2009, p. 18). Ademais, como defende tal autora, a leitura de textos dantescos como *Convívio* e *Monarquia* demonstra um Dante conhecedor das *Confissões* e de *A Cidade de Deus*, ambos escritos por Santo Agostinho (2009, p. 48-49).

Para esclarecer alguns aspectos da filosofia de Santo Agostinho presentes na obra de Dante, usaremos alguns autores de tradição agostiniana e um deles é Santo Tomás de Aquino. A respeito do Doutor Angelical, serão vistos o *Tratado das paixões da alma* e o *Tratado dos vícios e pecados*, ambos presentes na *Pars Prima Secundae* da *Suma Teológica*. Para além da Idade Média, mas ainda dentro da herança agostiniana, nós nos serviremos de protestantes como C. S. Lewis (2017a; 2017b) e Alvin Plantinga (2018).

Para a ordem de exposição dos afetos em Dante, o critério a ser utilizado é partir do amor mais desordenado (o dos luxuriosos) até o mais ordenado (o de Beatriz), explicitando tais amores com Santo Agostinho, mas com o auxílio daquilo que foi desenvolvido pelos teóricos da filosofia agostiniana. Portanto, primeiro será considerado o amor desordenado de Francesca de Rimini e Paolo Malatesta e depois o amor ordenado de Beatriz por Dante.

## 2 – O AMOR DOS LUXURIOSOS

No início do Canto V do *Inferno* é mostrado Dante chegando ao segundo círculo do local de condenação eterna. Ali, o ser mitológico Minos designava as penas dos pecadores de acordo com suas culpas registradas. Naquele local em particular, estavam os luxuriosos, os quais são inclusos na seguinte descrição dantesca:

Entendi que essa é a pena resultante  
Da transgressão carnal, que desafia  
A razão, e a submete a seu talante.  
(*Inferno* V, vv. 37-39).

Então o poeta latino e o florentino continuam observando o estado das almas condenadas naquele círculo, as quais rodopiavam por conta de um forte vento que as levava segundo o seu próprio capricho, não havendo conforto nem esperança em meio àquela agonia (*Inferno*, V, vv. 41-47). Dante pergunta à Virgílio quem eram as pessoas que ali sofriam, e o romano cita várias figuras históricas e/ou literárias, explicitando o pecado ali como o da luxúria. Entre os nomes citados, encontram-se Semíramis (vv. 54-59), Cleópatra (vv. 63), Helena, famosa causa da Guerra de Tróia (vv. 64), Aquiles, grande herói grego da mesma guerra (vv. 65), Páris (vv. 66) e Tristão (vv. 66). É importante notar que Dante sente compaixão ao ouvir tantos nomes dos já antes conheceu, como ele próprio afirma:

Dos antigos cavaleiros tendo ouvido,  
E damas, do meu Mestre o chamamento,  
Piedade me deixou quase esvaído.  
(*Inferno* V, vv. 70-72).

Após tal declaração, ele pede para conversar com dois pecadores em particular, os quais, saindo da turba levada pelo vento, colocam-se diante de Dante e Virgílio; eram Francesca de Rimini e Paolo Malatesta, sendo a mulher a relatar, do verso 88 ao 142 a triste história de amor dos dois: casada Francesca com Gianciotto Malatesta, ela se apaixona pelo irmão de seu marido; ambos se envolvem em adultério e o marido mata os dois amantes. Tal relato chega a angustiar o poeta florentino, o qual escreve:

Depois voltei-me novamente ao par,  
E perguntei: “Francesca, o teu tormento  
Até as lágrimas move o meu pesar;  
  
Mas dize: dos suspiros no momento,  
Com que e como concedeu-te o amor  
Do secreto desejo o entendimento?”.  
(*Inferno* V, vv. 116-120).

Com o término do relato dado por Francesca de Rimini no verso 142 termina o Canto e o tópico acerca dos adúlteros.

## 2.1 Vontade e vício em Santo Agostinho com o auxílio teórico de tradição agostiniana

Como foi citado anteriormente, os pecadores condenados ao segundo círculo do Inferno se entregavam aos *vícios* da carne, os quais levavam tais pessoas a submeterem sua razão aos apetites sexuais (*Inferno* V, vv. 38-39). Dessa forma, é importante compreender como se pensava, em geral, a ideia de vício na Idade Média, recorrendo, para isso, a um dos que refletiram sobre isso: Santo Agostinho, o Doutor da Graça. Sua obra, em particular o livro XIV de *A Cidade de Deus*, está repleta de referências a essa ideia.

Para Walterson José Vargas, o que faz do pensamento agostiniano acerca dos afetos algo original na História da Filosofia é a forma como o santo católico pensa a relação dos amores com a faculdade da vontade (2015, p. 148-149). Dessa forma, a vontade, por ser livre, pode tanto levar o homem a amar a Deus e buscar cumprir a Sua lei quanto fazê-lo pecar, causando assim o mal no mundo (PICH, 2006, p. 144)<sup>324</sup>. Deve-se ter em mente também que a tradição cristã, incluindo Santo Agostinho, pensa a ideia de que o pecado se trata de disfunções afetivas, sendo um problema de vontade (PLANTINGA, 2018, p. 312-313). Por esse motivo, deve-se voltar agora para compreender como o Doutor da Graça pensa o conceito de *vontade*.

Para o filósofo medieval, a vontade é pensada em relação com a ideia de *desejo* (o que faz o homem ser atraído) ou *medo* (o que faz o homem ser repellido) de determinado objeto. Em *A Cidade de Deus*, é dito que “a vontade do homem é atraída ou repelida conforme a diversidade dos objetos que procura ou evita e assim se muda ou transforma nestes diferentes afectos” (*A Cidade de Deus* XIV, vi). Então, a partir disso, pode-se afirmar que, para Santo Agostinho, no que diz respeito às atrações, “a vontade move a alma pelo impulso do desejo. É o *objeto* do desejo que faz *nascer* o desejo, que o *estimula*, indica-lhe uma *direção*” (VARGAS, 2015, p. 159, *grifos do autor*).

A partir do modelo teológico cristão, Santo Agostinho pressupõe que fomos criados para nos atrairmos por Deus; o seu famoso *dictum* é bem útil para elucidar a

---

<sup>324</sup> Nessa questão, surge o tratamento agostiniano dado ao problema do mal. *Sobre o livre-arbítrio* (2019), de Santo Agostinho, traz a defesa básica de sua teodiceia. Para uma elucidação sobre a tradição agostiniana de teodiceia, pode ser analisada a Parte II de HICK (2018). Já para tentativas teístas de resposta ao problema do mal sem se comprometer com uma teodiceia, cf. PLANTINGA (2012) e INWAGEN (2018), os quais, pautados na ideia agostiniana de livre-arbítrio, defendem apenas que existem possíveis motivos pelos quais Deus possa permitir o mal.

questão: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (*Confissões* I, i, 1). A inclinação natural da vontade humana, por conseguinte, deveria ser o desejo pelo Criador, o que é visto em várias passagens da vida do santo católico, o qual, em meio à desordem de sua vontade, ansiava por Deus sem o sabê-lo (*Confissões* III, iv, 8)<sup>325</sup>. De maneira poética, o Doutor da Graça expõe esse desejo por Deus em uma confissão de amor:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo da tua paz. (*Confissões* X, xxvii, 38).

Como visto no próprio trecho agostiniano, havia uma cegueira e uma surdez internas ao próprio Aurélio Agostinho, as quais eram causadas pelo pecado, isto é, pelas más paixões e vícios, que estimulam a vontade em ir para longe e submete a razão aos caprichos desses maus desejos. Dessa maneira, deve-se notar que, acerca do pecado, Santo Agostinho diz que “Os pecados, com suas respectivas punições, não são seres, mas estados acidentais dos seres” (*Sobre o livre-arbítrio*, IX, 26, 4). Tais estados acidentais são também voluntários, constituindo um “estado de desordem vergonhosa” (*Sobre o livre-arbítrio*, IX, 26, 4). Isso traz uma elucidação importante para os propósitos deste artigo, uma vez que o amor desordenado é pecaminoso justamente na medida em que faz parte de um voluntário estado de desordem<sup>326</sup>. É a partir dessas ideias que o filósofo também fala da corrupção da natureza humana, quer dizer, do

---

<sup>325</sup> Será possível relacionar a experiência de Santo Agostinho com a vivência dos refugiados e emigrados? James K. A. Smith defende que sim: “Agostinho classifica essa procura [pelo lar] como uma busca, uma peregrinação ao país chamado alegria, onde temos paz e tranquilidade, pois nos encontramos no Deus que nos acolhe em casa. Assim como o refugiado exausto, cansado da vulnerabilidade, o que almejamos é *descanso*” (SMITH, 2020a, p. 65). Essa ideia pode ser útil para refletir criticamente, a partir de uma visão cristã agostiniana, sobre a postura política de muitos cristãos contemporâneos que desprezam a vida e o valor dos refugiados, pois há um sentido no qual o cristão e o refugiado vivem na mesma situação: a de procurar por um lar no qual possam descansar.

<sup>326</sup> Uma explicação comum a Santo Agostinho e a Santo Tomás de Aquino é dado pela teóloga Celia Deane-Drummond quando ela afirma que “O pecado consiste em uma desordem da vontade humana que dá as costas para Deus e é direcionada a um bem transitório, que por si só carrega uma impressão e semelhança com o primeiro pecado original” (2021, p. 89)

estado de mortalidade do corpo e da perda da espontânea união da alma humana ao *Lógos* divino causados pelo pecado original:

Esta humanidade em cada um dos seus membros não devia morrer se os dois primeiros homens, um tirado do nada e a outra do primeiro, não o tivessem merecido pela sua desobediência. Tão grande foi o pecado por eles cometido que a natureza humana ficou deteriorada e com ela se transmitiu aos descendentes a sujeição do pecado e a necessidade da morte. (*A Cidade de Deus XIV, i*).

Vargas demonstra o que significa essa deterioração da natureza humana descrita por Santo Agostinho, que não é algo que surge do corpo (2015, p. 164), mas de toda a natureza humana (*homo totus*), alma e corpo. O Doutor da Graça reflete a respeito disso, ao decifrar o significado de *carne* na sagrada escritura, concluindo que ali tal termo compreende o ser humano como um todo, de maneira que seu uso mais comum se refere à quanto a natureza humana está afastada de Deus (*A Cidade de Deus XIV, ii*). E logo após isso, Santo Agostinho escreve que “a corrupção do corpo que entorpece a alma não é a causa, mas sim o castigo do primeiro pecado. E não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível” (*A Cidade de Deus XIV, iii*). Dessa forma, aquilo que causa da carne humana, de sua moralidade dada pelo pecado original, está no âmbito espiritual, de uma vontade má anterior à ação (*A Cidade de Deus XIV, xiii*), não é ocasionada por uma natureza ontologicamente má na parte física do ser humano; este último é, na verdade, afetado pela desordem passional da alma<sup>327</sup>, isto é, de uma diminuição eficiente da funcionalidade do ânimo ao escolher se afastar da fonte de sua vida, de Deus.

Santo Tomás de Aquino concorda com essa ideia, sustentando a tese de que o sujeito do pecado original está na alma, como hábito desordenado, e não na carne entendida como corpo. A respeito disso, diz o Doutor Angelical:

---

<sup>327</sup> Como diz Vargas: “Chamar a atenção para isso é importante para se desfazer qualquer espécie de desvalorização do corpo e sua vinculação de causalidade com relação à origem do mal e do pecado original, como muitas vezes se faz em críticas a Agostinho, por causa da influência platônica e neoplatônica em seu pensamento” (2015, p. 164). Perceber que o corpo não é desvalorizado na filosofia cristã agostiniana é fundamental para o entendimento de doutrinas cristãs como a encarnação de Cristo, sua ressurreição corpórea e a ressurreição corporal futura dos crentes. Isso significa aquilo que James K. A. Smith chama de “uma afirmação da bondade *intrínseca* do corpo e da materialidade” (2020b, p. 83). Até que ponto essa valorização do aspecto corporal afeta a prática cristã é um tópico válido para outras pesquisas, mas há uma sugestão feita por Smith quando ele afirma que a valorização cristã da materialidade enfatiza a ideia de que o Evangelho é boa nova para os pobres (SMITH, 2020b, p. 84).

[...] o sujeito de uma virtude e de um vício ou pecado, é o mesmo que o da virtude ou vício contrários. Ora, a carne não pode ser sujeito da virtude, pois, como diz o Apóstolo (Rm 7), eu sei que em mim, quero dizer, na minha carne, não habita o bem. Logo, a carne não pode ser o sujeito do pecado original, mas só a alma. [...] Assim, pois, podendo a alma ser sujeito da culpa, e a carne, em si mesma, não, toda a corrupção do primeiro pecado, que atinge a alma, implica a culpa; o que porém não a atinge implica, não culpa, mas a pena. Portanto, a alma, e não a carne, é o sujeito do pecado original. (*Suma Teológica*, I-IIae, q. 83, a. 1).

No Paraíso, antes do pecado original, “quem lá morava estava livre de qualquer atentado que o desejo ou o medo causassem à sua boa vontade” (*A Cidade de Deus* XIV, xxvi). Assim, o pecado surge de uma má vontade na alma, a qual é anterior à má ação (*A Cidade de Deus* XIV, xiii), e afeta o corpo, por isso o pecado é “talvez antes de tudo, um distúrbio ou disfunção das *afeições*” (PLANTINGA, 2018, p. 222, *grifo do autor*)<sup>328</sup>. Assim, nessa perturbação afetiva relacionada à má vontade, cria-se o orgulho, que é tido como a raiz de todo pecado (*Sobre o livre-arbítrio* XXV, 76, 3), o que reaparece em Martinho Lutero (1961, p. 5-6) e em C. S. Lewis, o qual afirma que “o Orgulho leva a todos os outros vícios – trata-se do estado de mente completamente contrário a Deus” (2017a, p. 166)<sup>329</sup>.

Dessa forma, com essa revolta da vontade em amar mais a alma humana do que a Deus e a perturbação anímica gerada pela condição da mortalidade humana devido o pecado original, têm-se uma situação dada a decadência da natureza humana que propicia ao vício (*A Cidade de Deus* XIV, ii, iii, vii).

É importante mencionar a concordância de Santo Tomás de Aquino ao Hiponense, o qual defende que o vício é contrário às virtudes e à natureza, sendo que, para defender sua posição nesse segundo caso, ele chega a usar a autoridade de Santo Agostinho. O Doutor Angelical afirma: “diz Agostinho, que o vício é uma qualidade que torna má a alma; ao passo que a virtude é uma qualidade que torna bom quem a tem, como do sobredito resulta. Logo, o vício é contrário à virtude” (*Suma Teológica*, I-

<sup>328</sup> Pode-se lembrar aqui do que diz Vargas: “O primeiro pecado, insiste sempre Agostinho, foi espiritual e teve origem na vontade, e da mesma forma, por isso mesmo, o primeiro e principal castigo pelo pecado é também espiritual e incide sobre a vontade. Ela, que antes conseguia dominar racionalmente os seus impulsos, não consegue mais mandar com a força que obriga à obediência. A primeira e principal pena do pecado para o homem é a fraqueza da vontade, o não conseguir mais fazer identificar o querer e o poder.” (2015, p. 166).

<sup>329</sup> Como relembra Plantinga (2018, p. 226-228), essa questão leva à discussão sobre o papel da vontade e do intelecto em relação ao pecado original. Para uma discussão em teologia filosófica sobre essa questão, cf. EDWARDS (1959).

IIae, q. 71, a. 1). No artigo seguinte, o filósofo escolástico escreve: “diz Agostinho: Todo vício por si mesmo é contrário à natureza” (*Suma Teológica*, I-IIae, q. 71, a. 2). Dessa maneira, por conta do pecado, tanto o amor erótico, do qual fala Santo Tomás de Aquino a partir da teoria agostiniana das paixões (*Suma Teológica*, I-IIae, q. 26, a. 1), como o amor de amizade (*Suma Teológica*, I-IIae, q. 26, a. 1), podem cair em distúrbios afetivos do pecado, o que conduz à questão que iniciou a presente discussão acerca da vontade e do vício na teoria agostiniana das afeições: os vícios da carne aos quais os luxuriosos do segundo círculo do Inferno se entregavam, submetendo a razão aos seus apetites (*Inferno V*, vv. 38-39).

## 2.2 Os luxuriosos do Canto V do *Inferno* como aplicação dantesca do conceito de vício

É interessante notar que o castigo dos luxuriosos era de serem levados por toda eternidade por um vento forte, em rodopios de imensa aflição, sem descanso nem esperança ou conforto (*Inferno V*, vv. 40-45). De certa maneira, isso remete de maneira poética à própria forma de viver deles: levados pelos fortes ventos das paixões, que são uma disfunção afetiva, que com o hábito produz o vício ao qual a vontade não consente em não resistir. Tal vício é, por conta disso, derivado do “amor de si até ao desprezo de Deus” (*A Cidade de Deus XIV*, xxviii).

Contudo, o amor entre Francesca de Rimini e Paolo Malatesta não era algo meramente egoísta. Entre os dois ocorria o amor romântico, com o qual um se importava não somente com o próprio prazer, mas também com o outro e vice-versa. As lágrimas saudosas de infinita dor, as lembranças dos risos e a prisão do amor aos corações demonstram que não apenas o elemento carnal ou o amor unicamente de si estavam envolvidos, mas também a própria contemplação apreciativa da pessoa amada (*Inferno V*, vv. 100-107)<sup>330</sup>. O problema era: Francesca de Rimini era casada com o irmão de Paolo Malatesta.

Assim, fica claro que os afetos do casal eram contrários à moralidade cristã. Nos Dez Mandamentos está escrito “não cometa adultério” (Êxodo 20.14). Além disso,

---

<sup>330</sup> O casal descrito por Dante não parece ser, no poema, um casal que busca apenas o prazer para satisfação própria. Pelo contrário, tais amantes parecem se encaixar na descrição de C. S. Lewis: “De uma maneira misteriosa, mas indiscutível, o amante deseja a mulher Amada, ela mesma, não o prazer que ela pode dar” (2017, p. 129). A questão que surge então é que mesmo esse desejo pode constituir uma afeição desordenada.

falando acerca desta passagem do Antigo Testamento, Jesus Cristo diz: “Vocês ouviram o que foi dito: ‘Não cometa adultério.’ Eu, porém, lhes digo: todo o que olhar para uma mulher com intenção impura, já cometeu adultério com ela no seu coração” (Mateus 5.27-28). Portanto, há uma desobediência à lei divina, em uma rebeldia que ocorre desde a Queda, quando o pecado original afetou a humanidade.

Nesse caso, o homem está vivendo simplesmente conforme seus próprios desejos e paixões desordenadas, e diz Santo Agostinho que “quando vive em conformidade com o homem e não em conformidade com Deus, o homem é semelhante ao Diabo” (*A Cidade de Deus* XIV, iv). E, para o Doutor da Graça, isso é causa suficiente para a infelicidade do ser humano, pois o filósofo defende que, quando o ser humano quer ser feliz, mas não vive em conformidade com Deus, ele não está vivendo de forma que possa de fato ser feliz, sendo a vida de tal ser caracterizada por mentira e pecado (*A Cidade de Deus* XIV, iv). Deve-se notar, assim, que é justamente assim que um ponto de vista agostiniano caracterizaria a vida de Francesca de Rimini, a qual afirma que não há dor maior do que relembrar o tempo feliz (*Inferno* V, vv. 121-122). Afinal de contas, ela buscou a felicidade nos braços de seu amante, mas sua desobediência à lei divina é uma recusa a viver em conformidade com Deus. Tal recusa é, para Santo Agostinho, fonte de infelicidade e dor, o que, no caso de Francesca, resultou até mesmo em sua condenação ao segundo círculo do Inferno.

Esse tipo de afeto desordenado ocorre também com o próprio Santo Agostinho antes de sua conversão ao cristianismo. Conforme ele relata nas *Confissões*, havia nele um forte amor contemplativo pela sua amante, porém uma afeição desordenada por romper com os parâmetros da lei divina que deveriam nortear a vivência em conformidade a Deus. O filósofo relata, então, sua experiência afetiva:

No entanto, multiplicavam-se os meus pecados. Quando de mim foi arrebatada a mulher com quem vivia, considerada impedimento ao meu casamento, meu coração, que lhe era afeiçoadíssimo, ficou profundamente ferido e sangrou por muito tempo. (*Confissões* VI, xv, 25).

Essa imensa dor pela separação da amante parece ser correlata, embora não em mesmo grau, com a dor da qual fala Francesca quando afirma que não há maior tormento do que recordar-se do tempo feliz (*Inferno* V, vv. 121-123), pois em ambos os casos há uma separação forçada da pessoa amada, de maneira a provocar profundo

sofrimento nos amantes. De certa forma, é uma dor que ocorre justamente pelo ser humano não cumprir o propósito afetivo para o qual fora criado, pois, segundo Santo Agostinho, é impossível ser feliz buscando ser independente de Deus (*A Cidade de Deus* XIV, iv).

Voltando-se novamente para o relato do santo católico, vê-se que os vícios dele se inflamaram ainda mais com a perda da mulher que amava e ele procurou outra mulher, não como esposa, mas sim porque queria “alimentar e manter íntegra ou agravada a enfermidade de minha alma, sob a guarda do mau hábito” (*Confissões* VI, xv, 25). Contudo, apesar do filho de Santa Mônica ter procurado outra mulher, ele diz: “não cicatrizara ainda a ferida aberta pela separação da companheira” (*Confissões* IV, xv, 25).

Outro aspecto importante é que, no Inferno, em blasfêmias, os luxuriosos bradavam contra Deus, mostrando também que os seus afetos continuavam em ódio profundo ao juiz que os condenou à eterna danação:

Quando chegam em face à sua ruína,  
Aí pranto e lamento e dor clamante,  
Aí blasfêmias contra a lei divina.  
(*Inferno* V, vv. 34-36)

Essa característica está presente também no poético lamento de Francesca, a qual diz que o rei do Universo não é um amigo:

Se fosse amigo o rei do Universo  
A ele rezaríamos por tua paz,  
Pois que te apieda o nosso mal perverso  
(*Inferno* V, vv. 91-93)

Ainda assim, isso não impede Dante de sentir compaixão por Francesca e Paolo (*Inferno* V, vv. 116-117). É necessário, então, notar que o poeta florentino é movido a tal sentimento por conta da ideia tipicamente cristã de que não se deve “odiar o homem por causa do vício nem amar o vício por causa do homem: *deve apenas odiar o vício e amar o homem*” (*A Cidade de Deus* XIV, xvi, *grifos do autor*).

Portanto, pôde-se compreender a natureza da vontade, de como os afetos desordenados geraram os vícios, sendo estes a base de muitos pecados futuros, incluindo a luxúria. Ela foi tratada aqui a partir do Canto V do *Inferno*, demonstrando como o pensamento agostiniano se manteve presente ao longo da Idade Média a ponto

de fazer com que o poema de Dante Alighieri fosse influenciado por tal composição teórica acerca das afeições.

### 3 – O AMOR ORDENADO DE BEATRIZ

Não eram apenas os luxuriosos que estavam perdidos: o próprio Dante se encontrava na selva escura dos vícios no Canto I do *Inferno*. Rogando por Dante, Luzia, mártir cristã e símbolo da graça, faz a seguinte descrição para Beatriz, a amada do poeta florentino:

‘Beatriz, glória de Deus’, disse, ‘salvar  
Quem mais te amou não vais, na desventura?  
Que tu elevaste da vida vulgar?’

Não ouves tu ao seu pranto a amargura  
E já não vês a morte como o afronta  
Sobre a torrente que o mar não segura?  
(*Inferno* II, vv. 103-108).

Por conta disso, Dante era o homem que, perdido em meio aos vícios e em profundo pranto e amargura, precisava de redenção, simbolizando na verdade a condição universal do ser humano do ponto de vista cristão. Assim, nesta seção será visto que só a partir do amor, entendido como a caridade cristã, é que a redenção ocorre, levando salvação a todos quantos são iluminados pela graça representada por Luzia. No Canto II do *Inferno*, quando Beatriz aparece a Virgílio, ela diz:

Eu sou Beatriz, que peço que tu vás,  
Venho de aonde retornar almejo,  
Amor moveu-me, que falar me faz.  
(*Inferno*, II, v. 70-72).

É o amor que move o símbolo de beatitude amado por Dante a deixar por um momento o Paraíso para comunicar-se com Virgílio e convocá-lo à missão de conduzir Dante. E é o amor que faz Dante aceitar a jornada proposta. Deve-se mencionar o que é registrado no início do Canto II do *Inferno*:

Eu comecei: “Poeta que me guias,  
Julga minha aptidão, se é compatível  
Com o ardo passo que ora me confias.  
(*Inferno* II, vv. 10-12).

Dante duvida de que ele esteja apto a fazer a jornada proposta por Virgílio. Em resposta, o que o poeta latino faz é justamente demonstrar como o florentino foi escolhido para realizar a viagem pelo Inferno e pelo Purgatório até chegar ao Paraíso reservado aos que são iluminados pela graça. E a resposta motivadora é simples: o amor assim fez as coisas. Beatriz é movida por um desejo, afinal este é constituinte da noção de amor. Mas esse amor não sofre dos vícios e perversões da vontade que sofre o amor desordenado. É o amor que Beatriz tem por Dante que a faz desejar a salvação daquele que é amado. Acerca dessa forma de amar, diz Santo Agostinho:

Se te agradam os corpos, louva a Deus por eles e dirige o teu amor a quem os criou, para não lhe desagrades ao encontrar prazer em tais criaturas. Se te agradam as almas, ama a elas em Deus, pois são também mutáveis e somente nele tornam-se estáveis; de outro modo, passariam e pereceriam. Portanto, é em Deus que debes amá-las; levaaas contigo até ele, dizendo-lhes: “Amemos, amemos a Deus!”. Foi ele o criador dessas realidades, e delas não está longe, pois não as abandonou depois de criá-las. Deles elas vêm e nele existem. Ele está onde se saboreia a verdade. Ele está no íntimo do nosso coração; mas o coração se afastou dele. (*Confissões* IV, xii, 18).

Assim, quando Beatriz aparece a Virgílio, ela está buscando realizar um desejo que envolve a salvação do ser amado. Ela ama Dante e busca arrastá-lo consigo para que em Deus eles vivam perfeitamente o amor. Não sendo um afeto viciado, ela não deseja o que pode obter de Dante, pois ela nada precisa obter dele. A alma de Beatriz podia descansar em Deus, pois ela amava a Deus, o que a levava a ter todos os seus afetos ordenados. Essa ideia de amor a Deus e consequente ordenação dos nossos outros afetos é constante em *Os Quatro Amores*, de C.S. Lewis

O autor afirma que, apenas mediante o amor de Deus, é que os demais amores podem permanecer de maneira ordenada, se não tais afetos se transformam em demônios que destroem a si mesmos (LEWIS, 2017b, p. 160-161), como no caso dos luxuriosos do segundo círculo do Inferno. Assim, Beatriz, a qual teve os afetos ordenados agora quer que seu amado também tenha seus afetos ordenados mediante a regeneração da vontade. Por conseguinte, é a partir da ação de Beatriz, movida por amor, que Dante consegue sair da tenebrosa floresta dos vícios mostrada no Canto I para cumprir a jornada até o Paraíso, buscando corretamente a salvação de sua alma.

O que acontece com Dante no momento em que ele deixa de lado suas dúvidas e parte com Virgílio é uma reorientação da vontade, de maneira o poeta florentino passe a

amar aquilo que ele deve de fato amar. Como diz Vargas, “pela caridade, o verdadeiro amor a Deus (*caritas*), o homem é levado a transformar a concupiscência (*cupiditas*), o amor do mundo por si mesmo, em amor do mundo e de si mesmo em vista do amor a Deus (*dilectio*)” (2015, p. 171). É através dessa afeição que Dante deixa os vícios nos quais ele estava perdido, caminhando rumo à sua salvação. Acerca dessa diferença entre o ser humano com sua vontade não regenerada e aquele no qual isso ocorreu, Alvin Plantinga, na mesma linha de pensamento de tradição agostiniana, afirma:

A pessoa de coração empedernido não ama as coisas adequadas; não tem as afeições virtuosas do amor pelo Senhor, nem pelo seu semelhante, nem pelas verdades grandiosas do evangelho; carece também do ódio e sofrimento pelo pecado, não tem gratidão pela salvação, alegria, paz e todo o resto que resulta de um amor apropriado a Deus. E *isso* nos indica que, quando são recebidos a dádiva da fé e o renascimento (regeneração) que a acompanha, o que acontece é que as afeições são redirecionadas, de modo que damos pelo menos os primeiros passos inseguros na direção do amor a Deus acima de tudo. (2018, p. 307)<sup>331</sup>.

Pelo que se percebe na salvação da alma de Dante é justamente esse processo descrito por Plantinga que ocorre na *Divina Comédia*. O poeta dá seus passos inseguros em direção ao Paraíso. Tais passos são guiados inicialmente por Virgílio, o qual é símbolo da razão no poema de Dante<sup>332</sup>. Deve-se enfatizar, contudo, que a salvação da alma do florentino é resultado da ação da graça ao longo da *Divina Comédia*. Afinal de contas, é Luzia, símbolo da graça, quem chama a atenção de Beatriz para o sofrimento de Dante; então toda a jornada passa a se dar por causa da própria graça que ilumina os

---

<sup>331</sup> Há, dentro do projeto epistemológico de Plantinga, uma possibilidade de relacionar as questões afetivas ao debate epistemológico acerca da crença cristã. Afinal de contas, segundo a crença cristã, “o crente, a pessoa de fé, tem não somente as crenças corretas, mas também as afeições corretas” (PLANTINGA, 2018, p. 302). Plantinga também admite, dentro da tradição teológica reformada, que afeições redirecionadas a Deus podem fazer parte da formação doxástica da crença cristã (PLANTINGA, 2018, p. 314). Para uma exposição e defesa do projeto epistemológico de Plantinga, cf. SOARES DOS SANTOS (2021). Uma possível investigação pode também buscar relacionar as perspectivas de Plantinga à “epistemologia narrativa pentecostal” de James K. A. Smith, a qual depende de uma “assimilação da narrativa [da mensagem salvífica de Deus] de forma afetiva” (SMITH, 2020b, p. 117). Assim, parece ser possível relacionar as perspectivas epistemológicas reformadas de Plantinga às visões epistemológicas pentecostais de Smith. Sem dúvida, a tentativa de fazer essa correlação deve passar pelo trabalho de Santo Agostinho acerca das afeições, o que pode ser fruto de futuros trabalhos em filosofia da religião.

<sup>332</sup> Deve-se lembrar que Virgílio é entendido na *Divina Comédia* como um símbolo da razão humana (CASTAGNOLA, 1965, p. 126). Assim, a jornada de Dante na comédia evoca uma ideia tipicamente escolástica na qual a razão representada por Virgílio ocupa um espaço primordial, relacionando-se com a graça simbolizada por Luzia de maneira que elas não se contradizem, mas se complementam.

pecadores para que estes cheguem ao Paraíso. É então, após a declaração de Virgílio acerca do Amor de Beatriz, que Dante, iniciando a reordenação dos afetos, escreve:

Como as flores que o gelo noturnal  
Inclinou e cerrou, e o sol aclara  
Agora, e eretas abrem-se afinal,

Assim passei do medo, que prostrara  
meu coração, à audácia que irrompeu,  
e respondi com mente franca e clara:

“Piedosa aquela que me socorreu!  
E tu cortês que tão pronta resposta  
Deste ao intento que ela promoveu!

Tornaste minha mente tão disposta,  
Com as palavras tuas, a proceder,  
Que já voltei à primeira proposta.

Vamos, que ora é dos dois um só querer:  
Tu condutor, tu senhor e tu mestre”.  
Assim lhe disse e, quando o vi mover-

-se, entrei pelo caminho silvestre.  
(*Inferno* II, vv. 127-142).

Como pode ser visto, a fala de Virgílio sobre o amor que moveu Beatriz acendeu nele o *desejo*, não o desejo pecaminoso que é fruto da má vontade, mas aquele que é gerado pelo anseio humano por amor. Dessa maneira, Dante teve sua vontade redirecionada para amar a Deus acima de tudo, de maneira a viver em conformidade com o próprio Deus. Antes do momento no qual Dante decidiu seguir Virgílio, o florentino estava em vícios, vivendo apenas para si; após tal momento ele passa a viver segundo o amor a Deus. Acerca da diferença entre o que vive para si e o que vive para Deus, Santo Agostinho escreve:

[...] não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas que nós podemos à vontade, segundo as nossas Escrituras, chamar as duas Cidades — uma, a dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a dos que pretendem seguir o espírito, conseguindo cada uma viver na paz do seu género quando eles conseguem o que pretendem.  
(*A Cidade de Deus* XI, i).

Dante permanecera, anteriormente, na Cidade dos Homens, os quais viviam de acordo com seus próprios desejos pecaminosos. Da mesma forma, Francesa de Rimini e

Paolo Malatesta também viviam nessa cidade, e nunca a deixaram por não aceitarem a graça oferecida por Deus. Mas Dante, assim como Santo Agostinho, foi estimulado pela graça e aceitou o amor divino, então pôde fazer parte da Cidade de Deus<sup>333</sup>, e nela permaneceu até o fim da vida através da virtude. Por isso, o poeta florentino talvez poderia dizer por conta do tempo até sua conversão: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei!” (*Confissões* X, xxvii, 38). E tudo isto ocorre como consequência do amor ordenado de Beatriz. Em contraste com os afetos desordenados gerados pela má vontade, os quais provocam ainda mais vícios, o afeto ordenado resulta na salvação, sendo o amor a essência do próprio Deus, o qual, segundo a tradição cristã, se dispôs a sofrer e morrer para que os seres humanos alcancem redenção; assim Deus demonstra a grandiosidade de seu inconcebível amor (PLANTINGA, 2018, p. 485)<sup>334</sup>.

#### 4 – CONCLUSÃO

Apresentou-se, portanto, neste artigo, importantes distinções nas afeições humanas, conforme trata a Santo Agostinho, verificando a existência delas na *Divina Comédia*, em particular nos Cantos II e V do *Inferno*. O amor dos luxuriosos foi visto como vicioso e da decadência da natureza humana ao estado mortal e principalmente pela ação da má vontade que ocorreu após o pecado original. Assim, foram analisados o uso agostiniano de conceitos como vontade e vício, chegando-se à conclusão de que eles foram de tal forma influentes na Idade Média que estão presentes em uma obra feita séculos depois. Todavia, não somente na Idade Média, essa concepção agostiniana se manteve viva em autores cristãos como C. S. Lewis e Alvin Plantinga, o que demonstra o valor imenso das reflexões de Santo Agostinho para toda a cristandade.

Após as reflexões acerca da desvirtuação nos afetos, viu-se também a redenção destes através do reordenamento dos afetos estabelecido pela *Ordo Amoris* agostiniana. Beatriz, com amores perfeitamente ordenados uma vez que estava no Paraíso, foi importante agente para a redenção e regeneração da vontade, curando os vícios e estabelecendo a *Ordo Amoris* na vida de Dante. No fim das contas, os amores

---

<sup>333</sup> A Cidade de Deus, para Santo Agostinho, é um estado moral de direcionamento do amor a Deus (*A Cidade de Deus* XIV, xxiii), que designa as pessoas que pretendem seguir o espírito (*A Cidade de Deus* XIV, i).

<sup>334</sup> Uma análise teológica sobre a relação entre o amor divino e o amor humano pode ser encontrada na obra de Charles Williams, *Religion and love in Dante: the theology of romantic love* (1941).

desordenados se davam em distância a Deus enquanto os ordenados em referência a Ele, pois, como diz Santo Agostinho: “Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus — a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si — a celeste” (*A Cidade de Deus* XIV, xxviii). E de acordo com a concepção agostiniana dos afetos, é em Deus que o homem encontra a perfeita satisfação dos seus desejos, pois, como diz o Doutor da Graça: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (*Confissões* I, i, 1).

### 5 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, Vol. 2. Tradução de J. Dias Pereira. 2º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. *Sobre o livre-arbítrio*. Tradução de Everton Toresim. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.

BÍBLIA, A. T. Êxodo. In BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada no Brasil. 3 Ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BÍBLIA, N. T. Mateus. In BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada no Brasil. 3 Ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

CASTAGNOLA, Luígi. Dante Alighieri: uma evocação setecentenária. *Revista Letras*, Curitiba, v. 14, p. 112-127, 1965. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19855>. Acesso em 15 de abril de 2021.

DEANE-DRUMMOND, Celia. Todos morrem em Adão? Perguntas na fronteira da construção de nichos, evolução comunitária e pecado original. In: SMITH, James K. A. CAVANAUGH, William T. *A evolução e a queda: implicações da ciência moderna para a teologia cristã*. Tradução de Tiago Garros. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021, p. 69-98.

EDWARDS, Jonathan. *Religious affections*. Edição de John E. Smith. New Haven: Yale University Press, 1959.

HICK, John. *O mal e o Deus do amor*. Tradução de Sérgio Miranda. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2018.

INWAGEN, Peter van. *O problema do mal*. Tradução de Sérgio Miranda. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2018.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. 4º Edição. São Paulo: Editora 34, 2018.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, Vol. 2. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2018.

LEWIS, C.S. *Cristianismo Puro e Simples*. Tradução de Gabriele Greggersen. 1º Edição. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017a.

LEWIS, C.S. *Os Quatro Amores*. Tradução de Estevan Kirschner. 1º Edição. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017b.

LUTHER, Martin. *Lecture on Romans*. Tradução de Wilhelm Pauck. Filadélfia: Westminster Press, 1961.

PLANTINGA, Alvin. *Crença Cristã Avalizada*. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.

PLANTINGA, Alvin. *Deus, a liberdade e o mal*. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.

SILVA, Celestina Maria Gomes e. *Reflexões Sobre o Amor na Vita Nuova de Dante Alighieri*. 2009. 107 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2009. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/20312>. Acesso em 13 de abril de 2021.

SMITH, James K. A. *Na estrada com Agostinho: uma espiritualidade do mundo real para corações inquietos*. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020a.

SMITH, James K. A. *Pensando em línguas: contribuições pentecostais para a filosofia cristã*. Tradução de Maurício Bezerra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; Renova: 2020b.

SOARES DOS SANTOS, A. H. UMA RESPOSTA REFORMADA AO ANTICRISTO: um estudo epistemológico em Alvin Plantinga e Friedrich Nietzsche. *Pólemos – Revista dos Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, Brasília, v. 10, n. 19, 2021, p. 187-212. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/34614>. Acesso em 19 de julho de 2021.

VARGAS, Walterson José. O reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da *Ordo Amoris* em Santo Agostinho. *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, Campinas, n. 29, jan-dez 2015, p. 147-185. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/2230>. Acesso em 15 de abril de 2021.

WILLIAMS, Charles. *Religion and love in Dante: the theology of romantic love*.  
Westminster: Dacre Press, 1941.

## CIÊNCIA DA LÓGICA: UM MÉTODO PARA EXPOSIÇÃO DA VERDADE

Rosmane Gabriele V. A. de Albuquerque\*

**Resumo:** O presente artigo visa abordar a concepção de uma metodologia que, segundo Hegel, seria a única capaz de expor a verdade do conteúdo filosófico. Tal concepção está diretamente relacionada ao que Hegel considera um equívoco na tradição dos métodos filosóficos, a saber, a distinção entre método e conteúdo. Objetiva-se também expor a elaboração hegeliana de uma ciência da lógica enquanto método que está em conformidade com seu conteúdo. Seguindo-se de considerações acerca de uma ciência que é conceito sabido.

**Palavras-chave:** Método. Conteúdo. Ciência da Lógica. Ciência. Hegel.

### SCIENCE OF LOGIC: A METHOD FOR EXPOSING THE TRUTH

**Abstract:** This article aims to address the conception of a methodology that, according to Hegel, would be the only one capable of exposing the truth of the philosophical content. This conception is directly related to what Hegel considers a mistake in the tradition of philosophical methods, namely, the distinction between method and content. It also aims to expose the Hegelian elaboration of a science of logic as a method that is in conformity with its content. This is followed by considerations about a science that is a known concept.

**Keywords:** Method. Contents. Logic Science. Science. Hegel.

#### 1. INTRODUÇÃO

O método proposto por Hegel é apresentado detalhadamente nas obras que ele dedicou à Lógica. Hegel escreveu dois livros sobre Lógica, *Ciência da lógica* (1812-1816), também cognominado “grande lógica”, e o primeiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817), intitulado “A *Ciência da lógica*”. Esse último também é conhecido como “pequena lógica”. Nesses, Hegel informa sua pretensão de expor e consolidar uma metodologia que vá além da mera descrição de procedimentos.

---

\* Graduada em História/Licenciatura pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Mestra em Filosofia na linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Interesse em História e Filosofia com ênfase em História da Filosofia Moderna, dialética, metafísica e ontologia. [gabrielealbuquerque24@gmail.com](mailto:gabrielealbuquerque24@gmail.com).

A pretensão de Hegel está diretamente relacionada ao debate moderno acerca do método em filosofia, precisamente, qual método seria o mais adequado. Na *Fenomenologia do espírito* (2014) Hegel expõe que ao principiar de uma premissa dada, os métodos apenas descrevem aquilo que já foi postulando anteriormente como “verdade”. Por conseguinte, neste caso, o método serve apenas como instrumento para descrever aquilo que já foi posto. Nessa perspectiva, Hegel considera o fato de que muitos pressupostos e muitos métodos foram desenvolvidos pela filosofia em sua trajetória, portanto, a questão é: qual destes pressupostos ou qual destes métodos seria o verdadeiro?

O cerne da elaboração do método hegeliano parte da crítica que ele tece aos métodos tradicionais. Uma das objeções centrais enfatizadas por ele, no que concerne aos métodos, é que estes partem da separação entre sujeito e objeto. Fosse analítico, sintético ou o método kantiano, similarmente estavam fundamentados no dualismo. Em síntese, de acordo com Hegel, método e conteúdo são postos como distintos, e a filosofia precisa processar dados exteriores para alcançar um resultado. Precisamente, Hegel critica o modo como os métodos tradicionais compreendem o “pensamento” e o “conteúdo do conhecimento”.

Partindo dessa objeção, Hegel (1995) pretende desenvolver uma ciência da lógica que está diretamente relacionada ao que ele considera seu método de filosofia. Nessa, o pensamento deve estar em conformidade com o conteúdo do conhecimento. E o método deve apenas revelar a identidade entre sujeito e objeto. Ademais, o método desvela o sair de si do pensamento em sua aparição fenomênica na forma da consciência. Ao exteriorizar-se no mundo, o pensamento vivencia a experiência de ser um existente, um ser-aí. Por meio das figuras, a consciência experimenta as contradições da própria realidade. Assim, o puro pensamento caminha progredindo até a última categoria que concilia toda oposição encontrada, seja no seu momento lógico, seja no seu momento fenomênico. Tal processo, eleva a Lógica Hegeliana à uma *ciência* que é conceito sabido.

## 2. HEGEL: UM MÉTODO PARA A EXPOSIÇÃO DA VERDADE

No prefácio da *Fenomenologia do espírito* (2014) Hegel ironicamente disserta acerca do quanto considera inadequado escrever prefácios a fim de demonstrar os

resultados e asseverações de um conteúdo filosófico. Ele escreve: “Numa obra filosófica, em razão de sua natureza, parece não só supérfluo, mas até inadequado e contraproducente, um prefácio.” (FE, § 1). Para Hegel, uma obra filosófica não deve ocupar suas linhas com esclarecimentos do que há de vir, porquanto “[...] esse esclarecimento preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra [...]. Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica” (FE, § 1).

Na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1995), no que diz respeito à ciência em geral, Hegel (ECF, § 19, adendo) indaga: “Qual é o objetivo da nossa ciência?”. E prossegue: “A resposta mais simples, e mais fácil de entender, para essa pergunta, é que a verdade é esse objeto.” (ECF, § 16, adendo 1). Conhecer a verdade, assevera ele, é a pretensão de toda ciência, de sorte que “verdade é uma excelsa palavra, e a Coisa ainda mais excelsa. Se o espírito e a alma do homem são ainda sadios, seu coração deve logo bater mais forte” (ECF, § 16, adendo 1). Tal afirmação demonstra a incansável busca pela verdade; todavia, essa busca não se mostrou tão simples, pois “logo se apresenta o porém: se é que podemos conhecer a verdade” (ECF, § 16, grifo do autor, adendo 1). Surgem daí duas grandes questões: o que é a verdade filosófica? Como podemos, de fato, conhecê-la? Hegel responde à primeira pergunta afirmando que “Deus é a verdade” (ECF, § 16, adendo 2), que a verdade é a “concordância de um conteúdo consigo mesmo” (ECF, § 24, adendo 2) e completa: “Somente Deus é a concordância do conceito e da realidade.” (ECF, § 24, adendo 2). Sobre a segunda pergunta, ele comenta:

Parece que existe uma inadequação entre nós, homens limitados, e a verdade essente em si; e surge a questão sobre a ponte entre finito e infinito. Deus é a verdade; como devemos conhecê-lo? As virtudes da humildade e da modéstia parecem estar em contradição em tal projeto – mas então se questiona também se a verdade pode ser conhecida, para encontrar uma justificação de que se continue a viver na vulgaridade de seus fins finitos. Tal humildade não é grande coisa nesse ponto. Uma linguagem como esta: “Como eu, pobre verme da terra, seria capaz de conhecer a verdade?” está ultrapassada. Em seu lugar veio a presunção e a fantasia e se imaginou estar imediatamente na verdade – persuade-se à juventude que ela, como é, já possui o verdadeiro (na religião e na ética). Em especial, também se disse a esse respeito que em seu conjunto os adultos, lignificados e ossificados, estão submersos na inverdade. A aurora brilha para os jovens, enquanto o mundo dos mais velhos estaria no pântano e no lodaçal do dia. As ciências particulares, nesse caso, são caracterizadas

como algo que deve ser adquirido, certamente, mas como simples meios para fins vitais exteriores. Aqui não é a modéstia que impede o conhecimento ou estudo da verdade, mas a convicção de que já se possui a verdade em si e para si (ECF, §16, adendo 1).

Para Hegel, há um grande equívoco no que concerne à busca pela verdade filosófica. De um lado temos os “humildes”, aqueles que acreditam não saber o que é a verdade ou qual o meio para alcançá-la. De outro, os pretensiosos, que não somente julgam saber o que é a verdade, como também acreditam que a possuem. E, uma vez que se acredita saber o que a verdade é, estruturam estratégias para apreendê-la. Contudo, para Hegel, tanto a impossibilidade quanto a certeza acerca da verdade apenas demonstram haver uma grande incompreensão em torno dela. Logo, seria um erro acreditar que a verdade do conteúdo filosófico não pode ser apreendida. Assim como acreditar que a verdade é um algo que pode ser capturado e apresentado como um objeto separado da própria capacidade de conhecer.

Ademais, segundo Hegel, a filosofia tem demonstrado seus frutos finais por meio de afirmações, de modo que seu resultado último é anunciado como o momento essencial do conteúdo filosófico. Ora, esta relação entre resultado último e esclarecimentos preliminares expressa a astuciosa impressão de que só o conteúdo último é *a Coisa mesma*, o essencial, e que o conteúdo captado é o verdadeiro. Assim, temos “a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada; frente a qual o desenvolvimento [da exposição] seria, propriamente falando, o inessencial” (FE, § 1, grifo do autor).

Para Hegel, a questão problemática dos prefácios é que estes se revestem da aparência de que a verdade ou *a Coisa mesma* foi capturada. E que há uma necessidade explicativa concernente a essa captura. Ou seja, necessita-se de uma metodologia que explique, preliminar e detalhadamente, como a verdade ousou-se deixar capturar. Destarte, “a exigência de tais explicações, como também o seu atendimento, dão talvez a aparência\* de estar lidando com o essencial” (FE, § 3, grifo do autor). Por conseguinte, as explicações que pretendem produzir afirmações do verdadeiro numa produção filosófica acabam por não tocar a verdade de fato e passam longe do conteúdo da Coisa mesma. Além disso, a filosofia, desde à crítica kantiana, julgou-se incapaz de apreender uma verdade ontológica que se firmasse como fundamento de toda filosofia. Logo, diante de tais objeções, para que relatar tais procedimentos, se a filosofia estava

diante de suas próprias limitações no que concerne à sua incapacidade de apreender a verdade?

Essa preocupação com o fim ou os resultados, como também com as diversidades e apreciações dos mesmos, é, pois, uma tarefa mais fácil do que talvez pareça. Com efeito, tal modo de agir, em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo, prende-se sempre a algo distinto; prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. Nada mais fácil que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos (FE, § 3).

Compreender o conteúdo mesmo se mostrou uma tarefa inatingível. Para Hegel, os longos prefácios serviam apenas para demonstrar a superficialidade e incapacidade dos métodos e procedimentos utilizados para compreensão da verdade. Por isso, tais explicações apenas passavam ao redor da Coisa mesma; entretanto, não conseguiam tocá-la ou penetrá-la. De acordo com Iber (2017, p. 78) “em razão disso Hegel repete reiteradamente que nos prefácios e introduções seria de fato possível asseverar e afirmar muitas coisas, mas que isso não seria a verdade”. O cerne da problemática aparece no fato de que método e conteúdo estavam separados, mantendo assim, uma distinção entre capacidade de conhecer e aquilo que é conhecido. De um lado, o objeto a ser capturado – a verdade –, do outro, o instrumento utilizado para apreender o objeto – o método. Entre esses, um grande abismo. Nesse ponto, Hegel suscita uma questão central acerca da utilização do método enquanto instrumento que possibilita a apreensão da verdade: a adequação do método e sua capacidade de conhecer.

Hegel entretém a hipótese: “A filosofia antes de abordar a Coisa [...] necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado.” (FE, § 73). Ele assevera que, para essa perspectiva, o conhecimento não é a verdade em si, mas ou um meio para alcançá-la ou um instrumento. Por conseguinte, sendo o conhecimento um instrumento e não a Coisa mesma, este é apenas um método pelo qual se busca a obtenção da verdade. Se o conhecer é apenas um instrumento e se existem várias formas de conhecimento, logo, devemos admitir que existem vários métodos. Isso posto, podemos suscitar a seguinte pergunta: qual método seria o mais adequado? “pois há, possivelmente, diversos tipos de conhecimento. Alguns poderiam ser mais idôneos que outros para obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa

escolha entre eles” (FE, § 73). Por sua vez, a aplicação do instrumento, por não trazer a Coisa mesma, acaba produzindo alterações ou deformidades e “há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade” (FE, § 73). É certo que se o instrumento é defeituoso, o resultado também será. Portanto, o conhecimento se reveste meramente de uma aparência de verdade, mas, segundo Hegel, está longe de ser e de contemplar a Coisa mesma.

Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração. Ou então o conhecimento não é instrumento de nossa atividade, mas de certa maneira um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso também não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele (FE, § 73).

Se o próprio conhecer é um instrumento deformado que se mostra problemático, por onde então a filosofia deve começar? Sobre Hegel e o começo da filosofia, Burbidge comenta: “A primeira pergunta que ele deve considerar é por onde começar; pois os pressupostos contidos no ponto de partida influenciarão e determinarão o restante do desenvolvimento.” (BURBIDGE, 2006, p. 38, tradução nossa)<sup>335</sup>. É com essa questão que adentramos o seio do método hegeliano. Pois, uma vez que o conhecimento se revela como um instrumento defeituoso, que provoca alterações na apreensão verdade, todas as explicações preliminares serão apenas aparência. Por conseguinte, induzirão a um falso entendimento da Coisa mesma.

Vejamos então, qual a solução proposta por Hegel para o aparente problema. Segundo ele, a verdade não é um algo que se possa trancafiar numa gaiola através de um método, mas sim que a verdade é o próprio método. Diante do problema da dicotomia entre conhecer e conhecido, Hegel busca fundamentar um método que não se imponha somente enquanto procedimento que produz longas explicações, contudo sem apreender a verdade. O método não deve ser um meio para capturar a verdade, e sim a própria verdade que se expõe.

Para Hegel, o método não é, portanto, uma prescrição a *priori*, mas, de acordo com o significado da palavra “método” (grego: métodos = meta – hodos o caminho para algo), o caminho ou o andamento da

---

<sup>335</sup> “The first question he has to consider is where to begin; for presuppositions contained in the starting point will influence and determine the rest of the development” (BURBIDGE, 2006, p. 38).

investigação de uma Coisa, portanto, a reconstrução da própria Coisa (IBER, 2017, p. 77-78).

O que isso significa? Que, para Hegel, a verdade não é algo que está fora do método, não pode ser um conteúdo unicamente capturado, explicado e detalhado. A verdade é a própria explicação, é o próprio procedimento metodológico. O verdadeiro conhecimento contém em si todos os momentos que levam à apreensão da Coisa mesma, e não deve haver abismos entre eles, pois “o método é, dessa maneira, não uma forma exterior, mas a alma e o conceito do conteúdo, do qual só difere enquanto os momentos do *conceito* vêm também *neles mesmos*, em sua *determinidade*, a aparecer como a totalidade do conceito” (ECF, § 243, grifo do autor). O verdadeiro conhecimento não é o resultado final, que partiu de um certo ponto e foi demonstrado por meio de procedimentos, tampouco o “início”, que serviu como premissa, mas sim o seu desenvolver. Essa é a verdade da filosofia, que ela é desenvolvimento; “com efeito, a *Coisa* mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu *vir-a-ser*” (FE, § 1, grifo do autor). Hegel elabora uma concepção metodológica que, segundo ele, contempla todos os momentos do pensamento filosófico.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou *vir-a-ser-de-si-mesmo*. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: “*todos os animais*”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno” etc. não exprimem o que nelas se contém; – de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição (FE, § 20, grifo do autor).

O intuito de Hegel é fundamentar um sistema que contemple a totalidade, que não parta de nenhuma pressuposição, que não apresente nenhuma dicotomia e que eleve a filosofia ao estatuto de saber verdadeiramente científico. Trata-se de um sistema filosófico que seja a própria exposição da filosofia sem que um outro a determine. Acerca disso, Hegel disserta: “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser

o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho.” (FE, § 5, grifo do autor) e prossegue: “Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito.” (FE, § 5).

Entretanto, se o verdadeiro é o todo, como então é possível pôr-se para fora “dele” com o intuito de contemplá-lo? Como o pensamento filosófico o apreenderia, de modo que não se ponha numa posição dicotômica? Eis a questão. Segundo Hegel, não se pode sair do todo para contemplá-lo. E mais: como fundamentar um método que seja a própria verdade? Não se fundamenta, pois o todo só pode ser fundamentado por ele mesmo. É tolice tentar capturá-lo, pois este ato já se mostra equivocado. Porquanto, se um outro algo o deseja apreender, tal ação consiste na negação da própria ideia de totalidade. Logo, para ele, a verdade é que deve manifestar-se, de modo que torne possível sua apreensão. O grande erro dos sistemas anteriores consistia em tentar capturar a verdade determinando o que era verdadeiro através de métodos e procedimentos e, a partir disso, desenvolver toda uma estrutura sistemática de uma verdade estabelecida que fora pressuposta sob a ótica de um instrumento defeituoso:

Sem dúvida, parece possível remediar esse inconveniente pelo conhecimento do modo-de-atuação do *instrumento*, o que permitiria descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos; obtendo assim o verdadeiro em sua pureza. Só que essa correção nos levaria, de fato, aonde antes estávamos. Ao retirar novamente, de uma coisa elaborada, o que o instrumento operou nela, então essa coisa – no caso o absoluto – fica para nós exatamente como era antes desse esforço; que, portanto, foi inútil. Se através do instrumento o absoluto tivesse apenas de chegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si. Pois nesse caso o conhecimento seria um artifício, porque, com seu atarefar-se complexo, daria a impressão de produzir algo totalmente diverso do que só a relação imediata – relação que por isso não exige esforço. Por outra: se o exame do conhecer – aqui representado como um *meio* – faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio (FD, § 73, grifo do autor).

Diante disso, “Hegel abandonou as convenções tradicionais de argumentação, nas quais partimos de premissas aceitas e passamos a conclusões justificadas”

(BURBIDGE, 2006, p. 12, tradução nossa). Ora, para Hegel, a verdade não pode ser alcançada, mas apresentada. Ela não deve ser uma pressuposição já determinada, pois determinar algo é excluir um outro, e excluir um outro é não contemplar a totalidade. Dito isso, segue-se que nada deve ser pressuposto, o começo não pode ser determinado, nem mediado por nada. Assim sendo, sobre o começo da filosofia:

Assim, o início tem de ser início *absoluto* ou, o que aqui significa o mesmo, início abstrato; assim, ele *não* pode *pressupor nada*, ele não tem de ser mediado por meio de nada, nem ter um fundamento; ele deve antes ser ele mesmo o *fundamento da ciência inteira* (HEGEL, 2016, p. 72, grifo do autor).

Início absoluto e fundamento da ciência inteira? Ora, o que Hegel quer dizer com isso? Como estabelecer um método que seja o fundamento da ciência inteira e que através deste toda a totalidade seja exposta em seu desenvolvimento, a fim de, assim, desvelar uma plena exposição do conhecimento verdadeiro? Pois bem, averiguemos o que isto quer dizer!

Método e conhecimento são os mesmos. Método, na perspectiva hegeliana, não deve ser um mero instrumento ou um meio pelo qual se possa chegar à verdade. Do mesmo modo, o conhecimento não é resultado de algo alcançado pelo método, mas ambos são processos de desenvolvimento em que o absoluto se expõe, pois, “o verdadeiro é o todo” (FE, § 20). Todavia, se admitirmos que a verdade é o todo, e que método e conteúdo não são separáveis, ainda assim tal afirmação não é suficiente para explicar o que significa “fundamento da ciência inteira”. Na Introdução da *Enciclopédia das ciências filosóficas* Hegel disserta acerca do pensamento e da reflexão. O pensamento é posto como elemento abstrato ou conteúdo espiritual humano, como elemento do puro pensar que não foi mediado por nenhum objeto fora dele, ao passo que a reflexão aparece como uma atividade que foi mediada por um objeto e, assim, procura a verdade fora de si, como verdade separada do pensamento. Na introdução mencionada, Hegel tece uma crítica à filosofia empirista e ao método kantiano, observando que a filosofia se ocupou em buscar a verdade através da reflexão, ou seja, do pensar mediado por um outro. A forma produzida pelo pensar reflexivo torna-se dependente da sensibilidade do objeto. Por conseguinte, ao colocar a reflexão como condição para se conhecer a verdade, a filosofia pôs seu fundamento em princípios empíricos da experiência, acreditando alcançar o conhecimento fora do pensamento.

Enquanto o *refletir* em geral contém o próprio princípio (também no sentido de começo) da filosofia, e depois que ele floresceu de novo em sua *autonomia* [*Selbständigkeit*] nos tempos modernos (depois do tempo da reforma luterana) assim – enquanto igualmente desde o começo ele não se comportou simplesmente de modo abstrato, como nos começos do filosofar grego, mas ao mesmo tempo se lançou sobre a matéria, que parecia incomensurável, do mundo dos fenômenos –, o nome de *filosofia* foi dado a todo o saber que se ocupou do conhecimento da medida fixa e do *universal*, no mar das singularidades empíricas, e do *necessário*, das leis, na desordem aparente da multidão infinita do contingente; e com isso, ao mesmo tempo, tomou seu *conteúdo* do *próprio* intuir e perceber do exterior e do interior, da natureza *presente* como do espírito [também] *presente*, e do coração do homem (ECF, § 7, grifo do autor).

Hegel argumenta que a filosofia estava fundamentada num conhecimento empírico, e que nela “se requer uma *reflexão* para experimentar o que há de *verdadeiro* nos objetos e acontecimentos” (ECF, § 5, grifo do autor). Neste sentido, para ele, “toda a filosofia em seus começos, todas as ciências e mesmo o agir cotidiano da consciência vivem nessa crença” (ECF, § 26) isto é, na crença de que a verdade só pode ser encontrada fora do puro pensar. Em tal filosofia há o pressuposto da separação entre sujeito e objeto. O conhecimento apreendido pelo pensamento é um conhecimento mediado por um outro, que se impõem como algo diferente dele. Diante dessa perspectiva filosófica, Hegel pretende consolidar uma metodologia que, segundo ele, “estabelece uma nova elaboração da filosofia conforme um método – que, como espero, ainda seja reconhecido como o único verdadeiro [e] idêntico ao conteúdo” (HEGEL, 1995, p. 13, grifo do autor)<sup>336</sup>. Na *Ciência da lógica* (2016) ele afirma: “A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. *Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma*” (HEGEL, 2016, p. 52, grifo do autor). Dessa forma, para Hegel, seu método seria o verdadeiro começo da ciência:

De modo geral, é no conhecimento científico da verdade que trabalhei e trabalho em meus esforços filosóficos. É o caminho mais difícil, mas o único que pode ter interesse e valor para o espírito, uma vez que ele enveredou pelo caminho do pensamento, e nesse caminho não caiu no [que é] vão, mas conservou para si a vontade e o brio da verdade; logo descobre que só o método é capaz de domar o pensamento, de conduzi-lo à Coisa, e mantê-lo aí. Um tal [método, no seu] prosseguir, mostra não ser outra coisa que a restauração daquele conteúdo

<sup>336</sup> Ver prefácio da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: em compêndio (1830). Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. vol.1. p. 13-15

absoluto; o pensamento esforçava-se inicialmente por ir além dele, e [ali] se situava, mas [é] uma restauração no elemento mais peculiar, [no elemento] mais livre do espírito (HEGEL, 1995, p. 17).<sup>337</sup>

Notemos que o ponto crucial para o desenvolvimento do método hegeliano consiste no fim da oposição sujeito/objeto, por isto é pensamento puro. Quanto a isso, Hegel escreve: “A pura ciência pressupõe com isso, a libertação da oposição da consciência. *Ela contém o pensamento, na medida em que ele é igualmente a Coisa em si mesma, ou seja, a Coisa em si mesma, na medida em que ela é igualmente o pensamento puro*” (HEGEL, 2016, p. 52, grifo do autor).

O método proposto deve ser o fundamento de todo o saber, na medida em que deve ser o próprio saber. Ora, para ser o fundamento de todo o saber, o método não pode ser dualista, não deve procurar a verdade fora de si, muito menos ter um pressuposto determinado. Hegel comenta acerca dos dois métodos utilizados na filosofia: método sintético e o método analítico. Hegel afirma que: “Costuma-se falar de método *analítico* e de método *sintético* como se fosse simplesmente Coisa de nosso bel-prazer seguir um ou outro” (ECF, § 227, grifo do autor) enquanto, na verdade, a escolha do método tem de estar em conformidade com o objeto a ser conhecido<sup>338</sup>. Para ele, nenhum dos dois métodos seria adequado, pois “aparece como de todo arbitrário qual deles se queira aplicar” (ECF, § 231). A crítica apresentada por ele consiste em que ambos os métodos encontram suas pressuposições fora do pensamento:

A arbitrariedade da escolha repousa em que tanto um método como o outro partem de algo *pressuposto exteriormente*. Segundo a natureza do conceito, o analisar é o primeiro, enquanto tem de elevar previamente a matéria empírico-concreta dada, [até] à forma de abstrações universais, que só depois podem ser propostas como definições do método sintético (ECF, § 231, grifo do autor).

Por conseguinte, é diante do caráter arbitrário dos métodos analítico e sintético que, na perspectiva de Hegel, deve haver um *método absoluto*. Este deve conter os momentos de desenvolvimento da verdade. Assim, o método hegeliano apresenta uma estrutura em que cada grau ou estágio expresso é a exposição do desdobramento da ideia lógica. De acordo com Hegel “cada um dos graus até aqui considerados é uma imagem do absoluto; mas, de início, só de maneira limitada, e assim propele para o

<sup>337</sup> Ver prefácio da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: em compêndio (1830). Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. vol.1. p. 16-31.

<sup>338</sup> Ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: em compêndio (1830). Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. vol.1, 1995, p. 359, § 227.

todo, cujo desdobramento é o que designamos como método” (ECF, § 236). O método absoluto de Hegel é a supressão dos métodos analítico e sintético, pois põe fim à distinção entre método e conteúdo, e passa a se expor como processo de desenvolvimento da Ideia absoluta. Podemos asseverar que o método hegeliano abandona a concepção de um pressuposto do qual se desenvolve o conteúdo do conhecimento, e passa à noção de desenvolvimento da ideia lógica. Portanto, método é o desdobrar da conformidade sujeito/objeto na forma do pensamento puro.

O método hegeliano expõe as contradições existentes em cada determinação do pensamento e como o pensamento se desdobra a fim de solucionar suas contradições. O pensamento, por meio da *Aufhebung*, unifica as diferenças de cada categoria, de modo que sejam supassumidas as oposições existentes. Todavia, a cada contradição apaziguada pelo pensamento, uma nova contradição aparece, e mais uma vez o pensamento tem a necessidade de solucioná-la. Nesse processo, o pensamento progride em categorias cada vez mais sofisticadas. As determinações do pensamento avançam da mais pura abstração ao seu momento lógico mais concreto. Forster (2014) nos oferece uma explicação detalhada do método:

Se considerarmos conjuntamente essas explicações gerais do método, surge o seguinte como sua pretendida estrutura geral. Começando a partir de uma categoria A, Hegel procura mostrar que, na análise conceitual, a categoria A mostra conter uma categoria *contrária*, B, e, de modo converso, que a categoria B mostra conter uma categoria A, e que, então, isso mostra que ambas as categorias são autocontraditórias. Ele procura mostrar, então, que esse resultado negativo tem um efeito positivo, uma nova categoria, C (referida, às vezes, como “o negativo do negativo”, ou a “negação determinada”). Essa nova categoria unifica – conforme diz Hegel – as categorias A e B precedentes. Ou seja, quando analisada, descobre que a nova categoria contém ambas as outras. Porém, a nova categoria as unifica de tal maneira que elas não somente são preservadas, mas também abolidas (elas são *aufgehoben*, para usar o termo técnico de Hegel para esse paradoxal processo). Ou seja, elas são preservadas ou contidas na nova categoria somente com seus sentidos originais modificados (FORSTER, 2014, p. 158-159, grifo do autor).

Destarte, o método dialético expresso por Hegel é desenvolvido a partir da elaboração de um processo que se impõe como um saber científico, portanto sistemático, e não determinado por nenhum pressuposto, logo, fundamento da ciência inteira. O método deve abarcar todos os momentos da ideia lógica, de maneira que a distinção entre método e conteúdo seja supassumida e, por isto, que seja absoluto.

### 3. UMA CIÊNCIA PARA A LÓGICA: UMA LÓGICA PARA A CIÊNCIA

Mas o que, de fato, é uma ciência da lógica para Hegel? Até aqui, foi explicitamos que Hegel buscou elaborar um método em que o pensamento esteja em conformidade com o conteúdo do conhecimento. Assim, podemos asseverar que sua Lógica é o método que expõe as determinações do pensamento, revelando a verdade do conteúdo filosófico. E a verdade deste conteúdo é que o pensamento é desenvolvimento. Portanto, o método consiste numa Lógica em que o pensamento puro se auto desdobra em categorias mais sofisticadas. Esse movimento é realizado unicamente pelo próprio pensamento, o qual não é pressuposto ou mediado por nenhum objeto fora dele, desvelando que o pensamento é conteúdo para si mesmo. Sobre sua Lógica, Hegel afirma que “é a ciência da *ideia pura*, ou seja, da *idéia* no elemento abstrato de *pensar*” (ECF, § 19, grifo do autor).

Entretanto, como pode o pensamento ser seu próprio conteúdo? Hegel escreve: “A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro” (2016, p. 52). Como puro pensar, a Lógica é puro saber, ela se põe como saber imediato e, ao negar seu saber imediato, entra em mediação consigo mesma, de modo que não carece de um objeto determinado fora de si, porquanto, segundo Hegel (2011, p. 41): “Nela, a oposição da consciência entre, de um lado, um ente por si mesmo subjetivo e, de outro lado, um segundo ente desse tipo, um objetivo, é sabida como superada”. Dessa forma, podemos afirmar que a ciência da lógica é uma ciência do próprio pensamento. É o pensamento pensando a si mesmo, sem nenhum objeto que o mediatize ou o preceda, uma vez que “na lógica tratamos do pensamento puro ou pura determinações – de – pensamento” (ECF, § 24, adendo 2) ou seja, do pensamento como este é em si mesmo, sem que sua determinação advenha de um dado apreendido exteriormente.

*Ok*, mas o que Hegel quer dizer com *pensamento puro*? Segundo Hegel (1995) para a filosofia alcançar o estatuto de ciência verdadeiramente crítica, ela não deve iniciar de nenhum pressuposto determinado. Por isso, o começo da filosofia deve ser absoluto. Todavia, o que significa tal afirmação? Como podemos, de acordo com Hegel, chegar à conclusão de que não há nada além do absoluto do qual todas as coisas são

engendradas? Para que essas questões sejam esclarecidas, é mister que tenhamos em mente o funcionamento da dialética ser-nada-devir.

Na *Enciclopédia*, Hegel afirma que: “*O ser puro* constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado” (ECF, § 86, grifo do autor). Por meio de sua resposta, podemos concluir que o ser é puro pensamento, fora dele não há nenhum outro objeto que lhe faça mediação e, não há nele determinação alguma. Logo, temos como principais atribuições do ser: puro, indeterminado e nada há além dele mesmo. Ora, mas o que isso significa? Que a primeira categoria da Lógica nos aparece como vazia, pobre e abstrata, ela é destituída de qualquer conteúdo exterior e de qualquer determinação.

O ser se mostrou como carente de determinação, pois todas as atribuições que lhe foram conferidas não passam de atribuições negativas. Assim, o primeiro momento do ser expõe que este é indeterminado. Por conseguinte, em sua indeterminação, o ser contém a totalidade absoluta. A primeira categoria não é somente ser, segundo a interpretação de Cirne-Lima (1997)<sup>339</sup> tal categoria pode ser expressa na proposição de que tudo é ser. Portanto, a partir de agora analisaremos o ser por meio de tal proposição. Quando afirmamos que tudo é ser, encontramos um problema: o que de fato é o ser? A proposição de que tudo é ser abarca uma amplitude de possibilidades que não nos dá uma definição precisa do que é o ser. Esse “tudo” não nos permite chegar à determinação alguma além da indeterminação. Sendo assim, tudo é ser é uma proposição indeterminada, portanto nada há que se intuir do ser. “Ora, esse puro ser é *pura abstração*, e, portanto, o *absolutamente-negativo* que, tomado de modo igualmente imediato, é o nada” (ECF, § 87, grifo do autor).

O ser passou ao nada, sua indeterminação imediata o levou ao entendimento de que é apenas uma abstração pobre e vazia, um puro nada. Logo, passamos à segunda categoria: o nada, o qual também pode ser expresso pela proposição que afirma que tudo é nada, “daí se segue a segunda definição do absoluto: a saber, que ele é o *nada*” (ECF, § 87, grifo do autor). Entretanto, o nada é, do mesmo modo, pura abstração e

---

<sup>339</sup> Sobre isto, Cirne-Lima (1997) nos oferece uma interpretação particularmente esclarecedora quando comenta que: “Hegel, na Lógica da Enciclopédia, nos dá uma pista. Ser, Nada, Devir, etc., ou seja, as categorias da Lógica, são sempre predicados. Mas predicados de quem? De quem se está falando? Hegel responde: Se alguém tiver dificuldade em pensar sem que o sujeito e o predicado da predicação estejam expressos, pense como sujeito das predicações O Absoluto” (CIRNE-LIMA, 1997, p. 105).

indeterminação. Pois, o que é o nada? Ademais, o nada não pode ser intuído sem que seja por um ser. Logo, o próprio ato de pensar o nada nos leva ao ser, desse modo o nada passa ao ser. Diante disso, tanto o ser quanto o nada se mostram carentes de determinação, pois não há neles determinação alguma, além da negação de si mesmos. A diferença inicial do puro ser frente ao nada é apenas diferença imediata. Ser e nada se mostram igualmente carentes de determinação, pois são categorias vazias e abstratas. Não obstante, tal igualdade é o que permite a passagem do ser ao nada e do nada ao ser.

O movimento de passagem de uma categoria à outra é o que suprassume as diferenças postas na imediatidade. Ser e nada se mostram como idênticos, como categorias indeterminadas e conforme Hegel “a verdade do ser, assim como o nada, é, portanto, a unidade dos dois: essa *unidade* é o *vir-a-ser*” (ECF, § 88, grifo do autor). Ao ter suas diferenças iniciais suprassumidas, o ser e o nada engendram o devir que emerge como categoria conciliadora das oposições imediatas. O *vir-a-ser*<sup>340</sup> é uma nova categoria que, saindo da pura abstração do ser e do nada, revela-se como unidade dos dois momentos. Uma unidade que tem suas diferenças suprassumidas na certeza de que são iguais em sua indeterminação:

A explicitação dessa unidade entre o ser e o nada, uma unidade já implicitamente contida na contradição de que nada é, constitui o surgimento da categoria de devir (*Werden*), a síntese imanente de ser e nada. A tematização não da contradição, mas da unidade, de que ser e nada não ficam um sem o outro, forma a novidade desta categoria mais elevada e mais rica. Ao contrário das duas categorias anteriores, Hegel apresenta o devir em três parágrafos: a unidade de ser e nada, os momentos do devir e a superação realizada pelo devir. A frase de abertura do primeiro desses parágrafos, “O *puro ser* e o *puro nada* são, portanto, o mesmo”, tenta indicar, com seu verbo peculiar, a unidade na qual o ser e o nada assumem um caráter mais determinado (SCHLITT, 2019, p. 12, grifo do autor).<sup>341</sup>

O devir aparece como categoria mais desenvolvida do que as duas anteriores. A conciliação das diferenças imediatas engendra o devir como primeiro conceito do pensamento e, “a verdade de ser e nada é esse movimento de desaparecimento imediato

---

<sup>340</sup> No contexto da *Enciclopédia* Hegel utiliza o *vir-a-ser* para representar o devir, ou seja, para expressar o *estar-sendo* de cada categoria.

<sup>341</sup> Cf. SCHLITT, Dale M. *A lógica hegeliana do puro pensamento (uma reflexão crítica)*. Trad. Arthur Eduardo Grupillo Chagas. Manuscrito, Aracajú, 2019.

de um no outro; isto é devir, no qual ambos permanecem diferentes, mas com base em uma diferença imediatamente resolvida” (SCHLITT, 2019, p. 13)<sup>342</sup>

Diante disso, o puro pensamento pode ser compreendido como puro ser, e semelhantemente, como puro nada e ambos compreendidos como devir dialético. Conforme Cirne-Lima explica: “Tudo é devir, ou seja, tudo está em processo de autodeterminação. Essa é a primeira tríade dialética da Lógica do Ser. Após mostrar a falsidade da tese – tudo é ser –, bem como da antítese – tudo é nada –, temos a conclusão verdadeira: tudo é devir” (CIRNE-LIMA, 2012, p. 23-24). Assim, podemos afirmar que pensamento, cerne do método hegeliano, é um absoluto processo de autodeterminação. O ser segue suprassumindo-se e desdobrando-se num processo contínuo de satisfação em si mesmo, para ao fim saber que sua verdade é a totalidade dos seus momentos que se revela no fluir do devir.

O pensamento puro, enquanto mediação consigo, tem nesta mediação a negação de sua imediatidade, ou seja, de ser puro pensamento. Percebe, assim, que sua primeira verdade enquanto puro pensamento é uma inverdade, e entra em contradição consigo mesmo. Não obstante, o fato de a contradição emergir no pensamento condiz com a verdade de que só o pensamento pode apaziguar tal contradição. Dessa maneira, o pensamento se desdobra dialeticamente dentro de si, de modo que a cada contradição surgida em seu interior, o próprio pensamento é responsável pela suprassunção de tal contradição e, por meio desta suprassunção, uma nova categoria emerge. Essa categoria contém a mediação e a imediatidade suprassumidas em suas determinações ulteriores, por isto é mais avançada que as categorias anteriores.

As categorias ou determinações do pensamento apresentadas na *Ciência da lógica* seguem um caminho de progresso, no qual a suprassunção das contradições inerentes ao pensamento gera uma nova categoria, e assim sucessivamente. A Lógica é como uma escada circular e as categorias, como degraus. Cada degrau apresenta uma relação dialética que, após ter suprassumido suas contradições, alcança um novo degrau, e assim se segue até a concretude de todos os momentos suprassumidos na forma da Ideia absoluta.

Forster (2014)<sup>343</sup> nos ajuda a compreender uma série de aspectos que envolvem o vínculo, pretendido por Hegel, entre sua Lógica e a concepção de um saber científico.

---

<sup>342</sup> Cf. SCHLITT, Dale M. *A lógica hegeliana do puro pensamento (uma reflexão crítica)*. Trad. Arthur Eduardo Grupillo Chagas. Manuscrito, Aracajú, 2019.

Segundo Hegel, seu método é o fundamento de todo o saber científico, bem como um saber que sabe de si – *ciência de si*. Isso se explica pelo fato de sua concretude ocorrer através do desdobramento dos momentos lógicos, que desencadeiam uma sequência hierárquica e que culminará no que Hegel chama de Ideia absoluta<sup>344</sup>. Portanto, podemos dizer que a Lógica hegeliana consiste em uma lógica para a ciência, na medida em que é posta como um todo sistemático que analisa, sintetiza e integra todos os momentos do conhecimento na Ideia absoluta. Forster comenta que para Hegel o método dialético expõe uma sistematicidade completa e por isso satisfaz o padrão de cientificidade, “pois, que sua filosofia constitui um *sistema* genuíno fica estabelecido pelo fato de que o método dialético mostra que suas partes formam uma série conectada” (FOSTER, 2014, p. 166, grifo do autor). Não obstante, uma vez que o sistema é fechado em si, este demonstra que seu movimento parte de determinações internas, e que essa circularidade revela que a filosofia hegeliana pode ser considerada um sistema completo<sup>345</sup>. E, por fim, o fato do seu sistema culminar numa categoria onibranquente o colocaria num padrão verdadeiramente científico, pois “o método dialético também é essencial de várias maneiras para Hegel satisfazer o padrão científico (3) – dar uma explicação que, demonstravelmente, abrange tudo” (FOSTER, 2014, p. 166).

Destarte, é igualmente certo dizermos que o método também é uma ciência para a lógica, quando segue um padrão sistêmico de uma dialética que se desenvolve no interior do próprio pensamento. O método é uma ciência para lógica na medida em que expressa o desdobramento lógico de todas as categorias do pensamento, incluindo as regras lógicas formais<sup>346</sup>, de modo que o seu desenvolvimento resultará em uma categoria que é absoluta mediação consigo mesma. Notemos que, enquanto saber científico, seu fundamento é o todo sintetizado na forma de uma categoria

---

<sup>343</sup> Cf. FOSTER, Michael. O método dialético de Hegel. In: BEISER, Frederick. C. (org). *Hegel*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

<sup>344</sup> Cf. FOSTER, 2014, p. 157.

<sup>345</sup> Cf. FORSTER, 2014, p. 166.

<sup>346</sup> De acordo com Iber: “Da caracterização anterior do tema específico da Lógica resulta também uma primeira distinção entre a lógica formal e a lógica dialética. A lógica dialética não se distingue da lógica formal pelo fato de que ela, por exemplo, não examina as formas do pensar; ela se distingue pelo fato de que ela afirma que essas formas do pensar, que, para a lógica formal, são algo distinto do conteúdo ao qual elas são aplicadas, são o verdadeiro conteúdo. Disso resulta que a lógica dialética não cataloga essas formas do pensar apenas empiricamente, mas ela quer desenvolvê-las na sua conexão. A lógica formal comete, para Hegel, uma traição ao logos, à “razão do que é”” (2017, p. 88).

oniabrangente. Da mesma forma, enquanto *ciência de si*, seu fundamento é o desdobramento que resultará, ulteriormente, no saber de si através da categoria do saber absoluto.

#### 4. MÉTODO LÓGICO: *CIÊNCIA DE SI*

O método lógico, embora tenha todo um detalhamento conceitual nas obras relacionadas à lógica, permeia toda filosofia de Hegel, pois sua obra trata de uma síntese sistemática do todo. A concretude do método é atingida após desdobramentos que tem seu momento original na dialética ser-nada-devir.

Como última determinação do pensamento, temos o momento do conceito, esse surge do desdobramento lógico do próprio pensar. Assim, o conceito emerge como categoria concreta e, sobre o conceito, Hegel escreve: “O conceito é o princípio de toda a vida, e assim, ao mesmo tempo, o [que é] pura e simplesmente concreto. Que assim é, foi o que surgiu como resultado de todo o movimento lógico até agora” (ECF, § 160, adendo). O conceito é desenvolvimento, e é apresentado como um momento inicial daquilo que ainda não é sua forma desenvolvida, mas que contém em si a idealidade. Sobre o conceito, Hegel (1995) afirma: “É o [que é] livre, enquanto *potência substancial essente para si*, e é *totalidade*, enquanto cada um dos momentos é o todo que *ele* [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável.” (ECF, § 160, grifo do autor). O conceito se mostra como seu próprio conteúdo, que concebe e explica o mundo a partir de si mesmo. Nele, o objeto não é um dado separado. E o mundo não pode ser explicado como se fosse algo exterior. O conceito emerge como essência que apreende a realidade em sua unidade concreta, como determinação fundamental da elaboração da razão acerca do saber estrutural do real. Por fim, do conceito temos a Ideia, que para Hegel “é resultado desse processo; [...] A ideia é antes seu resultado e, como tal, é tanto o imediato como o mediatizado” (ECF, § 213, adendo).

O processo de desenvolvimento lógico revelou como verdade a Ideia, ou como Hegel também denomina: a razão. O pensamento, que se mostrou autocontraditório em suas primeiras determinações de ser e de nada, suprassume tais contradições e, neste momento, aparece como pensamento que sabe de si, como conceito. A Ideia é esse saber que o pensamento tem de si mesmo, e não somente isto, a Ideia sabe que não há nada fora do pensamento, nada que não esteja em conformidade consigo, “a ideia é o verdadeiro *em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu

conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito [...]” (ECF, § 213, grifo do autor). A Ideia aparece como conceito que intui seu próprio conteúdo, do qual se desenvolvem suas determinações. Assim, cada estágio da Lógica se mostra como progressão dos momentos do desenvolvimento da Ideia.

Todavia, a Ideia precisa sair de si e pôr-se no mundo. Se o método é a exposição dos desdobramentos da Ideia, e a Ideia é o pensamento em sua forma conceitual, logo o método deve expor as determinações do próprio pensamento. Segundo Hegel, essa exposição se dá na forma da aparição fenomenológica da consciência<sup>347</sup>. Mas, essa aparição ainda não é a Ideia em sua verdade efetiva, por isso precisa lançar-se no mundo. Nesse momento do método dialético, Hegel informa-nos que realizará a exposição progressiva da Ideia. Todo movimento que se desenvolveu no pensamento puro, agora se desenvolverá na forma da aparição fenomênica da consciência. Na *Fenomenologia do espírito* (2014), Hegel realizará o itinerário da aparição da consciência e sua concretude histórica, pois é a Ideia (razão, consciência) que conduzirá a história dos indivíduos. A razão será a responsável pela tarefa de guiar progressivamente a história dos homens, os conduzindo ao saber absoluto. Através das figuras da consciência, a Ideia se despojará de toda aparência de verdade.

A consciência, ao deparar com o mundo concreto, entra numa relação de oposição com um outro que ela vê como um algo distinto dela. Nesse primeiro momento, por meio da certeza sensível, o outro aparece como a verdade mais pura que a consciência pode ter, a verdade de que há um algo além dela mesma. Contudo, a consciência percebe que esse outro é apenas uma coisa que não contém propriedades definidas, é apenas um *isto* ou *aquilo*. Dessa forma, toda certeza que a consciência tem é desmanchada. Cada saber contemplado pela consciência se mostra falso, de modo que, a cada figura emergida, a consciência deve suprasumir suas contradições e apreender para si as diferenças contempladas no outro.

Os três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, que constituem a sua primeira parte (a), desenvolvem, portanto, esse esquema dialético a partir da sua forma mais elementar ou da situação originária do sujeito que conhece alguma coisa e se experimenta na certeza de possuir a verdade do objeto conhecido ou, simplesmente, toma consciência do

---

<sup>347</sup> O que Hegel tratava como “pensamento” na *Ciência da lógica*, na *Fenomenologia* é denominado “consciência”.

seu saber. Tal situação é definida pela presença do sujeito no *aqui* e no *agora* do mundo exterior e o saber, nesse primeiro momento, não é mais do que a simples *indicação* do objeto nesse *aqui* e nesse *agora*. Esse primeiro saber é denominado por Hegel “certeza sensível”. É o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no *aqui* e no *agora* do espaço e do tempo no mundo. A dissolução da “certeza sensível”, ou o evanescer-se do “isto” pretensamente concreto da experiência imediata do mundo na “percepção” da “coisa” abstrata (cap. 2), ou seja, do objeto definido pela atribuição de muitas propriedades abstratamente universais, mostra que a ciência da experiência da consciência ou a dialética da *Fenomenologia* se inclina na direção que irá levar à plena explicitação da consciência ou da “verdade da certeza de si mesmo” como instituidora da verdade do mundo (VAZ, 2014, p. 15-16, grifo do autor).

Na certeza sensível, a consciência acredita estar diante de uma verdade, e que tal verdade é um outro que não ela. Mas tudo que de fato a consciência observa é um simples isto ou aquilo. Os objetos com os quais a consciência é confrontada se mostram pobres e vazios, pois a impossibilidade de uma definição imediata que ultrapasse o isto ou aquilo demonstra que cada saber que lhe aparece é apenas uma inverdade, “do que ela sabe, só exprime isto: ele *é*” (FE, § 91). Por isso, a consciência precisa percorrer um caminho de desenvolvimento, em que cada etapa surgida seja a suprassunção da diferença entre ela e o objeto confrontado. Somente assim a consciência pode alcançar o reino da verdade efetiva. Em cada figura suprassumida, a consciência avança, desenvolve-se e realiza-se, chegando ao ápice do seu conhecimento, isto é, ao saber absoluto, no qual todas as contradições postas foram suprassumidas, e a consciência toma para si todas as figuras que pensava estarem fora dela:

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto (FE, § 89).

Toda a contradição encontrada pela consciência, a partir da sua oposição ao objeto, é uma contradição da própria consciência. Portanto, somente ela pode apaziguar tal contradição. A consciência só tem ciência efetiva – consciência de si e do outro – após a experiência fenomênica, sendo, então, elevada à condição de autoconsciência. Sobre isso, Hegel escreve: “Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela,

e consciência do seu saber da verdade” (FE, § 85). Na figura do saber absoluto, chegamos a uma verdadeira consumação do saber, o conhecimento mais verdadeiro que o espírito pode ter: o conhecimento de si mesmo como verdade do mundo. Segundo Hegel “o espírito, certo de si mesmo em seu ser-aí, não tem por elemento do *ser-aí* outra coisa que esse saber de si [mesmo]” (FE, § 793, grifo do autor). O espírito absoluto sabe que é verdade para si mesmo, e que nada há no mundo que não seja ele mesmo. Todas as contradições encontradas, na forma de consciência fenomênica, foram suprasumidas:

O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o *saber conceituante*. A *verdade* não é só *em si* perfeitamente igual à *certeza*, mas tem também a figura da certeza de si mesmo: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na forma do saber de si mesmo[...]. O espírito, manifestando-se à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a *ciência* (FE, § 798, grifo do autor).

Em suma, na *Fenomenologia do espírito*, Hegel procura demonstrar que as contradições existentes na consciência a partir de sua relação com a certeza sensível apontam para a verdade de que o pensamento é contraditório. E uma vez que a realidade emana do próprio pensamento, toda realidade racional reside submersa numa relação de oposição imanente. Ademais, as figuras da consciência precisam suprasumir toda oposição que se põe diante de si expondo o itinerário da consciência que é impelida a questionar seu saber imediato e, assim, suprasumir qualquer oposição entre sujeito e objeto. A suprasunção exposta na *Fenomenologia do espírito* realizada pelas figuras da consciência é igualmente observada na *Ciência da lógica* – através das determinações do pensamento –. Na *Ciência da lógica* Hegel expõe o ponto de vista do pensamento. Na *Fenomenologia do espírito* o ponto de vista da consciência – pensamento exteriorizado no mundo sensível –.

A consciência exposta na *Fenomenologia do espírito* surge como resultado do movimento de suprasunção realizado pelo pensamento na *Ciência da lógica*. Portanto, o método revelado pela ciência da lógica é a exposição das determinações da verdade filosófica, ou seja, do pensamento; esse enquanto devir dialético, contém a conciliação entre método e conteúdo. Por fim, a unificação entre o momento lógico e fenomenológico reside na *ciência* que o saber absoluto tem de que todo o processo desencadeado no pensamento, são momentos de si mesmo, assim, o método culmina na

exposição da totalidade dos momentos do pensamento autofundante que se autodesenvolveu. Ademais, a exposição Lógica culmina no *saber de si* do pensamento, o saber absoluto.

Desse modo, o desdobramento do puro pensamento desencadeará uma sucessão de momentos, que terá como resultado do momento lógico a Ideia absoluta e do momento fenomenológico o Espírito absoluto. O entendimento adquirido pela consciência ao longo de sua experiência é de que a verdade é seu conceito de ciência. Ao percorrer seu trajeto, a consciência se liberta de sua aparência de verdade caminhando progressivamente rumo ao não-fenomenal, ao seu momento lógico. A ciência expressa a experiência que a consciência experimenta na certeza sensível e, ao fim do processo, a obtenção da ciência desta experiência. Dito de outra forma, a ciência compreende de modo efetivo todos os momentos do processo como sendo seus. Não obstante, a ciência da consciência se desenvolve por meio de sua aparição fenomênica, mas sua concretude e efetivação somente se consolidam ao fim de sua marcha, quando se despe de toda aparência de verdade e retorna ao seu momento abstrato ou puro.

Ao atingir o conceito de ciência, a consciência penetra o absoluto lógico, porquanto ao fim do processo a ciência da consciência revelou que pensamento e realidade estão unificados numa identidade conciliada pelo devir. Por isso, toda diferença expressa nas figuras da consciência são apenas sombras da verdade chegando ao conhecimento de que não há de fato oposição alguma. O saber absoluto é, portanto, a unificação de todos os momentos do pensamento fundante que se autodesenvolveu.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O âmago do trabalho hegeliano circunda o debate moderno acerca do método científico e da possibilidade de se obter o conhecimento de uma verdade ontológica. As restrições céticas e dogmáticas, bem como os limites da lógica transcendental kantiana as impedem, de acordo com Hegel, de fundamentar uma filosofia capaz de apreender o conteúdo da verdade filosófica. Para ele, os métodos da tradição filosófica procederam de concepções errôneas, o que os levou, conseqüentemente, a conclusões equivocadas. Todo o arcabouço filosófico produzido decorria da concepção de um mundo dualista, em que a separação entre o pensamento e realidade sensível, método e conteúdo, sujeito e objeto, apareciam como inconciliáveis.

Diante disso, foi explicitado que o método hegeliano está diretamente relacionado à proposta de uma ciência da lógica em que o pensamento é posto como protagonista na ação de realização de sua concretude efetiva. Por conseguinte, o método apenas expõe o conteúdo do pensamento. Isso se dá pelo fato de o método hegeliano partir da proposta de uma filosofia sem pressupostos, em que o procedimento metódico consiste em revelar aquilo que o pensamento é – devir – e não em pressupor um algo determinado do qual se desenvolva todo um conteúdo acerca da verdade.

A partir da tríade dialética ser-nada-devir, o pensamento passa de pura abstração à conceito concreto. Para isso, o puro pensamento autodesdobra-se engendrando categorias. Essas, por sua vez, seguem um desenvolvimento progressivo, em que cada categoria emergida é a suprassunção da anterior, portanto, mais sofisticada que sua precedente. A suprassunção presente em cada momento lógico surge com o objetivo de sanar as contradições próprias do puro pensamento. O qual desdobra-se e sai de si na forma de consciência, exteriorizando-se no mundo e vivenciando a experiência de ser um existente, um ser-aí. Por meio das figuras, a consciência experimenta as contradições da própria realidade. Assim, o puro pensamento caminha progredindo até a última categoria que concilia toda a oposição encontrada, seja no seu momento lógico, seja no seu momento fenomênico. Ademais, a Lógica revela que método e conteúdo estão em conformidade. E por fim, a Lógica revela a ciência adquirida pelo pensamento, ou seja, o saber de que todo o processo de autodesdobramento partiu de si mesmo.

#### REFERÊNCIAS:

BURBIDGE, J. W. **The Logic of Hegel's Logic**: An Introduction. Peterborough: Broadview Press, 2006.

CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para Principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

CIRNE-LIMA, Carlos. Dialética. In: CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. **Ideia e movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

FOSTER, Michael. O método dialético de Hegel. In: BEISER, Frederick. C. (org). **Hegel**. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da lógica**: 1. A Doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da lógica (excertos)**. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarola, 2011.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. vol.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. 9.ed. Petrópolis: Vozes. 2014

IBER, Christian. O que Hegel propriamente quer com sua Ciência da Lógica? Uma pequena introdução à Lógica de Hegel. *In: Leituras da lógica de Hegel*. Agemir Bavaresco; José Pinheiro Pertille; Marloren Lopes Miranda; Jair Tauchen (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017

SCHLITT, Dale M. **A lógica hegeliana do puro pensamento (uma reflexão crítica)**. Trad. Arthur Eduardo Grupillo Chagas. Manuscrito, Aracajú, 2019.

VAZ, Henrique. Apresentação. A significação da Fenomenologia do Espírito. *In: HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes. 9ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 11-22.

**O PENSAMENTO CALCULADOR E A RACIONALIZAÇÃO DA  
EXISTÊNCIA: UM DIÁLOGO ENTRE MARTIN HEIDEGGER E FIÓDOR  
DOSTOIÉVSKI**

Francisco Wiederwild da Silva\*  
Katieli Pereira\*

**Resumo:** O presente artigo se propõe a entabular um diálogo entre o romancista russo Fiódor Dostoiévski e o filósofo alemão Martin Heidegger, centrado-se na crítica de ambos acerca da dominação planetária exercida pelo pensamento calculador. O desenvolvimento desta análise teve como ponto de partida o monólogo de *Memórias do Subsolo* de Dostoiévski, seguido de uma investigação sobre a gênese do pensamento calculador determinado pelo esquecimento do ser segundo a filosofia heideggeriana. Por fim, este artigo possibilita constatar que, embora existam consideráveis divergências entre os autores, as críticas empreendidas por Dostoiévski e Heidegger sustentam que a racionalização da existência promovida pelas ciências naturais coloca em perigo a liberdade humana.

**Palavras-chave:** Pensamento calculador; esquecimento do ser; progresso científico; racionalização da existência.

**THE CALCULATING THOUGHT AND THE RATIONALIZATION OF  
EXISTENCE: A DIALOGUE BETWEEN MARTIN HEIDEGGER AND  
FYODOR DOSTOEVSKY**

**Abstract:** This article proposes to engage in a dialogue between the Russian novelist Fyodor Dostoevsky and the German philosopher Martin Heidegger, focusing on their criticism of the planetary domination exercised by calculating thinking. The development of this analysis had as its starting point the monologue of Dostoevsky's *Notes from Underground*, followed by an investigation into the genesis of calculating thought determined by the forgetfulness of being according to Heidegger's philosophy. Finally, this article shows that, although there are considerable differences between the authors, the criticisms made by Dostoevsky and Heidegger maintain that the rationalization of existence promoted by the natural sciences endangers human freedom.

**Keywords:** Calculating thinking; forgetfulness of being; scientific progress; rationalization of existence.

---

\*Graduando em Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Campus Maringá. Contato: [wiederwild@hotmail.com](mailto:wiederwild@hotmail.com).

\*Graduada em Psicologia (2016) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Campus Curitiba. Contato: [katieli.p@outlook.com](mailto:katieli.p@outlook.com).

## I. Introdução

Na transição do século XIX para o XX, a Filosofia encontra-se radicalmente afligida pelo triunfo da Ciência. Ao enfatizar a aplicação de métodos indutivos no ensejo de apreender as leis fundamentais da Natureza, as ciências naturais invariavelmente desautorizam as metodologias filosóficas. Visto que a filosofia clássica prescinde da experiência regulada, da formação de hipóteses tendo como base o procedimento inteiramente indutivo, da observação e da medição do real, suas metodologias epistemológicas são caracterizadas pelos teóricos da ciência como uma espécie de “*fabulação do real*”.

Com isso, o confronto entre filósofos com a ambição científica ainda em fase de maturação se torna iminente a partir da tarefa de reivindicar à Filosofia sua condição de “*Ciência primeira*”, por dispor-se de um conjunto de conhecimentos independentes de todas as experiências sensoriais, conforme definida por Aristóteles. Contudo, essa discussão não se limita aos embates entre filósofos e teóricos da ciência, mas amplia-se mediante a intervenção crítica de artistas, poetas e romancistas, em virtude de que estes saberes, sendo dependentes de noções inerentes à Filosofia, também são desautorizados como formas de fabulação do real.

Neste ínterim, na primeira parte do artigo, será analisado o monólogo de *Memórias do Subsolo* do romancista russo Fiódor Dostoiévski. Nesta apreciação da obra nos ateremos às riquezas dispostas no texto pelo autor, com o propósito de examinar a crítica do homem do subsolo ao pensamento calculador e ao progresso científico, explicitando a posição ocupada pelo autor na tradição filosófica. Destarte, será elucidado como a racionalização da existência suscitada pelo pensamento calculador priva o Homem da liberdade.

Na segunda parte desta reflexão, a partir da perspectiva filosófica de Martin Heidegger, serão examinadas as implicações do pensamento calculador como um dos traços fundamentais da interpretação técnica do pensamento, originada nas obras de Platão e Aristóteles. Ao definir o pensamento como um processo de calcular a serviço e fazer e operar em geral, os pensadores gregos afastam-no de seu elemento originário, do ser, e centram-se somente no ente como objeto de teorização. Para compensar esta perda,

o pensamento busca valorizar-se como pensamento científico, atingindo o completo esquecimento do ser, tendo como consequências a racionalização da existência e a privação da liberdade humana.

Em seguida, na última parte do artigo, a reflexão se estenderá mantendo-se atada a crítica ao pensamento calculador, por meio do diálogo entre Dostoiévski e Heidegger, denotando suas proximidades e distanciamentos. Ao esclarecer a posição crítica ocupada pelos autores em relação à tradição filosófica e à ciência moderna, será elucidado como o romancista e o filósofo denunciam a crença no progresso científico como convicção metafísica que coloca em perigo a liberdade do Homem.

## II. A Racionalização da Existência: uma análise da crítica ao paradigma do progresso científico realizada pelo homem do subsolo

*Memórias do Subsolo* encerra, de maneira emocional e dramática, a introspecção de um autor anônimo que ruma suas memórias com a honestidade de alguém que escreve em segredo, sem imaginar um público, mas somente a si como o único leitor. Em uma posição antagônica a de Rousseau em suas *Confissões*, embora a personagem escreva como se dirigisse à outras pessoas, o faz apenas por exibição e para se entreter lembrando sua própria degradação. Ele não se confessa, porque não deseja ter leitores a quem deturpar as suas próprias ignomínias (DOSTOIÉVSKI, 2009).

Ao iniciar o monólogo, o homem do subsolo se descreve como mau e doente. Afirma não saber do que sofre, mas acredita que sua doença esteja relacionada ao fígado e, ainda que possua 40 anos e sua dor perdure há pelo menos 20, assevera não aspirar por um tratamento médico unicamente por uma questão de raiva. Entretanto, mais tarde, sustenta que possui uma consciência muito perspicaz e que isso, por si só, também indica uma doença: “*apesar de tudo, estou firmemente convencido de que não só uma dose muito grande de consciência, mas qualquer consciência é uma doença*” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 19).

Neste ínterim, a personagem apresenta uma teoria peculiar que categoriza a consciência a partir de um binômio: a consciência hipertrofiada, própria do homem instruído, introspectivo e que sempre se encontra envolto por dilemas e problemas abstratos; e a consciência cotidiana, inerente ao homem comum, ordinário, direto e de ação. Ele próprio considera-se um camundongo de consciência hipertrofiada, com

habilidades de percorrer com agilidade o subsolo de sua mente, admitindo ser dotado de um quarto de consciência a mais do que cabe ao homem comum. Contudo, assegura que a consciência do homem de ação é de fato a consciência autêntica, tal

Como sonhou a própria mãe natureza, ao criá-lo amorosamente sobre a terra. Invejo esse homem até o extremo da minha bÍlis. Ele é estúpido, concordo, mas talvez o homem normal deva mesmo ser estúpido, sabeis? (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 22).

Com efeito, apesar das debilidades e limitações, o homem comum pensa e age segundo foi projetado pela Natureza. Para exemplificar sua hipótese, o autor sugere que imaginemos este homem de consciência cotidiana diante de uma ofensa. Na acepção do autor, o homem comum e ordinário reage à ofensa, porque é impulsivo e não delibera. Para ele, se trata de um ato de justiça. Em virtude de sua limitada inteligência, toma as causas mais próximas e secundárias pelas causas primeiras e, por fim, se convence de haver encontrado um fundamento sólido para a sua ação. Tranquiliza-se e não pensa mais sobre isso (DOSTOIÉVSKI, 2009).

O homem de consciência hipertrofiada, por outro lado, diante da mesma ofensa, assume uma posição interrogativa e passiva, adentrando paradoxos sobre o evento em questão:

E como é que eu, por exemplo, me tranquilizarei? Onde estão as minhas causas primeiras? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outras, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 29-30).

Em suma, o homem ordinário toma as causas secundárias pelas primeiras e acredita, assim, ter fundamentado e justificado sua ação — *agindo por justiça* —, enquanto o homem de consciência hipertrofiada impõe a si profundas dúvidas. De posse de uma consciência limitada, o homem ordinário reage e se assossega, saciando-se com a suposta justiça; o homem de consciência hipertrofiada interrompe o impulso de reagir a ofensa, se interroga e, por fim, se angustia diante da infinidade de interrogações que surgem do subsolo de sua mente. O primeiro, age imperturbável segundo as leis da natureza; o segundo, se detém e permanece fiel a lei que rege a própria consciência: a lei da inércia (DOSTOIÉVSKI, 2009).

Diante disso, após esmiuçar a diferença essencial entre a consciência hipertrofiada

e a consciência cotidiana, o autor passa a analisar os fenômenos fundamentais que colocam o homem comum numa posição de refém do pensamento pragmático ou, ainda, o que Heidegger denomina como “*pensamento calculador*”. Para reforçar a sua análise, o personagem anônimo assevera que, frente a uma ofensa um homem direto e de ação, em busca de justiça, “*se atira diretamente ao objetivo, como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente um muro pode detê-lo*” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 21).

Com isso, surge a questão: o que é este muro que o autor se refere em sua metáfora? A resposta do homem do subsolo é enfática: o muro são as leis da Natureza, as conclusões das ciências naturais e a matemática. Dessa forma, diante dos fatos derivados das ciências, o touro aparentemente indomável cede à pressão, pois tais leis são inexoráveis:

Quando vos demonstram, por exemplo, que descendeis do macaco, não adianta fazer careta, tendes que aceitar a coisa como ela é. Se vos demonstram que, em essência, uma gotícula de vossa própria gordura vos deve ser mais cara do que mil dos vossos semelhantes, e que neste resultado ficarão abrangidos, por fim, todos os chamados deveres, virtudes e demais tolices e preconceitos, deveis aceitá-lo, porque dois e dois são quatro, é matemática. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 25).

A confiança nas leis da Natureza, por via das ciências naturais, encontra seu paralelo com a filosofia de René Descartes. Na *Primeira Meditação Metafísica*, o fundador da filosofia moderna assegura que a aritmética e a geometria, por tratarem abstratamente das coisas simples e mais gerais, sem necessitar dos dados sensoriais inerentes à apreensão dos sentidos, são factuais e indubitáveis:

Pois, quer eu esteja acordado, quer eu esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza. (DESCARTES, 1996, p. 260).

Neste sentido, a aritmética e a geometria, por exibirem uma certeza clara e sólida, em um perfeito encadeamento lógico, oferecem fundamento para as outras ciências, visto o acordo fundamental entre as leis da matemática e as leis da Natureza. Certo disso, Descartes erige para si o ideal pitagórico de desvelar a teia numérica que constitui o cerne da realidade, possibilitando, assim, um conhecimento claro e indubitável de todas as coisas.

O homem do subsolo, por sua vez, embora não negue a indubitabilidade da matemática, não se conforma com as leis da Natureza e não se resigna a elas:

Meu deus, que tenho eu com as leis da Natureza e com a aritmética, se, por algum motivo, não me agradam essas leis e o dois e dois são quatro? Está claro que não romperei esse muro com a testa, se realmente não tiver forças para fazê-lo, mas não me conformarei com ele unicamente pelo fato de ter pela frente um muro de pedra e de terem sido insuficientes as minhas forças. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 25).

Como nada pode contra um intransponível muro de pedra, ele se atormenta e mutila a si próprio. Mas se o homem do subsolo admite não ter poder diante deste muro constituído pela matemática, em suma, pelas ciências, então por que ele não se resigna a elas, tal como Descartes?

A resposta situa-se, sobretudo, na perspectiva de futuro entrevista pelo autor. O homem do subsolo assegura que, embora caminhemos rumo ao progresso científico, ainda *não* estamos de todo habituados a agir conforme nos é indicado pelas ciências e pela razão, que nos direciona a comportamentos regidos pelo bom senso em detrimento de nossos velhos hábitos. Tendo a ciência atingido o seu ápice evolutivo, descobrindo as leis da Natureza, o Homem não responderá mais por suas ações e tudo se facilitará. Todos os comportamentos serão calculados, segundo essas leis, matematicamente, e, com isso, as ações humanas serão descritas em tabelas de vantagens nas quais estarão anotados todos os ideais de sociedade, prezando pelo bem-estar, riqueza, liberdade e tranquilidade. Como resultado, surgirão novas relações sociais e econômicas, plenamente calculadas. Por fim, alcançaremos o ideal do reino da abundância, atingindo, portanto, a completa racionalização da existência (DOSTOIÉVSKI, 2009).

Com efeito, ao atingir este estado de racionalização, *“o homem deixará por si mesmo de enganar-se deliberadamente e, por assim dizer, a seu pesar não há de se querer separar a sua vontade de seus interesses normais”* (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 37). Ora, e tal ideal de progresso não é mesmo sedutor? Pois, mediante os cálculos e tabelas prescritivas de vantagens, poderemos antecipar tanto a imagem das alegrias quanto dos sofrimentos que nos aguardam, permitindo, assim, roteirizar e obter maior controle sobre a nossa existência futura. Entretanto, para o homem do subsolo, o ideal de progresso guarda secretamente em seu cerne a maior das ameaças para o que há de mais vantajoso na vida humana e que não caberá em nenhuma lista de vantagens de uma sociedade ideal:

a liberdade (DOSTOIÉVSKI, 2009).

O autor esclarece que possui plena consciência de que, para as ciências, o livre-arbítrio não é senão uma ilusão, pois basta encontrar as fórmulas de todas as vontades e caprichos humanos, que o Homem efetivamente deixará de desejar, regendo seus comportamentos unicamente pelos cálculos da razão. A exemplo: suponhamos que, ao sermos afetados por uma vontade, tendo analisado a tabela prescritiva de vantagens e efetuado algumas contas, compreendemos que a nossa vontade nos direciona para um caminho sem sentido, atingindo tão somente desvantagens. Pela lógica, optaremos pelo que nos parece mais racional. Diante deste quadro, a personagem assevera: “*no mesmo instante, o Homem se transformará num pedal de órgão ou algo semelhante; pois, que é um Homem sem desejos, sem vontades nem caprichos se não um pedal de órgão?*” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 40).

Certo de que um homem desprovido de vontades perde uma de suas partes constituintes, o autor do monólogo aprofunda a sua defesa em favor da liberdade. Em sua acepção, mesmo que nossos desejos nos direcionem a ações nocivas ou mesmo estúpidas, temos o direito de satisfazer as nossas capacidades vitais, uma vez que a existência compreende muito mais do que um mero processo calculador:

Pensai no seguinte: a razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas a razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui toda a manifestação da vida, isto é, de toda a vida humana [...]. E, embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, quero viver muito naturalmente, para satisfazer toda a minha capacidade vital e não apenas a minha capacidade racional. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 41).

Portanto, ao resignar-se aos cálculos inerentes ao pensamento científico, o Homem deixará de priorizar a sua capacidade vital. Ainda que a racionalização das vontades seja útil e muitas vezes desejável, ela custará a liberdade do sujeito, que consiste não somente em acertar e atingir vantagens, mas em errar e, por conseguinte, sofrer as suas consequências (DOSTOIÉVSKI, 2009).

Por fim, após digressar sobre os resultados restritivos de um ideal de progresso aduzido pelas ciências, o homem do subsolo conclui que, mesmo com todos os esforços para tal, a humanidade jamais alcançará o tão desejado reino da abundância. Pois, ainda

que o Homem disponha de saúde, prosperidade e todas as vantagens vislumbradas pela sociedade ideal, este cometeria alguma tolice, ignominia ou mesmo alguma loucura, unicamente por ingratidão e para acrescentar a toda essa sensatez positiva sua parcela de caos, demonstrando que um homem será sempre Homem, nunca uma tecla de piano (DOSTOIÉVSKI, 2009).

### **III. O Esquecimento do Ser: uma análise sobre a racionalização da existência imposta pelo pensamento calculador segundo Martin Heidegger**

O pensamento calculador impera em nossa época em todas as esferas do saber e, por conseguinte, no senso comum. Essa forma de pensar não é característica de nossa era, pois já se encontrava em ação no Medievo e mesmo entre os gregos na Antiguidade. Contudo, a essência do pensamento calculador só poderia ser captada tardia e claramente na Contemporaneidade e, mediante o procedimento heideggeriano, seria possível rastrear suas manifestações primevas e, assim, projetar uma nova luz sobre a história do pensamento ocidental (ZARADER, 1997).

Ao retrocedermos com o olhar interrogativo sobre a tradição filosófica, identificamos que o pensamento calculador é um dos traços fundamentais da interpretação técnica do pensamento, tendo origem nas obras de Platão e Aristóteles, que o conceberam como uma forma de *techné*: um processo de calcular a serviço de toda forma de fazer e operar. Com isso, para preservar a autonomia do pensamento em face ao fazer e agir, os filósofos gregos o definiram conceitualmente como “teoria” (HEIDEGGER, 1995). Centrado exclusivamente no ente, o pensamento desvia-se de seu elemento originário: o ser. Neste sentido, enquanto pensamento *do* ente, o pensamento calculador tem por proveniência o esquecimento do ser.

Quando o pensamento se afasta de seu elemento originário, ele busca compensar essa perda valorizando-se como pensamento científico, instrumento de formação e, em suma, como empreendimento cultural. Por isso, ao questionar a proveniência do pensamento calculador, percorremos historicamente o desenvolvimento da Ciência, desde a Antiguidade até a Modernidade, quando, reformulada como ciência natural, passou a ser considerada como a única detentora da verdade, em detrimento de todas as outras formas de saber. Consequentemente, enquanto a Ciência concentra suas pesquisas exclusivamente no ente, a indiferença em relação ao ser atinge o seu mais elevado grau

na Modernidade (ZARADER, 1997).

Por isso, o esquecimento do ser é a questão que se encontra no cerne de todo o pensamento heideggeriano, como uma enorme interrogação em relação à tradição filosófica que o perpetrou. O aparelho conceitual da tradição filosófica, que permanece o mesmo desde a sua edificação nas obras de Platão até a Contemporaneidade, concebe o ser como *simples-presença* (ou *objetividade*) e, com isso, converte o ser em ente. Assim, mesmo quando a filosofia tradicional coloca o problema do ser em questão, o esquece imediatamente e se limita a considerar tão somente o ente (VATTIMO, 1996). Com efeito, o pensamento calculador condena-se a ser um *pensamento de via única*, valorizando apenas o plano ôntico<sup>349</sup>.

Com o esquecimento do mistério do ser, o pensamento originário, característico da era pré-socrática, chega ao seu término. Consequentemente, nasce a Filosofia e, com ela, a lógica, a ética e a física, que consideram unicamente o ente como objeto de teorização. Os pensadores originários — tais como Heráclito e Parmênides — pensavam sem utilizar essas terminologias, pois ainda concebiam o pensamento como *pensamento do ser* (HEIDEGGER, 1995). Com a prevalência da lógica auferida por Platão, o pensamento, distante de seu elemento, passa a perseguir a exatidão artificial, técnica e teórica dos conceitos. Esses aspectos que definem a interpretação técnica do pensamento podem ser reunidos em torno de um centro único de gravidade: o cálculo (ZARADER, 1997).

Afinal, como opera o pensamento calculador? Na perspectiva heideggeriana, esta forma de pensar e apreender o ente não é necessariamente um pensamento matematizado, que, perseguindo o ideal pitagórico, desvelaria a teia numérica que constitui o cerne da realidade:

Não se deve entender cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma coisa. (HEIDEGGER, 2018, p. 50).

---

<sup>349</sup> Dimensão concreta da existência, região privilegiada pelas pesquisas científicas e filosóficas, na qual se situam conceitual e objetivamente os entes. O plano ôntico se difere radicalmente da dimensão ontológica na qual se determinam os sentidos do ser. Heidegger designa como ontologia fundamental o novo modo de compreensão dos sentidos do ser, em contraposição às ciências e à filosofia tradicional (VATTIMO, 1996).

Com isso, todo pensamento que conta com um resultado, induzido por uma hipótese visando obter controle de variáveis, é uma forma de cálculo. Isso decorre do fato de que o pensamento tradicional, na medida em que está dominado pela representação, está condenado a contar. O solo fértil em que a interpretação técnica do pensamento aprofunda suas raízes é o que Heidegger identifica como “representação”, enquanto recriação do real na medida do cálculo da razão humana. O real é produto da reconstrução calculadora da realidade, a sua ideia:

A representação calculadora, portanto, não olha para o real a partir dele mesmo, mas das possibilidades representativas da razão. Olha para a lente com que se deve olhar para o real e, então, requisita o real a partir dela. Ao ajustá-lo à medida da lente, a representação calculadora realiza uma certa provocação do real. (CRITELLI, 2002, p. 86).

Platão e Aristóteles iniciaram, na Antiguidade, o projeto da representação calculadora, pretendendo atingir a essência dos entes (a ideia/forma), mas tal determinação foi alterada desde a Modernidade em favor da observação, classificação, generalização, previsão e controle dos entes enquanto obras do cálculo da razão. Heidegger conclui, então, que o conhecimento moderno tem seu fundamento no pensamento grego clássico, ainda que seus difusores não o reconheçam. Apesar disso, a ciência moderna não perde seu caráter revolucionário e se conserva como “teoria do real” (HEIDEGGER, 2018).

Para Heidegger (2018), o fato de a ciência moderna ter como objeto o “real”, revela que ela incide sobre uma modalidade particular da presença, resultando numa “realização” que deve ser interpretada simultaneamente como “operação” e “trabalho”. Neste sentido, se quisermos compreender o que significa, “teoria”<sup>350</sup> e “real”<sup>351</sup>, na acepção da ciência moderna, segundo Heidegger, devemos nos ater à essas palavras e circunscrevê-las ao setor da “operação”. Com isso, podemos concluir que agir e produzir

---

<sup>350</sup> Na filosofia grega clássica, teoria significava “visão protetora da verdade”, mas os pensadores romanos traduziram a palavra grega “*theoria*” por “*contemplatio*”, fazendo desaparecer o essencial da palavra grega. Trata-se de uma tradução oriunda do espírito latino, do *modo romano de estar no ser*. “*Contemplari*” significa: separar e dividir algo num setor e circundá-lo. Mais tarde, o termo contemplação é traduzido pelos alemães como observação (*Betrachtung*), com a teoria científica sendo definida como “*observação do real*” (ZARADER, 1997).

<sup>351</sup> Recorrendo à etimologia alemã da palavra “operar”, “*wirken*”, Heidegger explica que ela significa “fazer”, no sentido de trazer e levar à vigência. O real, portanto, é o vigente. Operar é levar à vigência, na perspectiva de desvelar algo que estava oculto. Neste sentido, operar é algo fundamentalmente intrínseco à verdade como *alétheia*, desvelamento (HEIDEGGER, 2018).

equivalem a operar. A partir dessa definição de agir como um “operar”, é possível compreender o conceito de “*realidade*” na perspectiva de ciência como teoria do real: “*real é tanto o operante como o operado, no sentido daquilo que leva ou é lavado à vigência*” (HEIDEGGER, 2018, p. 43).

Na acepção científica moderna, a representação se torna uma forma de perseguir o real, de manter-se em seu encaixo, *provocá-lo* e garanti-lo para si. Como resultado deste processo, o que é apreendido por este método é reconhecido como “real”. Por isso, o pensamento representativo se caracteriza pelo cálculo, pois, para garantir o real e dominá-lo, é necessário *contar com circunstâncias*, acomodá-las em *linha de conta*, provocar todas as coisas a *prestar contas*, submetendo, assim, a Natureza inteira ao regime da razão. O mundo, assim transformado pela interpretação técnica do pensamento, não é senão aquilo sobre o qual o pensamento calculador dirige os seus ataques, no ensejo de dominá-lo e subtrair suas forças (ZARADER, 1997).

Entretanto, o pensamento calculador não se encerra somente nas ciências naturais. Este modo de representar o real se enraizou tão profundamente desde a sua inauguração na Grécia antiga, que penetrou a Ciência, a Filosofia e o senso comum. Apesar da amplitude e profundidade de sua disseminação nas mais variadas formas de saber, o pensamento calculador elege a Ciência como a principal referência de teorização do real. Por isso, na Modernidade, os filósofos vêm se esforçando na tentativa de justificar a existência da Filosofia perante as ciências, temendo que o pensamento filosófico seja rechaçado como uma forma de in-ciência. “*E crê fazê-lo, elevando a Filosofia à condição de Ciência. Ora, esse esforço é o abandono da essência do pensamento*” (HEIDEGGER, 1995, p. 27).

Apesar de a tradição filosófica ter se esforçado para distinguir o pensamento científico, o filosófico e o senso comum, é inevitável a constatação de que a interpretação técnica do pensamento opera em toda parte, pois essas três instâncias possuem uma convivência de essência. O senso comum aponta exclusivamente para as atividades cotidianas, possuindo as características fundamentais do pensamento filosófico, ainda que aviltadas e atenuadas. O pensamento filosófico, por sua vez, é, do ponto de vista teórico e metodológico, uma imitação dócil e desajeitada do pensamento científico e da forma de representação operada por ela. Tanto o pensamento comum como o filosófico têm como modelo a ciência natural, que funciona como norma de todo pensamento

(ZARADER, 1997).

Essa convivência de essência entre Filosofia, Ciência e pensamento comum incumbe a Contemporaneidade a uma estagnação dos saberes e a um vazio de pensamento. Isso decorre do fato de que a Ciência, enquanto norma de todo pensamento, ela mesma não pensa:

A razão disso é que a Ciência não pensa. Ela não pensa porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar — a saber, pensar segundo o modo dos pensadores. Que a Ciência, porém, não possa pensar não é uma deficiência e sim uma vantagem. (HEIDEGGER, 2018, p. 115).

No perspectiva heideggeriana, não pensar se torna uma vantagem para a Ciência, pois assegura a ela, mediante a representação, introduzir-se num determinado domínio de objetos, denominado plano ôntico, e nele se instalar para realizar suas pesquisas. Conseqüentemente, opera-se, a partir do domínio da Ciência, a racionalização de todos os saberes sujeitados a ela (HEIDEGGER, 2018). Quando essa tendência atinge a cada vez o senso comum, a teorização do real se torna comum ao Homem em suas atividades intelectuais e mais cotidianas. Com isso, impera em nosso tempo a completa racionalização da vida pela teorização do real e o profundo esquecimento do ser.

#### **IV. Diálogo entre Fiódor Dostoiévski e Martin Heidegger acerca da racionalização da existência imposta pelo pensamento calculador**

Ao tecer críticas ao pensamento calculador, o homem do subsolo assume indiretamente posição em um dos embates que deram origem à Filosofia, mediante as discussões entabuladas por Sócrates com os sofistas. Em suas problematizações, o personagem principal dos diálogos de Platão enfatiza a pretensa superioridade da razão em detrimento dos sentidos e propõe a subordinação das paixões à racionalização da existência. Demonstraremos as razões de o personagem de *Memórias do Subsolo*, em posição diametralmente oposta à de Sócrates e de seus herdeiros, inverter este quadro proposto pela filosofia tradicional e revelar suas agruras, enquanto Heidegger, ao identificar os mesmos problemas, situa a discussão em um parâmetro completamente distinto.

No diálogo intitulado *Fédon*, depois de receber a sentença de morte, Sócrates se apresenta diante de seus interlocutores. Para a surpresa de todos os presentes, o filósofo

permanecia sereno, afirmando ter revitalizado sua coragem e esperança no futuro pós-morte. Sua confiança se devia à convicção de que a morte não é senão a separação entre alma eterna e corpo finito. O filósofo genuíno, nesta acepção, devota suas preocupações às atividades da alma e o mínimo possível às atividades secundárias próprias do corpo, desde que não interfiram nas primárias (PLATÃO, 2002).

Na perspectiva socrática, um dos desígnios fundamentais do filósofo é desprender a alma de sua comunhão com o corpo, em vista de libertá-la, pois o corpo é tão somente um estorvo:

Ela [a alma] reflete melhor, sem dúvida, não quando a perturba alguma de tais sensações, a audição, a visão, uma dor ou algum prazer, mas quando aspira à realidade, retirada em si mesma tanto quanto possível, mandando o corpo às favas e negando-lhe, quanto pode, a participação e contato. (PLATÃO, 2002, p. 146, acréscimo nosso).

Neste sentido, segundo a sabedoria socrática, o corpo e suas paixões, suas necessidades fisiológicas mais básicas, seus apetites e suas doenças etc., estorvam a alma a inteligir e de, mediante o raciocínio dedutivo, atingir a realidade das coisas em si mesmas, suas ideias essenciais:

Dele [do corpo] é a culpa, se todas essas necessidades nos privam de lazes para a filosofia. O pior de tudo é que, se logarmos alguma folga de sua parte e nos voltarmos para alguma questão, ele reaparece de improviso em nossas investigações, em toda a parte, a promover barulho e desordem. (PLATÃO, 2002, p. 147, acréscimo nosso).

Por despender energia e tempo para saciar as necessidades e veleidades do corpo, a alma não pode discernir a verdade. Por isso, o verdadeiro filósofo, que ama e conhece a verdade, é aquele que, tendo estabelecido a completa cisão entre alma e corpo, observa e se encanta com as ideias puras, livre dos obstáculos impostos pelas paixões do corpo. *“Evidentemente, só depois de mortos conseguiremos aquilo que cobizamos e de que nos confessamos amorosos, a inteligência, como demonstra o raciocínio; vivos, não”* (PLATÃO, 2002, p. 148).

Esta mesma posição socrático-platônica será reafirmada e reiterada pela tradição filosófica, desde a Antiguidade até a Modernidade, com René Descartes. Em suas meditações metafísicas, o filósofo francês problematiza as informações apreendidas pelos sentidos e conclui que elas não só são enganosas, mas que deturpam o processo racional

empreendido pela razão para atingir o conhecimento indubitável. Para iniciar esse processo racional, é necessário, antes, definir o Homem, a criatura que conhece e racionaliza:

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. (DESCARTES, 1996, p. 270).

O Homem, tomado enquanto coisa-pensante, é definido, em essência, como aquele que duvida. Embora o ser humano também possa querer, imaginar e sentir, essas faculdades não pertencem à sua essência que é inteligível, mas são atributos de um corpo finito e sujeito às transitoriedades de um mundo em constante devir. Com isso, para a filosofia cartesiana, todo conhecimento oriundo dessas faculdades é transitório, impermanente e não suporta as interpelações oriundas da dúvida metódica:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em que já nos enganou uma vez. (DESCARTES, 1996, p. 258).

Com efeito, Descartes reitera a posição de Platão: faz a cisão entre alma pensante e corpo e dispensa os sentidos, por estes não oferecerem base segura para a inteligência, estorvando a razão de penetrar os fundamentos da existência e de obter um conhecimento seguro. Logo, o filósofo francês, como herdeiro das riquezas filosóficas de Platão, tapa os olhos e os ouvidos, desviando-se de todos os sentidos e reputando-os como falsos e vãos, *“e assim, entretém-se apenas consigo mesmo considerando tão somente o seu interior, tornando-se pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a si mesmo”* (DESCARTES, 1996, p. 277).

A personagem de *Memórias do Subsolo*, no que lhe concerne, ainda que aprecie ficar a sós consigo no subsolo simulando seus dramas existenciais e acumulando suas dúvidas, se inscreve numa corrente de pensamento radicalmente oposta à de Platão e Descartes no que tange à discussão sobre a razão e os sentidos. Essa corrente de pensamento tem como fundadores, na Modernidade, os filósofos Baruch Espinoza e o escocês David Hume, para quem *“o pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada”* (HUME, 2006, p. 20). Isso decorre do fato de que, por mais que a razão humana tenha sido elogiada pela filosofia tradicional por sua pretensa liberdade e poderes

ilimitados, ela se encontra confinada aos limites reduzidos da realidade empírica. Racionalizar não consiste senão em calcular, combinar, transpor, aumentar ou diminuir os dados sensoriais que lhes foram concedidos pelos sentidos (HUME, 2006).

Na esteira dessa crítica à razão, o homem do subsolo não nega os triunfos empreendidos pela razão, mas abdica de lhe atribuir a sua suposta soberania em detrimento dos sentidos, pois a razão se move nos limites do âmbito racional e satisfaz somente a capacidade racional do Homem, enquanto os sentidos, o querer, a imaginação e as emoções humanas tornam possível a manifestação de toda a capacidade vital humana. Os atributos racionais do ser humano, para o homem do subsolo, correspondem apenas à vigésima parte de toda a sua capacidade de viver. “*Que sabe a razão? Apenas o que teve tempo de conhecer [...], enquanto a natureza humana age em sua totalidade, com tudo o que nela existe de consciente e inconsciente*” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 41).

Portanto, quando a personagem de Dostoiévski realiza sua crítica ao pensamento calculador próprio da racionalização científica, ele pretende demonstrar que, embora essa tendência de pensamento vislumbre para o Homem o bem-estar, riqueza e a tranquilidade, ela satisfaz exclusivamente as suas capacidades racionais, ignorando e negligenciando sua capacidade vital. Heidegger, por sua vez, quando identifica o pensamento calculador e *racionalizador* como objeto de crítica, visa demonstrar que, com o triunfo da ciência na Modernidade, se torna visível a essência deste modo de pensar mediante o fenômeno do esquecimento do ser.

Visto isso, ao empreender sua crítica ao pensamento calculador, Heidegger situa a discussão num parâmetro distinto àquele em que o homem do subsolo inscreve sua crítica. Ao promover sua crítica à razão, o autor de *Memórias do Subsolo* propõe uma inversão dos postulados metafísicos. Para Heidegger (1995), ao realizar a inversão dos postulados metafísicos, um autor continua compondo postulados metafísicos. Portanto, enquanto metafísico, continua a influenciar nos desdobramentos históricos do pensamento metafísico Ocidental. Aqui, Heidegger e Dostoiévski se distanciam, pois, ao rastrear a origem do pensamento calculador, o filósofo se vê na urgência de principiar um modo originário de pensar não-metafisicamente, em vistas de rememorar o mistério do ser.

Contudo, demonstraremos que, embora não especifique a origem do pensamento calculador como estabelece Heidegger em sua tese, Dostoiévski discerne as tendências

deste modo de pensar no interior das articulações teóricas da ciência moderna. A tese heideggeriana, ao sondar a origem do pensamento calculador, que impera na Filosofia desde os seus primórdios, na ciência moderna e no senso comum, nos permite enxergar a convivência de essência destes modos de pensar no interior da interpretação técnica do pensamento (ZARADER, 1997). Portanto, a tese elaborada por Heidegger, centrada no fenômeno do esquecimento do ser, oferece uma perspectiva inteiramente original a respeito do nascimento da Filosofia, a partir do declínio do pensar originário.

Com a vigência do projeto da representação calculadora, inaugurado por Platão e Aristóteles, o pensamento originário é consumado e com ele o mistério do ser é encoberto. Com isso, de acordo com Heidegger (1995), a Filosofia se origina, com a lógica, física e ética, a partir do esquecimento do ser. Quando o pensador cessa de fazer sua vigília entorno da clareira do ser, o pensamento calculador se enraíza em todas as formas de saber, atingindo seu ponto culminante na Modernidade, com as ciências naturais. Por conseguinte, com o progresso da Ciência, o Homem deixa de atender ao apelo do ser e de consumir sua manifestação pela via da linguagem.

Com isso, para que o pensador possa retomar sua vigília e atender aos apelos do ser, é imprescindível libertar a linguagem dos domínios da metafísica que, por meio da lógica e da gramática, se roga como a mais capacitada para definir e determinar a linguagem. A quem, na acepção de Heidegger, está reservada a tarefa de liberar a linguagem do apoderamento da metafísica? *“Libertar a linguagem da gramática, para um contexto essencial mais originário, está reservado ao pensar e poetizar”* (HEIDEGGER, 1995, p. 26). Ao liberar a linguagem dos domínios da metafísica, o pensador originário e o poeta libertam a essência do Homem da interpretação técnica do pensamento que, mediante o processo calculador, o encerra num único modo de desvelamento da verdade: o modo racionalizador próprio da ciência moderna. Por isso, trata-se de uma tarefa urgente perpetrar uma crítica ao pensamento científico, em vistas de liberar a essência do Homem para um âmbito originário que conserva a vigência da verdade do ser.

É possível inferir que Dostoiévski, por meio da crítica ao progresso científico auferida pelo personagem homem do subsolo, entrevê esta propensão do pensamento científico em privar o Homem de liberdade. A fé no progresso científico característica do Homem moderno se expressa de duas maneiras, segundo o autor de *Memórias do*

*Subsolo: na posteridade*, a Ciência há de mostrar ao Homem que, na realidade, ele não é dotado de livre-arbítrio nem de vontade e que todo ser humano não passa de uma tecla de piano; por outro lado, a fé materialista no progresso científico se expressa no fato de que, embora todo sujeito saiba que por ora não pode agir racionalmente, está convicto de que *no futuro* se comportará resignadamente conforme os preceitos indicados pela razão. O Homem há de se deixar enganar deliberadamente,

Mas, apesar de tudo, está absolutamente convicto de que ele há de se acostumar infalivelmente a fazê-lo, quando tiver de todo perdido alguns velhos hábitos e quando a ciência e o bom-senso tiverem educado e orientado completa e normalmente a natureza humana. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 37).

Neste ínterim, tendo o Homem desvelado as leis fundamentais da Natureza, todas as suas ações serão calculadas matematicamente e orientadas por essas leis que regem o todo. Assim, conquistar-se-á a ordem e o bem-estar social, coibindo-se das adversidades, da imprevisibilidade e, conseqüentemente, dos sofrimentos e das aventuras. Apesar de ser uma existência enfadonha, será racional atendendo premeditadamente às prescrições da tabela de vantagens (DOSTOIÉVSKI, 2009).

Entretanto, argumenta o homem do subsolo, haverá sempre uma vantagem que será objeto de ambição do Homem, que exercerá sobre ele profunda atração, tornando-se a *vantagem das vantagens*: desejar intencionalmente para si algo de estúpido e nocivo, contrariando toda a racionalidade:

Existe um único caso, sim, apenas um, em que o homem pode intencional e conscientemente desejar para si mesmo algo nocivo e estúpido, extremamente estúpido até: *ter o direito* de desejar para si mesmo algo muito estúpido, sem estar comprometido com a obrigação de desejar apenas o que é inteligente. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 42).

Ao exercer o direito de confrontar a sensatez, o Homem exerce sua liberdade, mesmo que agindo estúpida e incoerentemente, incorrendo em prejuízo. É digno de notoriedade o fato de que o homem do subsolo deposite sua esperança na irracionalidade e estupidez humanas para salvaguardar a liberdade, em detrimento de todas as outras vantagens oferecidas pela razão. A vantagem das vantagens consiste no fato de que, *“pois, em todo caso, conserva-nos o principal, isto é, a nossa personalidade e a nossa individualidade”* (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 42).

Tanto para Dostoiévski quanto para Heidegger, o pensamento calculador expõe o

Homem ao perigo de privá-lo de sua liberdade. Contudo, enquanto a liberdade na perspectiva do homem do subsolo equivale a agir segundo a própria vontade, opondo-se aos entraves compelidos por ações externas ao subsolo do homem de consciência hipertrofiada, para Heidegger a liberdade se expressa quando o ser humano se encontra na disposição passiva de abertura para o desvelamento da verdade do ser, existindo no inefável, disposto ao *risco* de reservar-se ao silêncio:

Antes de falar, o Homem terá que deixar-se apelar pelo ser mesmo com o risco, sob um tal apelo, ter pouco ou ter raramente algo a dizer. Somente assim, se restituirá à palavra a preciosidade de sua essência e ao Homem, a habitação para morar na verdade do ser. (HEIDEGGER, 1995, p. 34).

O autor de *Memórias do Subsolo* sustenta que a liberdade pode ser exercida somente pelo homem de consciência hipertrofiada, a fim de conservar sua personalidade e individualidade, ainda que, com isso, tenha de golpear intransponíveis muros de pedra com a própria cabeça, sem se resignar às impossibilidades pedregosas: “*não vos conformardes com nenhuma dessas impossibilidades e muros de pedra, se vos repugna a resignação*” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 25).

Na acepção de Heidegger, por outro lado, todos os homens podem usufruir de liberdade, independentemente de seus modos de ser (acadêmico, burguês, proletário ou camponês), na medida em que todos são suscetíveis ao esquecimento do ser entravado pela Metafísica e Ciência. Contudo, essa liberdade poderá ser exercida desde que o Homem se mantenha em posição de vigília, na posição de poeta ou pensador originário. Para emancipar-se, o Homem deve *deixar-se apelar* pelo ser, pois “*o pensamento apenas restitui ao ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio ser*” (HEIDEGGER, 1995, p. 24). Em outras palavras, a ação se torna livre não por dela emanar um efeito, como resultado do “*pensamento aplicado*”, conforme a interpretação técnica do pensamento. “*O pensamento, ao contrário, se deixa requisitar pelo ser a fim de lhe proferir a verdade*” (HEIDEGGER, 1995, p. 25).

Com efeito, a liberdade só pode ser atingida pelo Homem mediante dois árduos caminhos. O primeiro caminho abre-se quando o Homem, depositando suas esperanças na irracionalidade e estupidez, dispensando as vantagens auferidas pela razão, golpeia com a própria cabeça o rígido e intransponível muro da lógica, da matemática e das leis da Natureza, matizando com sangue no muro as palavras que expressaram a

inconformidade de sua personalidade com as prescrições das tabelas de vantagens. O segundo caminho abre-se com o espanto do Homem que, tendo prescindido de tudo que pressupunha “*conhecer*” como herança da tradição filosófica e da Ciência, *permanece calado* diante do originário e insolúvel mistério do ser. O caminho da vigília exige do pensador e do poeta o abandono do já pensado, do já aprendido, fazendo com que desistam do conforto oferecido pelos saberes já trivializados pelo cotidiano, para rever o já conhecido como algo em devir que se renova a cada vez diante da fulguração da verdade do ser.

#### V. Considerações Finais

Podemos constatar que, ao reivindicar à Filosofia a condição de “*Ciência primeira*”, os filósofos invariavelmente submetem o pensamento filosófico à Ciência, por recear que suas metodologias caiam em descrédito e sejam confundidas como uma forma de *in-ciência* que promove fabulações do real. Esta reivindicação remonta à filosofia de Aristóteles que, ao legar à Filosofia a qualidade de Ciência, aumenta a distância entre o pensamento e o elemento do ser inaugurada com a filosofia de Platão. Ao desraigar-se do elemento do ser, o pensamento deixa de ser originário e passa a calcular, atingindo sua eminência com o completo esquecimento do ser na Modernidade.

Embora Dostoiévski desconheça o fenômeno do esquecimento do ser, é possível inferir que o romancista entrevê a tendência do pensamento científico de calcular segundo as leis matemáticas da razão e de racionalizar a existência. Ainda que os cálculos da razão visem o ideal reino da abundância, o bem-estar, a riqueza e a tranquilidade, ao atingir o grau máximo de racionalização, irá precarizar a existência de tal forma a arrancar do Homem a sua liberdade. Em suma, essa tendência intrínseca ao pensamento calculador descoberta por Dostoiévski é consequência daquilo que Heidegger designou como esquecimento do ser sob o regime da razão.

A partir da crítica do homem do subsolo, a razão científica, que racionaliza a existência visando obter controle sobre ela, no intuito de administrar suas adversidades, se inscreve numa corrente de pensamento radicalmente oposta à de Platão e seus herdeiros. Na esteira das críticas de filósofos como Baruch Espinoza e David Hume, o homem do subsolo promove uma inversão dos postulados metafísicos que defendem a soberania da razão em detrimento dos sentidos e das paixões. Contudo, ao suscitar uma

inversão dos principais postulados metafísicos, de acordo com Heidegger, continua-se a pensar metafisicamente. Não obstante a radicalidade das críticas do homem do subsolo à Metafísica, seu pensamento continua sendo metafísico.

Ao designar como metafísico o pensamento do homem do subsolo não se pretende, aqui, estigmatizá-lo ou atribuir-lhe algum descrédito, mas tão somente demonstrar que Heidegger, ao abordar o fenômeno do esquecimento do ser e ao rastrear a origem do pensamento calculador, inaugura uma discussão inteiramente nova e se vê na obrigação de principiar originariamente uma forma de pensar não-metafísica. Todavia, Heidegger e Dostoiévski desmistificam a fé materialista no progresso científico, que se autopromove como não-metafísica, e a designa como uma forma inteiramente renovada e aperfeiçoada da Metafísica. A confrontação crítica com a fé materialista no progresso científico se faz urgente diante de um impasse: a racionalidade científica põe em perigo a liberdade do Homem.

### Referências Bibliográficas

- CRITELLI, Dulce. Martin Heidegger e a essência da técnica. **Margem**. São Paulo, nº 16, p. 83-89, dez. 2002. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16dc.pdf>. Acessado em: 12 fev. 2021.
- DESCARTES, René. **Meditações** [Coleção Os Pensadores]. Rio de Janeiro: Editora Nova Cultural, 1996.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. **Ciência e Pensamento do Sentido**. Ensaios e Conferências. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Editora Biblioteca Tempo Universitário, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Richard Wisser, por Antonio Abranches. **O que nos Faz Pensar**, n. 10, v. 1, p. 11-17, 1996. Acessado em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/89>. Acessado em: 12 fev. 2021.
- HUME, David. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. São Paulo: editora Acrópolis, 2006.
- PLATÃO. **Fédon**. Diálogos. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ZARADER, Marlène. **Heidegger e as Palavras de Origem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

## NOTAS SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA EM NIETZSCHE

Luciano Brandão Marques\*

Tedson Mayckell Braga Teixeira\*

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo investigar alguns pontos essenciais sobre a concepção de *natureza* na filosofia de Friedrich W. Nietzsche. Para atingir esse objetivo, dois pontos são importantes: compreender a noção de natureza enquanto dado antropomórfico; e a natureza como *physis*.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Natureza. Physis. Cultura. Interpretação.

**Abstract:** The purpose of this paper is to inquire the conception of nature in Friedrich W. Nietzsche philosophy. This inquiry are based in two conceptions on Nietzsche's works: the conception of nature as anthropomorphic data; and nature as *physis*.

**Keywords:** Nietzsche. Nature. Physis. Culture. interpretation.

### INTRODUÇÃO

A pesquisa filosófica sobre a natureza surge no pensamento ocidental com as filosofias *naturalistas*, caracterizadas essencialmente pelo problema cosmo-ontológico, ou, problema da *physis* (REALE, 1993, p.35). Essa “ontologia” arcaica funda o pensamento sobre o ser, mas progride ainda mais. E esse mérito atribuímos a Platão, que avança a linguagem ontológica dos naturalistas e funda sua própria filosofia das essências. Segundo Paul Ricoeur<sup>351</sup>, o problema da essência, em Platão, é também um problema da justificação da linguagem; o *destinatio* da linguagem é significar a realidade (RICOEUR, 2014, p. 11-12). Deste modo, para Platão, o problema da filosofia não consiste em interrogar as palavras, mas sim as próprias coisas (RICOEUR, 2014, p.13). Platão também representa um rompimento com as filosofias naturalistas pré-socráticas, e, assim, ele inaugura uma nova forma de investigação filosófica baseada na

---

\* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Maranhão. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA. Membro do grupo de pesquisa NEO-BIO: ontologia, corpo e biopolítica (CNPQ). E-mail: lucnnobrandao@gmail.com

\*Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, docente no curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão, Campus São Bernardo. E-mail: tedson.braga@ufma.br

<sup>351</sup> Cf. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*, 2014.

oposição entre Ideia e matéria – a primeira em detrimento da segunda. Esse modelo filosófico platônico permaneceu influente por milênios, até a ascensão da modernidade e os diversos movimentos de contestação da tradição filosófica.

Podemos observar que a reflexão sobre a natureza é antiga na tradição do pensamento ocidental. Em vista disso, o nosso objetivo neste artigo será indicar alguns pontos essenciais sobre a concepção de natureza a partir das contribuições de Friedrich W. Nietzsche.

Nietzsche destaca-se na história da filosofia por ter sido um autor de vasta produção intelectual e considerações críticas ao positivismo e asceticismo<sup>352</sup> do século XIX. É possível identificar em grande parte da obra nietzschiana uma valorização dos elementos naturais contra o dogmatismo ascético e cientificista.

Desde suas primeiras obras, como em *O Nascimento da Tragédia (Die Geburt der Tragödie, 1872)*<sup>353</sup>, o autor inaugura suas críticas, trazendo elementos da metafísica schopenhaueriana e da estética contra o tradicionalismo da filologia de seu tempo. Este empenho crítico desenvolveu-se ainda mais posteriormente, como podemos encontrar nas obras de período médio, como *A Gaia Ciência (Die Fröhliche Wissenschaft, 1882)*<sup>354</sup> e *Aurora (Morgenröthe, 1881)*<sup>355</sup>, nas quais o autor investe fortes ataques ao antropocentrismo, em benefício da natureza e em detrimento dos dogmas metafísicos e científicos daquele século. Ainda assim, essa relação entre conhecimento e natureza encontra sua maior visibilidade nas obras do período de maturidade, como em *Zaratustra (Also Sprach Zarathustra, 1885)*<sup>356</sup>, na qual Nietzsche afirma que o espírito é servo do corpo, invertendo as formulações metafísicas da tradição ocidental. Essa

<sup>352</sup> Por *asceticismo* não devemos compreender apenas o âmbito religioso, mas também as condutas éticas das tradições filosóficas.

<sup>353</sup> Cf. *O nascimento da tragédia* (2007), p. 23-24. Nietzsche utiliza conceitos como “Apolo” e “Dioniso” para representar a dinâmica das forças da natureza, e esses elementos permanecem em toda sua obra.

<sup>354</sup> Em *A Gaia Ciência*, p. ex. Nietzsche afirma: “São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença [...]; elas são a causa de nossa grande injustiça para com nossa natureza, para com toda natureza” (NIETZSCHE, 2012, p. 176-177).

<sup>355</sup> Em *Aurora* Nietzsche afirma que “[os homens] em toda parte viam a si próprios [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 25), questionando o antropocentrismo e a invenção de valores bons e ruins sobre a natureza humana e física.

<sup>356</sup> No capítulo *Dos crentes em Além-mundos*, Nietzsche escreve: “Enfermos e moribundos foram os que desprezaram o corpo e a terra, os que inventaram as coisas celestes e as gotas de sangue redentor; e, até esses doces e lúgubres venenos eles os tiraram do corpo e da terra” (NIETZSCHE, 2009, p. 49). No capítulo seguinte, *Dos que desprezam o corpo*, lemos Nietzsche afirmar: “Detrás de teus pensamentos e sentimento, meu irmão, há um amo mais poderoso [...]. Habita em teu corpo; é teu corpo” (NIETZSCHE, 2009, p.51). Nos dois casos citados observamos *Zaratustra* enfatizando os valores corpóreos, físicos, em detrimento dos valores suprassensíveis.

valorização da natureza como ponto de reflexão pode ser encontrada em todo *Anticristo* (*Der Antichrist*, 1895)<sup>357</sup>, cuja essência da obra busca denunciar o asceticismo cultural, especialmente o ocidental e cristão, que, para o autor, desvaloriza os elementos corpóreos e naturais para beneficiar “ficções” metafísicas.

Contudo, é no aforismo 230 de *Além do bem e mal* (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886)<sup>358</sup>, que podemos encontrar uma excelente base para nossa pesquisa. Neste aforismo Nietzsche propõe à humanidade futura a tarefa de “restituir o homem à Natureza” e dominar as interpretações enigmáticas que cobrem o “eterno texto fundamental *homo natura*” (NIETZSCHE, 2014, p.153). Todavia, com base em tais sugestões, urge que se inquiria o que o autor de *Zaratustra* compreende por natureza, e que seja delimitada, ainda que de forma preliminar, esta questão em sua obra.

## A CONCEPÇÃO DE NATUREZA EM NIETZSCHE

Há dois âmbitos norteadores que ajudarão na compreensão do tema deste artigo: a concepção nietzschiana de natureza como física e a natureza como antropomórfica. No âmbito *antropomórfico*, encontramos a crítica de Nietzsche a linguagem e cultura. No *físico*, encontramos a visão do filósofo sobre a tradicional concepção de *physis* das filosofias ocidentais.

Mas para prosseguirmos com o nosso estudo, é necessário diferenciarmos, mesmo que rapidamente, o sentido de *antropocentrismo* e *antropomorfismo*. Sobre o *antropocentrismo*, Nietzsche critica as tradicionais concepções que compreendem o homem como um ser alheio a natureza, como se a “natureza humana” fosse algo paralelo ao mundo natural – o autor enfatiza suas críticas ao cristianismo e a filosofia platônica, por exemplo. Acerca do *antropomorfismo*, o autor de *Zaratustra* questiona os limites da auto projeção humana sobre a natureza; isto é, até que ponto a auto projeção humana poderia estar deturpando a natureza e também o próprio homem. Assim, podemos dizer que a filosofia de Nietzsche busca uma desantropomorfização da natureza como a tradição filosófica a constituía, mas o autor não nega, por inteiro, a necessidade da projeção humana sobre a natureza. No aforismo 230 de *Além do bem e*

<sup>357</sup> “Nós derivamos o homem não mais do “espírito”, da “divindade, nós o recolocamos entre os animais. Ele é considerado por nós o animal mais forte, pois ele é o mais ardiloso: uma consequência disso é sua espiritualidade.” (NIETZSCHE, 2020, p. 19). Cf. *O Anticristo*, aforismo XIV.

<sup>358</sup> Cf. *Além do bem e do mal, Sétima parte – Nossas virtudes*, aforismo 230.

*do mal*, por exemplo, Nietzsche deixa claro que é natural do espírito humano criar uma multiplicidade de máscaras que ocultam sua essência. Essas máscaras representam a astúcia humana de cada era, que cria novas interpretações sobre o ser humano e seu mundo (NIETZSCHE, 2014, p. 152). Portanto, Nietzsche não ignora a antropomorfização da natureza, mas busca interpretar o que cada era constrói e entende por natureza e homem.

### **A Natureza como dado antropomórfico**

Sobre a concepção da natureza como dado antropomórfico, a filosofia nietzschiana concentra-se em desmistificar o *antropocentrismo* que o ser humano edifica sobre a natureza. Nietzsche busca evidenciar que o homem não possui nenhuma qualidade supramundana que o diferencia dos demais seres; ou como expressa Miguel Angel de Barrenechea, a concepção nietzschiana não conduz nem concorda com a cisão tradicional entre “homem ‘e’ mundo”, mas vê ambos como elementos do mesmo processo fundamental da realidade, o *devir* (BARRENECHEA, 2009, p.57). A crítica nietzschiana questiona a substancialização da essência humana como algo supramundano, que aparta o homem de sua integridade com o mundo real, e valoriza um tipo de substrato pessoal, eterno e imutável (BARRENECHEA, 2009, p. 93), como as tradicionais concepções de *alma*, *espírito* ou *Ideias*.<sup>359</sup> Neste contexto, e de modo instrutivo, é possível sintetizar tais concepções no conceito de *consciência*, entendida aqui como a faculdade do saber, do criar, do julgar e do pecar. Sendo a consciência uma concepção fundamental para o pensamento e cultura ocidental, por que Nietzsche a questiona?

Conforme Nietzsche expressa em *Gaia Ciência*<sup>360</sup>, o antropocentrismo está na visão do homem em colocar-se como um ser excepcional na existência, porém, essa visão gera uma *má interpretação* sobre a realidade e toda natureza. Nietzsche denuncia as *concepções morais* sobre o mundo que se articulam como *verdades fundadoras*. Tendo em vista o caráter “hermenêutico” sobre a relação homem e natureza, o filósofo empreenderá uma série de artifícios que conduzem a interpretação da consciência como

<sup>359</sup> Essas concepções duais como corpo/alma, céu/inferno, bem/mal etc. são conhecidas na literatura nietzschiana como *teorias dualistas*, cuja afirmação de um elemento leva, geralmente, ao detrimento de outro.

<sup>360</sup> Cf. *A gaia ciência*, livro IV, aforismo 294 (*contra os caluniadores da natureza*).

um elemento fundamentalmente ligado ao corpo (*Leib*)<sup>361</sup>. Nietzsche, então, traça sua crítica do âmbito psicológico ao fisiológico, sem, no entanto, separar as concepções de corpo e alma, mundo e supramundo (inferno ou paraíso), como a tradição o fizera. Então o que seria a consciência para Nietzsche, e qual sua função?

O que a tradição compreende como substância e essência do homem - como as concepções de alma, espírito, *cogito*, psique etc. -, Nietzsche compreenderá como um instinto entre vários outros existentes no corpo<sup>362</sup>. Ao analisar os instintos do corpo humano, sob um olhar fisiológico, o autor de *Zarathustra* denunciará a fragilidade da consciência, pois para Nietzsche, podemos pensar, sentir, querer e recordar sem “entrarmos” ou “ativarmos” a consciência para então agirmos (NIETZSCHE, 2012, p. 221). Nietzsche expõe e valoriza a espontaneidade dos afetos, exaltando que tais funções corporais chegaram em sua maturidade a ponto de se tornarem espontâneas, diferente da consciência, que é vista pelo filósofo como um instinto “débil” por não estar maduro, mas ainda em desenvolvimento; e podendo até mesmo vir a cometer erros ao fundar juízos errôneos sobre a realidade (BARRENECHEA, 2009, p. 95).<sup>363</sup>

Dessa maneira, o caráter antropomórfico da natureza é justamente fundado a partir da linguagem humana e das suas interpretações sobre a realidade. Nietzsche buscará evidenciar que não há qualquer acontecimento em si, mas um grupo de aparências selecionadas e resumidas por um ser interpretante - o homem (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 124). O homem utiliza a linguagem como uma ferramenta que o ajuda a interpretar a realidade, e como uma arma para sobreviver e expandir sua força na natureza, mesmo sobre os outros homens. A natureza é interpretada sob um filtro moral humano, sendo ela mesma isenta de qualquer tipo de valor. Assim, qualquer valor encontrado na natureza fomos nós humanos que o criamos (NIETZSCHE, 2012, p.181). As reflexões nietzschianas buscam questionar não apenas os valores atribuídos as coisas, mas também aqueles que formulam estes valores, pois são estes sujeitos que “criam o mundo” em seu sentido valorativo. Nietzsche afirma em *Aurora* que “os

---

<sup>361</sup> O *corpo (Leib)* ocupa um lugar privilegiado na filosofia de Nietzsche, pois ao combater as concepções metafísicas tradicionais, o filósofo também “destrói” os pontos de referência que até então a tradição filosófica ocidental havia fundado suas bases éticas e epistemológicas; assim, o corpo passa a ocupar o lugar que outrora pertencera àquelas bases. No *prólogo de Gaia Ciência*, por exemplo, Nietzsche questiona se toda filosofia não teria sido apenas “[...] uma má-compreensão do corpo” (NIETZSCHE, 2012, p.11).

<sup>362</sup> Cf. *A gaia ciência*, livro V, aforismo 354 (*do “gênio da espécie”*).

<sup>363</sup> Cf. *Assim Falava Zarathustra* (2009), Primeira Parte, “*Dos que desprezam o corpo*”. Nietzsche refere-se ao espírito (ou consciência) como uma “pequena razão” serva do corpo (NIETZSCHE, 2009, p.51).

homens projetam-se na natureza” (NIETZSCHE, 2008, p. 25), vendo suas próprias características no mundo<sup>364</sup>. Ou conforme afirma Patrick Wotling<sup>365</sup>, Nietzsche compreende que os valores que existem no mundo humano não são naturais, mas criações dos homens, baseados em seus afetos e gostos. O autor de *Zarathustra* compreende que os afetos geram valores, e os valores são crenças capazes de coação (leve ou tirânica), que orientam o modo como os indivíduos se relacionam em comunidade (WOTLING, 2003, p. 10).

### A natureza como Physis

Por outro lado, sobre a natureza enquanto *physis*, Nietzsche afirma em *Além do bem e mal* que a essência do mundo é *vontade de potência*, e nada mais (NIETZSCHE, 2014, p. 48), e sob esta máxima é possível explorar seu pensamento fisiológico, ou “cosmo-ontológico”.<sup>366</sup> Nietzsche busca resgatar no solo da modernidade as clássicas concepções cosmológicas sobre a natureza. Assim, duas influências foram fulcrais: Heráclito<sup>367</sup> e Schopenhauer<sup>368</sup>. Ambas as influências, antiga e moderna, possuem em comum a valorização do devir, da mudança como pressuposto filosófico para pensar a efetividade do ser; fornecendo o plano de fundo sob o qual Nietzsche fundará sua concepção de vontade de potência.

<sup>364</sup> Cf. *Aurora*. Livro I, aforismo 17 (*A natureza boa e a má*).

<sup>365</sup> *As Paixões Repensadas: Axiologia e efetividade no pensamento de Nietzsche*, 2003.

<sup>366</sup> Nietzsche sustenta seu pensamento metafísico com o conceito de *vontade de potência*, entendido pelo filósofo como um princípio da natureza sob o qual todas as coisas se organizam e se dissipam, isto, partindo da eterna disputa entre forças conflitantes. Esse conceito está presente em várias passagens da obra nietzschiana, especialmente no período de maturidade, como no capítulo *Do domínio de si*, do segundo livro de *Assim falava Zarathustra*; e nos aforismos 22 e 36 de *Além do bem e do mal*. Com o conceito de vontade de potência, Nietzsche aproxima-se das antigas *archés* naturalistas e se distancia da herança metafísica platônica.

<sup>367</sup> Existem várias semelhanças entre Heráclito e Nietzsche, desde os temas éticos, até suas concepções cosmológicas. Em *Ecce Homo* Nietzsche expressa sua admiração afirmando que sua filosofia dionisíaca da antítese, guerra e devir poderia ter sido antecipada por Heráclito. Cf. *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, aforismo 3.

<sup>368</sup> A influência de Schopenhauer sobre Nietzsche não se restringe às afinidades estéticas, mas também na concepção ontológica sobre a natureza com o conceito schopenhaueriano de *vontade*. É interessante ressaltarmos que Nietzsche também herda o interesse pela cultura e cosmologia hindu. Porém, Nietzsche rompe progressivamente com Schopenhauer após *O Nascimento da Tragédia*. Destarte, sobre a influência de Schopenhauer em Nietzsche, conferir Daniel Touey (1998); sobre a relação e influência do pensamento asiático na filosofia nietzschiana, conferir os artigos de Fernando M. Barros (2003) e Johann Figl (2003).

Segundo Müller-Lauter<sup>369</sup>, “[...] para Nietzsche, trata-se de metafísica quando ‘é deduzida uma multiplicidade a partir de um primeiro, simples’ [...]” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 71-72). Enquanto as concepções metafísicas tradicionais, pensaram o Ente como um “algo” original e definido, transcendental e permanente, a metafísica nietzschiana, sob a perspectiva da vontade de potência, busca um pensar da imanência e da transformação. Nietzsche “[...] nomeia o fundamento do ente e determina, a partir dele, o ente em sua totalidade; seu pensamento é metafísica, no corrente sentido da longa história da filosofia ocidental” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 53-52). Pois, de acordo com Müller-Lauter, Nietzsche pensa o Ser<sup>370</sup> sem substancializá-lo; e ainda que o filósofo busque por um fundamento ontológico<sup>371</sup>, ele não o substancializa como um princípio fechado; pois para o autor de *Zarathustra* “[...] a qualidade [do ente] não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase-sujeito, também não como o Um [...]” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 84). A vontade de potência como fundamento ontológico não deve ser vista como o *Ser em si*, como um sujeito, mas como uma *qualidade* do Ser, que é devir (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 88). É uma qualidade, pois, para Nietzsche, é como o ser das coisas se manifesta, como as forças se organizam durante seu eterno combate. E compreendendo o Ser como uma qualidade (vontade de potência) e não como um sujeito ou algo (Deus, Ideias etc.), Nietzsche propõe uma interpretação sobre o mundo e as forças que o envolvem, permitindo a imanência do ser das coisas que está em eterna transformação.

Conforme Müller-Lauter (1997), ao recusar as estruturas metafísicas tradicionais, a filosofia de Nietzsche propõe que “[...] “o” mundo não é nenhum todo como unidade” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 104), mas que toda unidade é unidade somente como organização de forças, não havendo nenhum ente fundamental organizando o mundo em um todo. Quando falamos em “mundo”, “Natureza”, “pessoas” e “instituições”, devemos ter em mente que para Nietzsche trata-se apenas de “[...] uma quantidade limitada de forças, entendida em incessante alteração” (MÜLLER-

---

<sup>369</sup> *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, 1997.

<sup>370</sup> O “Ser” na obra nietzschiana é utilizado sob várias acepções, como no sentido de *vida*, *devir*, *essência*, *efetividade*, entre outros (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 76).

<sup>371</sup> Costuma-se apontar três fases na obra nietzschiana: a *estética*, sobre o problema da arte; a *intelectual*, sobre o problema da verdade; e a *ética*, sobre o problema da moral. O pensamento ontológico de Nietzsche se expressa desde *O nascimento da tragédia*, na qual é proposta a concepção de “metafísica do artista” (NIETZSCHE, 2007, p.23), compreendendo a arte como atividade propriamente metafísica do homem (MACHADO, 1999, p. 29), mas no decorrer de sua obra Nietzsche abandona esta concepção.

LAUTER, 1997, p. 104).<sup>372</sup> Cada ser, para Nietzsche, é vontade de potência que busca se expandir e dominar o outro. São forças que disputam poder; se organizam quando uma vontade menor é dominada por outra maior, por curto ou longo período, mas que jamais deixam de disputar e expandir seu comando; sendo diferentes formas de organização de combate e disputa que possuem uma certa aparência devido a organização e acordo (“estabilidade”) entre as energias conflitantes. Assim, “[...] todo ente estabiliza e, em verdade, com necessidade. O estabilizar é um traço fundamental da vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 118). A concepção de natureza de Nietzsche é fundada sob esta perspectiva ontológica. Os seres humanos e os demais seres são vontade de potência, mesmo os seres inorgânicos, pois há sempre, em grau menor ou maior de complexidade, a disputa por poder (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 105).

Parafraseando Müller-Lauter, para Nietzsche “[...] o mundo não é mundo orgânico, mas mundo de “organismos”: o caos das organizações de poder se alterando permanentemente” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 120)<sup>373</sup>; ou como o filósofo aponta em *A genealogia da moral*<sup>374</sup>, a vida é ativa e plástica, sendo também carregada de forças espontâneas, agressivas, conquistadoras, usurpadoras, transformadoras, “[...] e que estão sempre produzindo novas exegeses e novas direções, submetendo a suas leis a própria adaptação” (NIETZSCHE, 2013, p.76); ou ainda como expõe Barrenechea: “vinculado ao conceito de vontade de potência, Nietzsche emprega termos como mundo, terra e vida. Todos eles aludem ao processo de devir dos corpos, regidos pela

---

<sup>372</sup> Nietzsche rejeita a tradicional substancialidade do ser, como *causalidade necessária, liberdade, fim, unidade*, por compreender que o *em si* do ser é *móvel e diferenciado* (MARQUES, 2003, p. 77). Este *em-si* é designado por Nietzsche como *caos e singularidade perfeita das forças*, sendo assim, inacessível à razão humana (MARQUES, 2003, p. 81).

<sup>373</sup> É importante ressaltar que Nietzsche critica o mecanicismo das filosofias e ciências naturais, mas não duvida de sua empregabilidade. No aforismo 22 de *Além do bem e do mal* o filósofo fala sobre a “má filologia” dos físicos (NIETZSCHE, 2014, p. 31), referindo-se ao caráter interpretativo dos cientistas sobre a Natureza como um dado mecânico e passivo. Conforme Müller-Lauter, para Nietzsche as leis naturais não são *atemporais*, e duvida que o homem possa compreender *fundamentalmente* os acontecimentos apreendidos por estas leis (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 113). Marques contribui comentando que a importância do mecanicismo para Nietzsche está em seu caráter regulador das ideias (MARQUES, 2003, p. 85). Em *Nietzsche for physicists* (2018) Juliano Neves contribui analisando os conceitos de Nietzsche sob o olhar da física.

<sup>374</sup> Cf. *A genealogia da moral*, dissertação segunda, aforismo 12.

vontade de potência”, portanto, “[...] mundo e terra referem-se ao movimento vital que reflete as mudanças do permanente vir-a-ser” (BARRENECHEA, 2009, p.57).<sup>375</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do percurso traçado até aqui, buscamos demonstrar que sobre o conceito de natureza em Nietzsche é possível identificar alguns elementos fundamentais da sua filosofia. O autor de *Zarathustra* sustenta fortes críticas a tradição judaico-cristã, na religião, e a tradição platônica, na filosofia. Suas críticas compreendem que estas tradições radicalizaram o antropocentrismo humano, a ponto de “desnaturalizar” o homem, compreendendo-o um tipo de ser que estaria além da natureza, enquanto a própria natureza teria um valor inferior ao humano. Nietzsche busca questionar estas tradições e também procura compreender os limites do antropocentrismo na filosofia e fé ocidental.

O autor de *Zarathustra* combate, essencialmente, o dualismo que o cristianismo e o platonismo teriam fundado sobre o pensamento. Neste sentido, e contra esse dualismo metafísico, Nietzsche utiliza o conceito de *vontade de potência* para explicar a *dinâmica* do Ser das coisas sem determinar a origem dos seres. Assim, Nietzsche rompe com a tradição metafísica platônica, mas resgata, a seu modo, a concepção metafísica naturalista. O autor de *Zarathustra* não nega a astúcia do homem de se projetar sobre a natureza, mas questiona como essa projeção pode distanciar o homem da sua própria essência natural.

Portanto, se conseguimos atingir os nossos objetivos com clareza, diante do percurso traçado até aqui, então podemos afirmar que a pesquisa sobre a filosofia de Nietzsche, a partir de um olhar atento sobre o conceito de natureza, pode ser ainda mais fértil se tivermos em mente estas considerações.

---

<sup>375</sup> A dinâmica da natureza, para Nietzsche, não se trata apenas do adaptar-se para sobreviver, como no evolucionismo darwiniano, mas para *conquistar cada vez mais poder e expandir seu ser e domínio* (MARQUES, 2003, p. 75).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARROS, Fernando de Moraes. Um Oriente ao oriente do Oriente: a investigação de Johann Figl. **Cadernos Nietzsche**. 15. v. São Paulo, 2003. Disponível em <periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7842/5382> Acesso em 10/11/2020.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

FIGL, Johann. Os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático. **Cadernos Nietzsche**. 15. v. São Paulo, 2003. p. 83-103. Disponível em <periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7843/5383> Acessado em março de 2020.

MACHADO, Roberto C. de Melo. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARQUES, António. **A filosofia perspectiva de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003. (Sendas e Veredas)

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

\_\_\_\_\_. **NIETZSCHE: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NEVES, Juliano C. S. Nietzsche for physicists. **Philosophia Scientiæ**. 23. v. Paris, 2019. Disponível em <<https://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1855>> Acesso em setembro de 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Genealogia da Moral**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e Mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução e notas de Mario Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **AURORA: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: como alguém se torna o que é.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Anticristo: maldição ao cristianismo.** Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Verdade e Mentira no Sentido Extramoral. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. **Comum**, Rio de Janeiro. v.6. n. 17. p. 05-23, 2001. Disponível em: <[http://imediata.org/asav/nietzsche\\_verdade\\_mentira.pdf](http://imediata.org/asav/nietzsche_verdade_mentira.pdf)> Acesso 20/01/2018.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: das origens a Sócrates.** 1.v. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles.** Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

TOUEY, Daniel. Schopenhauer and Nietzsche on the Nature and Limits of Philosophy. **The Journal of Value Inquiry.** 32. v. Temple University, U. S. A. Filadélfia, 1998. Disponível em <[https://www.researchgate.net/publication/227212913\\_Schopenhauer\\_and\\_Nietzsche\\_on\\_the\\_Nature\\_and\\_Limits\\_of\\_Philosophy](https://www.researchgate.net/publication/227212913_Schopenhauer_and_Nietzsche_on_the_Nature_and_Limits_of_Philosophy)> Acessado em set. de 2020.

WOTLING, Patrick. As Paixões Repensadas: Axiologia e efetividade no pensamento de Nietzsche. Tradução de Ivo da Silva Júnior. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 15, 2003. ISSN. 1413-7755

## O GIRO PRAGMÁTICO DA LINGUAGEM ENQUANTO EPISTEMOLOGIA HERMENÊUTICA

Roberto Freitas dos Santos\*

**Resumo:** O objetivo do nosso ensaio é refletir sobre a linguagem enquanto epistemologia a partir da hermenêutica interpretativa, como modo de ser do homem. Essa característica acontece após a reviravolta linguístico-pragmática da linguagem. Com isso, nos debruçamos sobre o problema do fenômeno linguisticamente interpretativo da hermenêutica como itinerário para o ser humano em sua relação de comunicação com os demais. A partir disso, o homem que durante muitos anos era compreendido em sua forma de relacionar-se com a natureza – ontológico-metafísica –, agora passa a ser constituído no seu modo de ser linguístico, no relacionar-se com os outros, isto é, na sua comunicabilidade compreensiva de si e das coisas que estão ao seu redor. Dessa forma, a linguagem dá sentido para o processo de interpretação da vida humana no mundo.

**Palavras-chave:** Hermenêutica. Interpretação. Linguagem. Modo de ser.

### THE PRAGMATIC TURNING OF LANGUAGE AS HERMENEUTIC EPISTEMOLOGY

**Abstract:** The purpose of our essay is to reflect on language as an epistemology based on interpretative hermeneutics, as a way of being for man. This characteristic happens after the linguistic-pragmatic turn of the language. Thus, we look at the problem of the linguistically interpretive phenomenon of hermeneutics as an itinerary for the humans in your communication relationship with others. From this, the man who for many years was understood in his way of relating to nature - ontological-metaphysical -, now becomes constituted in his way of being linguistic, in relating to others, that is, in your comprehensive communicability of himself and the things that are around him. Thus, language gives meaning to the process of interpreting human life in the world.

**Keywords:** Hermeneutics. Interpretation. Language. Way of being.

## 1. INTRODUÇÃO

A reflexão da filosofia contemporânea, sobretudo a partir do giro da reviravolta linguístico-pragmática, ganha destaque no campo das discussões no que se refere ao problema da linguagem como método que possibilite o entendimento do ser humano, como ser de comunicação. Pois a mesma é respaldada na hermenêutica enquanto processo científico dessa arte da compreensão interpretativa da vida.

---

\* Mestrando do PPGFIL da Universidade Federal do Piauí. E-mail: robertofreitas@live.com.

Um dos grandes nomes da reviravolta linguístico-pragmática foi Karl-Otto Apel (1922-2017) – aqui abordaremos alguns pontos desse autor na interpretação de Manoel Araújo de Oliveira –, pois o mesmo foi um dos grandes influenciadores frankfurtianos, que contribuiu através das suas pesquisas filosóficas para o desenvolvimento da linguagem por meio de um novo percurso para o entendimento do ser humano. Também ressaltaremos Hans-George Gadamer (1900-2002), que em sua hermenêutica interpretativa nos apresenta a linguagem como caminho compreensivo do modo de ser do homem.

O intuito desse ensaio é fazer uma abordagem sobre a importância que a linguagem tem através da hermenêutica no que tece o fio condutor da interpretação. Para que isso seja possível, faremos o paralelo dialógico entre alguns temas que lidam com o problema da linguagem de acordo com os autores que foram citados acima.

A relevância que apresentamos em nosso trabalho, parte do problema da linguagem com o afastamento metafísico, que antes via o homem como ser que era compreendido a partir de sua relação com a natureza. Entretanto, nossa ideia aqui é dar um panorama sobre esse “novo homem”, que se constitui, hermeneuticamente, na linguagem como característica de seu modo de ser. Vale lembrar que nosso ideal ensaístico não esgota o tema da linguagem em sua totalidade, ele nos propõe uma reflexão sobre o assunto.

## **2. Fundamentos da linguagem na hermenêutica**

A linguagem é um tema que ganha enfoque na filosofia hodierna principalmente após o evento da reviravolta linguístico-pragmática. As discussões que giram em torno desse problema nos levam a acreditar que ele tem, cada dia mais, se feito presente na vida do ser humano enquanto ser de comunicação entre si. Isso porque, a partir desses pressupostos da linguagem, é possível notar que também a hermenêutica desempenhou e vem desempenhando, juntamente com a linguagem, um papel importante para “o compreender” do homem como esse ser dotado linguisticamente.

Por conseguinte, o conceito de linguagem cunhado na filosofia contemporânea é visto, sobretudo, como caminho pelo qual o homem se constitui em sua relação com os demais. Em vista disso, essa constituição ganha sentido entre os falantes em uma conversa, a partir da pragmática racional e universal, desenvolvida no interior de uma

comunidade comunicativa humana; quando se dá nome às coisas, e em cada ato de dialogar entre as pessoas.

Dessa maneira nota-se que,

a partir da pragmática universal da competência comunicativa, a fala humana possui, pela meditação da competência linguística, a capacidade da reflexão sobre a linguagem com a linguagem e, portanto, a capacidade de fazer filosofia da linguagem [...] proveniente do nominalismo [...] (OLIVEIRA, 1996, p. 269).

Destarte, a comunicação humana se desenvolve no seio da linguagem e ela se dá, hermeneuticamente, na compreensão e interpretação entre os homens, pois a mesma está presente na relação com o modo de ser do ser humano.

Seguindo nossa esteira argumentativa, vamos percebendo que o modo de ser da linguagem, na perspectiva empregada<sup>376</sup> por Gadamer em sua hermenêutica, “é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (GADAMER, 2016, p. 497). A coisa em questão que abordamos aqui tem sentido conotativo da realização do homem em sua relação na linguagem como caminho fenomênico epistemológico comunicativo. Sobretudo, pelo fato de que o ser humano, no decorrer da vida, vai adquirindo novas alternativas de se relacionar entre si; buscando assim resolver os problemas e encontrar soluções através do discurso da fala, porque “o reconhecimento da existência de uma *comunidade de discurso e de argumentação*, que dispõe de uma linguagem pela qual formula seus problemas e soluções” (LUDWIG, 2013, p. 46), é consciente de que a linguagem é o aporte hermenêutico da interpretação dos problemas comunicativos humanos.

“Para Apel, o elemento comum de todos os jogos de linguagem está em que, ao aprender uma linguagem, ao mesmo tempo o homem aprende um “jogo de linguagem” e, respectivamente, a “forma humana de vida” [...]” (OLIVEIRA, 1996, p. 274). Essa proposta apeliana, nas palavras de Manfredo Araújo de Oliveira, no que concerne o jogo de linguagem, está fundamentada em que o homem por ser esse ser que desenvolve, no decorrer de sua vida, novos aspectos de se comunicar. Preocupando-se com o fazer da

---

<sup>376</sup> Compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo com a linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas evidências, [pois] todo esse processo, é um processo de linguagem (GADAMER, 2016, p. 597. Acréscimo nosso).

interpretação e, quando se refere à aprendizagem de uma nova língua<sup>377</sup>, há sempre esse caminho constituinte para poder compreender e situar-se no novo contexto da nova língua aprendida, como possibilidade de engajamento em uma “nova” comunidade dos falantes e da comunicação.

“O que Apel chama a atenção é para o fato de que, quando pronunciamos uma oração (ato de fala), por trás de sua estrutura linguística, se esconde uma certa revelabilidade (ou ocultamento) do ser” (SILVA, 2011, p. 66). O “esconderijo” do ser se revela na forma de ele se manifestar na linguagem, porque assim o homem se constitui como modo de ser no mundo linguístico. Por isso, a fala enquanto ato, é a ferramenta manifestada linguisticamente de expressão humana no comunicar-se. Assim, “a comunidade dos falantes passa a ser a instância da configuração do sentido que, hermeneuticamente, pode ser resgatado em cada caso” (SILVA, 2011, p. 73) e, portanto, no decorrer da interpretação.

A linguagem na hermenêutica, como conhecimento, dá possibilidade do ser humano encontrar suas formas de se compreender no mundo linguístico da vida; e é, proporcionalmente, seu método interpretativo que favorece o agir epistêmico comunicativo através do dialogar na conversão, para que dessa forma o homem possa se conhecer e também conhecer o outro no encontro do ato da fala. Assim,

cada homem vive num mundo linguístico específico, porém inclui, em princípio, tudo o que pode enriquecer sua visão inicial: enquanto linguisticamente constituído, cada mundo desse é, a partir de si mesmo, aberto a um alargamento de sua própria visão de mundo e, enquanto tal, acessível a outros. [...] em cada visão de mundo ocorre sempre um significar em-si do mundo, e fora do mundo humano-linguístico não temos mundo [...] (OLIVEIRA, 1996, p. 239).

Cada mundo humano, linguisticamente constituído, é uma especificidade hermeneuticamente da interpretação de uma determinada situação ou coisa. A forma com a qual a compreensão acontece, após os falantes se expressarem na comunicação, nos leva a acreditar que cada “mundo linguístico” é um modo de ser, em que cada pessoa se expressa a partir do fio condutor da linguagem. Nesse intuito, é perceptível o significado no jogo das palavras que é dado por cada falante dentro do mesmo. Sendo

---

<sup>377</sup> Quando nós aprendemos uma nova língua, conseguimos nos comunicar nela e, sobretudo, está inserido num determinado contexto de interpretativo, porque “compreender é o participar de uma perspectiva comum” (GADAMER, 1998, p. 59), ou seja, aprender uma nova língua nos faz partícipe dela.

assim, cada mundo linguístico torna-se único para cada pessoa. Entretanto, cada um conduz o uso adequado da linguagem no interior da comunidade comunicativa.

A reviravolta pragmática da linguagem, de certa maneira, afasta-se da metafísica tradicional. Essa que, por sua vez, era vista antes como a forma com a qual o ser humano buscava compreender o mundo e, posteriormente, todas as coisas que o cercavam na natureza. No entanto, nosso intuito aqui não é repensar uma nova maneira de refletir sobre a metafísica enquanto ontologia universal do ser, mas apresentar a linguagem como epistemologia do fenômeno da hermenêutica interpretativa que apresenta uma nova visão do ser do homem no mundo, e que o mesmo é constituído no seio de sua relação comunicativa.

“A linguagem nos fala, assim, não enquanto gramática ou enquanto dicionário, mas, o evento hermenêutico se constitui propriamente [na] apropriação da interpretação” (OLIVEIRA, 1996, p. 241). Para isso, vemos que a linguagem como percurso hermenêutico, dar-se-á nessa nova forma que ela ganha com o processo interpretativo, no que se refere à compreensão da vida humana. Sobretudo, porque o homem vive nessa constata busca por compreender.

Após o evento da reviravolta linguística, o homem transcendental-metafísico, compreendido a partir de sua relação com a natureza, é substituído pelo ser dotado linguisticamente na interpretação em sua maneira de ser de comunicação. Essa “troca” do compreender humano ontologicamente metafísico agora reverbera inteiramente no interior da linguagem enquanto modo ser. Dessa forma percebemos que,

Os sistemas metafísicos perdem sua razão de ser à medida que não incorporam o tempo e os seus atributos na sua rede conceitual, isto é, quando não incluem, no seu discurso, a explicação conceitual da identidade humana e aborda moreal com métodos que não são coerentes e correspondentes com seu modo de ser (ROHDEN, 2013, p. 311).

Essa afirmação de Luiz Rohden, nos mostra que a metafísica já não mais conseguia conceituar o homem somente através da sua relação compreensiva com e na natureza. Agora, o ser humano passa a ser um ser com seu modo de ser, que acontece na linguagem e em uma hermenêutica interpretativa para a vida. Pois, a sua identidade humana corresponde no seu comportamento de ser no mundo, na sua representação comunicativa com os demais homens.

O percurso argumentativo que estamos desenvolvendo, no decorrer desse nosso ensaio, acerca da linguagem como problema investigativo - que acontece a partir da reviravolta linguístico-pragmática - é saber que a linguagem hodierna, de antemão, centra o compreender humano através de seu modo de ser hermenêuticamente interpretativo. Isso contemporaneamente é importante para o processo compreensivo do comportamento do ser humano em sua relação com os outros.

Linguisticamente falando, a racionalidade humana, depois da reviravolta pragmática, encontra “o caráter de acontecer da linguagem” (GADAMER, 2016, p. 552), uma nova forma de interpretar o homem na sua relação de ser no mundo, tendo como fio condutor a hermenêutica.

O fenômeno do acontecer hermenêutico da linguagem dá possibilidade ao homem para que ele possa se relacionar com as coisas e com os outros no mundo, e neste intuito, poder compreendê-las em cada forma de comunicá-las. Portanto, todo percurso que fora exposto e refletido em nosso ensaio, certamente, tem como escopo pensar a partir da linguagem na hermenêutica enquanto manifestação do modo de ser do homem, que se comunica com o mundo. Ressaltamos o que relatamos no início de nosso texto; o ideal aqui não é esgotar o problema em sua totalidade, mas apresentá-lo como um novo caminho para o ser humano constituído linguisticamente.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reviravolta linguístico-pragmática, que se desenvolve com força maior depois desse grande evento na filosofia hodierna, é, certamente, uma forma de separação com a metafísica ontológica tradicional. As faculdades humanas, sobretudo as de pensar e racionar, são as grandes responsáveis pelo avanço que acontecera a partir do giro pragmático da linguagem. Haja vista que, a linguagem agora dá possibilidade para o modo de ser do homem em sua relação hermenêuticamente para a interpretação.

Percebemos assim que o fenômeno da linguagem apresenta ao ser humano, em sua comunicabilidade com os outros, aspectos indispensáveis no que se refere ao fator da compreensão. Com isso, o homem não se compreende mais somente a partir de sua relação com a natureza, mas na certeza de que é constituído inteiramente na fala. Por isso, a linguagem se torna importante para o homem e seu caminho interpretativo.

A esteira argumentativa que nos oferece o aporte teórico para conjecturar alguns esclarecimentos sobre a linguagem, enquanto epistemologia hermenêutica, nos favorece

e nos conduz a pensar nessa trajetória significativa que ela tem para o compreender da vida humana no mundo. Ou seja, o modo como o homem, com seu modo de ser, se comporta em sua comunicação com as coisas através de sua conduta.

É de grande relevância para a filosofia buscar responder às perguntas que são causadas/criadas pelo homem no decorrer de sua existência humana. E mais que simplesmente entender as perguntas que surgem no percurso da vida, é importante que ele saiba interpretá-las coerentemente cada uma. Aqui relatamos que, durante muitos séculos, o homem buscava compreender as coisas e a si mesmo na sua forma de se relacionar na natureza. Porém, a razão humana, a partir da reviravolta linguístico-pragmática, concede e apresenta a linguagem como itinerário, que ocorre no processo hermenêutico interpretativo, enquanto modo de ser do homem que é constituído no fio condutor da linguagem.

#### **REFERÊNCIAS:**

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis, RJ: 10ª ed. Vozes, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Tradução de Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro, RJ: Ed. FGV, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1996.

ROHDEN, L.. A metafísica repensada a partir da tradição fenomenológico-hermenêutica. **Veritas** (Porto Alegre), v. 58, p. 309, 2013.

SILVA, Bartolomeu Leite da. Fundamentos filosóficos da linguagem no pensamento de K-Otto Apel: a presença de Wittgenstein e Heidegger. **Kalagatos**, Revista de Filosofia, Fortaleza, CE. v. 8, n. 15, p. 57-81. Inverno de 2011.

LUDWIG, Celso Luiz. A transformação da filosofia e a libertação. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**. Curitiba, PR, Brasil. Jun 2006, p. 43-60. 2013.

## A PANDEMIA E O CAPITALISMO INSERIDO NO DIGITAL

Brayan Arantes\*

Há uma pandemia no mundo. Aulas canceladas. Fronteiras fechadas. Quarentenas mundiais. Mortes. Uma crescente sensação de desespero avoluma-se no ar, infiltrando os poros do corpo social, a repulsa primária e evolutiva do medo ameaçada pelo invasor virulento. O universo retorna ao seu estado de natureza, as ilusões capitalistas de lucro acima de tudo mostram-se insuficientes diante do perigo de perda. As fissuras do sistema monetário vigente alargam-se, expondo as feridas, as úlceras da falsidade do dinheiro. A maior doença atualmente não é o vírus que inconscientemente continua seu trabalho milenar de infecção e alastramento compulsório, mas sim, o mercado e suas desesperadas tentativas de manter-se em pé – altivo, onipresente, autoritário; e contrariamente ao vírus, intencional. Gritos ecoam na televisão sobre a queda da bolsa, o risco iminente da ruína da economia, o dólar que nunca para de aumentar. Gritos que são apenas assobios vindo das profundezas do cárcere do capital; para a população mundial a economia sempre esteve arruinada. Para a população mundial a bolsa sempre esteve caída. E o dólar, mesmo em sua mais baixa cotação, nunca foi comprado por ela.

Percebe-se agora que a funcionalidade do mundo não é mantida pelos políticos escondidos nas dobraduras do dinheiro público desviado, não são os donos de multinacionais que abstratamente investem na “bolsa” com a desculpa de produção de vagas de empregos com condições sub-humanas e salários torpes, não são os milionários herdeiros de fortunas ou participantes de esquemas corruptos escondidos em seus bunkers, não são os ricos pregadores da palavra de Deus que esgotam a energia e o pouco salário de seus fiéis em troca de falsas curas e promessas de entrada no paraíso.

Percebe-se agora que a funcionalidade do mundo é mantida pelos coletores de lixo, que acordam às quatro da manhã para limpar a cidade de seus resíduos, enquanto todos dormem e ninguém lhes encara a face. São os médicos que trabalham em hospitais públicos isolados e tratam da população que não possui nem carteira de

---

\* Graduação em licenciatura e bacharel em Artes Visuais pela Universidade Federal de Uberlândia. Mestrando no curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Sua pesquisa nas artes visuais se dedica a analisar a morte da matéria ao corroer metais com ácidos, gerando uma investigação pictórica debruçada diante da materialidade pictórica.

identidade. São os professores que ensinam, apesar de todas as dificuldades e humilhações, os filhos da sociedade universal. São as empregadas domésticas, os eletricitas, os padeiros, as mães. Os varredores de rua, os atendentes de telemarketing, os caixas de supermercado, as merendeiras. São as pessoas invisíveis que não possuem uma face pessoal, simbólica, única, e são sempre vistas como uma massa uniforme, como mão de obra, como uma possibilidade de exploração e enriquecimento. São vistas como um salário mínimo no final do mês para comerem, pagarem impostos e continuarem a trabalhar. Com o avanço do capitalismo testemunhamos mais apagamentos: os entregadores de comida por aplicativos, os freelancers, o contrato falado de muitas obrigações e poucos direitos. Sem carteira assinada, sem férias, sem remuneração digna. Sem leis trabalhistas, sem décimo terceiro, sem garantia caso ocorra acidentes.

Essas pessoas em massa compõem toda a estrutura trabalhista do mundo. O capitalismo, em seu jogo perverso, induz-as a acreditarem que não estão trabalhando o suficiente, que não merecem ocupar uma posição mais elevada na escada hierárquica do dinheiro.

Mas a perversão real é anterior: ela se formula a partir da alienação. A alienação da população pobre que trabalha exaustivamente para comer e não tem tempo nem disposição para refletir sobre o sistema que as escravizam e as tornam mão de obra barata e facilmente descartável. A alienação dos produtos produzidos pelo proletariado que não se reconhece como produtores, mas sim consumidores. Nasce-se dessa política de alienação a entropia dupla do esgotamento da força de trabalho e do apagamento dos indivíduos em consumidores. O consumo é a força máxima da entropia capitalista que tenta adiar seu próprio fim.

A Terra assiste todos estes problemas e sofre ela também a dor da exploração. Sua barriga é aberta por pontiagudas estruturas em busca de ouro, diamante e petróleo. Árvores serradas ao meio, manchas de óleo vazado nos oceanos fazem poças escuras e impermeáveis, explosões atômicas contaminando continentes. Plástico engolido a força pelos seres aquáticos, montanhas de lixo esculpidas pelo dizer máximo da produção exacerbada. Ruídos elétricos, densa fumaça expelida por escapamentos e chaminés industriais. Acinzentamento da paisagem urbana atolada de prédios, concreto e sujeira.

Desmatem as florestas! Quebrem as rochas! Mudem os cursos naturais dos rios! Plantem soja, milho e trigo para a exportação! Chega de biodiversidade – eles gritam – chega de proteção ao meio ambiente! Chega de lutas trabalhistas! Chega de educação, saúde, dignidade! Eles defendem a aniquilação da Terra em troca de quantias exorbitantes de dinheiro que nem existem materialmente, acumulam números abstratos em sistemas bancários.

Enquanto isso o planeta derrete. Enquanto isso o gelo esvai-se sufocado pelos gases do efeito estufa, como água ele escorre em direção à entropia. Os números da temperatura sobem drasticamente, as chuvas com mais frequência transformam-se em tempestades, relâmpagos e inundações.

A epidemia de hoje não é repentina, não nasceu no início de 2020. Pelo contrário, já estávamos todos inseridos em uma epidemia econômica, social e política. A mudança, o susto, o terror, é que esta preocupante epidemia viral é biológica e não sintética. Por isso o assombro, por isso os maxilares abertos com horror: porque fomos lembrados de nossa vulnerabilidade. Dói lembrarmos que somos carne, porque o sistema que vivemos tenta a todo momento obliterar-nos desse fato.

Na folha de pagamento há números, na certidão de nascimento há datas, no cpf mais números, na chamada da escola, no valor do transporte, no pão e açúcar. Horário de entrada e saída do trabalho, com pausa durante a jornada para que a exploração se encaixe em uma lei suspeita de respeito ao ser humano, criada por pessoas que nunca trabalharam as horas por elas estipuladas.

A mão ergue-se palpitante e toca no ombro com os dedos espriados, debaixo da pele a rigidez calcária do osso. A orelha treme inquieta ao escutar as notícias aterrorizantes da propagação epidêmica, a cartilagem mapeada em curvatura. Os olhos dilatados fixam-se no horizonte do colapso, imaginando cenários de total devastação. Os pulmões aceleram seu ciclo perene de cheia e esvaziamento.

Nenhum metal pode retirar a corporeidade de nossa natureza animalesca. A carne, o tendão e articulações são mais fortes do que o aço, e gritam mais alto que a hierarquia social. É um ponto de união: comum, irrevogável e comunitário.

Antes havia um silêncio de resignação, úmido e cálido, como um zumbido que está por vir, mas nunca se concretiza. Assistia-se a derrocada do sistema falido, o enriquecimento exacerbado de minorias, a pobreza acentuada de bilhões. A retirada de direitos e aumento dos impostos. Agora há um novo cheiro no ar, cruzando as rosáceas da aurora. É o cheiro do despertar. Dizemos: a vida vale mais do que o emprego! O patrão continua a explorar: sem quarentena para os trabalhadores, a eles nada será dado, mas por eles tudo será construído.

O planeta assiste e também precisa sangrar, e sua vingança recai sobre nós. Demonstra-se a interconectividade humana, a unidade coletiva do social. Mostra-se mais uma vez que a ideia de sucesso individual e meritocrático é falsa. Mas as mentiras continuam a se espalhar.

O estado intervê, cedendo taxas bilionárias aos bancos do contrato social quebrado, da malícia dos impostos não pagos, e aos pobres dão 600 reais, depois cortam pela metade, 300 reais para a sociedade que nunca dorme.

Falsos profetas multiplicam-se na rápida digitalização do real. Falam contra demônios, enquanto oferecem na outra mão maneiras de depósitos online para o seu enriquecimento.

Outros, negam a ciência, batendo no peito enquanto discorrem sobre a invenção do vírus, dizem que ele não existe. Incentivados politicamente nas pautas neoliberais de ódio ao conhecimento, de ódio ao estudo, e de muito amor às retóricas em tom raivoso. Como crianças acreditam no homem em cima de um palanque que gritando nada diz, pois ele mesmo, nunca teve nada a dizer além de: odeiem! Matem! Destruam-se! Como crianças assustadas, repetem para eles mesmos as palavras dos homens no poder, que proferem exatamente aquilo que eles desejam ouvir. Este eco terrível de mentiras alastra-se no país inteiro, crianças que acreditam cegamente no que desejam acreditar. Crianças velhas, cansadas, mas que nunca perderam a crença de que não são o centro do mundo.

As vozes dizem: não há incêndios, não há corrupção, não há dor, morte e sofrimento. Eles repetem.

Não há necessidade de usar máscaras, chamam-na de mordaza ideológica, quando nem mesmo conhecem a amplitude conceitual, política e histórica do termo ideologia. Para eles, ideológico quer dizer: tudo o que eu não concordo. Enquanto isso os números de contaminados e mortos aumentam, enquanto isso os hospitais ficam mais atolados.

A economia já desfalecida, agora em ruínas, dói no preço do arroz e do feijão. Os políticos unidos, não tentam mudar esta realidade, pelo contrário, aproveitam-se dela como abutres: afinal de contas é ano eleitoral! Pagam ninharias para pessoas pobres levantarem bandeiras com suas imagens e números, distribuam santinhos encharcados de falsas promessas, pagam propagandas nos rádios, pagam carros de som, pagam até mesmo na surdina esquemas de divulgação desconhecidos para nós, população. E sorriem, com o riso de quem deseja manipular a máquina pública em seu próprio proveito.

Observa-se a nova máquina do digital moralmente corrupta. Somos bombardeados de intermináveis propagandas desconexas anunciando-nos produtos voláteis, insinceros, insípidos e substituíveis. Somos oferecidos ilusões imagéticas através dos filtros e edições do corpo humano que o cortam, dilaceram, adornam, transmutam até sua irreconhecibilidade, até sua dissolução em uma coisa outra, que no fim vem a ser a mesma dos milhares de fantoches que as copiaram. Vemos o mesmo rosto, o mesmo sorriso. Cerram-se os dentes até sua quase extinção, dentes saudáveis, fortes, para colocarem uma máscara retangular e estupidamente branca. Novamente nos vemos diante dele, do branco, da alvura europeia, da realza racial, da irrealdade da própria constituição física, biologicamente formulada, do dente. Contemplamos as faces mexidas, moídas pelo bisturi. Cada vez a idade abaixa, cada vez mais jovem devemos passar pelo procedimento do corte, do rasgo, da dor. Coloquem mais ácido hialurônico! Mudem suas feições para se aceitarem como vocês verdadeiramente são! Adquiram o mesmo rosto dos clones indissociáveis do capitalismo! Tenham a pele perfeita que nenhum humano naturalmente tem, paguem muito dinheiro para esconder seus poros, para afinar o nariz, para serem engolidos e vomitados na máquina de xerox do capital contemporâneo. O sistema que promete diversidade e diversificação enquanto só produz cópias.

Nós as percebemos em todos os locais, ao rolarmos o *feed* as vemos com o mesmo tom de saturação alaranjado, com a mesma dança de uma música viral, com uma linguagem modulada à venda de um produto, produto digital que é a imagem, que é a ausência de sentido personificada em pixels. A abstração total do humano, para que nele possa-se projetar a propaganda desejada. O corpo, o corpo inserido no digital, são os novos outdoors, não ocupam espaço, não trazem a fisicalidade de sua materialidade, incomodam menos. Ocupam menos. Doem menos.

Pautas são levantadas, discursos são feitos, política e politicagem confundem-se neste teatro. Tudo milimetricamente curado para não espantar marcas, patrocinadores. Mas estes patrocinam o que exatamente? Sabemos quem são estes corpos escolhidos, sabemos quem tem visibilidade e o porquê, sabemos da lógica perversa por trás de toda a arquitetura das imagens digitais. Mas escolhemos afugentá-las, pois elas estruturam-se na mesma máquina do mundo físico, na política neoliberal capitalista, na falsa ideia da liberdade em um sistema de morte, de cisão exploratória.

O digital antes visto como uma possível maneira de descentralização das estruturas hierárquicas exclusivas de poder, tornou-se mais uma ferramenta de controle, de massificação, de emburrecimento e divisão. Tornou-se o que as mídias televisivas eram no século passado; uma tela sucessiva de imagens e propagandas.

A epidemia agravou esses sintomas: com o aumento do home office associado ao fechamento de certos locais externos à casa; a população mundial voltou-se ao consumo irrefreável de conteúdos digitais. Assistimos todos os tipos de inovações estilísticas que hoje estão enterradas por meses de postagens mais recentes, como um estrato geológico da internet – diante do qual tudo se torna obsoleto após minutos de seu nascimento e propagação. Assistimos as propagandas mais incansáveis, mais presentes, mais adaptadas a esse meio fluido do digital.

Ao clicarmos nas abas de pesquisa vemos: blogueiras oferecendo vidas irreais, atores posando ao lado de produtos alimentícios, cantores alternativos patrocinados com bebidas nas mãos. Novamente a imagem retocada, novamente as alterações no ambiente, o repúdio ao real. Na digitalidade do capitalismo não há interesse pelo mundo como ele nos aparece, inclusive os assuntos de grande importância são transformados em possibilidades de empreendedorismo e comercialização: a destruição dos biomas

brasileiros é cooptada pelas grandes indústrias estéticas que dizem, ao extraírem materiais orgânicos para produção de cosméticos, estarem investindo em reflorestamento e remunerando sustentavelmente seus trabalhadores.

A alienação por programas de entretenimento que possuem sua segunda vida enraizada na participação digital dos espectadores tornou-se mais explícita, mais raivosa e até mesmo desejada. Diante das dificuldades trazidas pela ineficácia do governo em manter a vida digna dos trabalhadores perante a disseminação do vírus, a sociedade busca uma maneira de fugir do real, ainda que brevemente.

O que ocorre nestes programas é calculado para incitar o ódio, a idolatria, o cegamento ideológico para, conseqüentemente, ser compulsoriamente assistido. Vê-se brigas arquitetadas pelos próprios moldes perversos dos jogos, vê-se representatividades ilusórias, vê-se manipulações mesquinhas, horrores e impropérios desferidos entre os participantes.

Estes funcionam na mesma lógica do capital: na divisão, na disputa, no acúmulo desenfreado de riquezas, no ódio, na alienação, no esquecimento de classes, na mentira. O que se pensa ser uma alienação da vida, é, pelo contrário, pautado nas próprias práticas neoliberais que regem o capitalismo atual: o espectador não está fugindo, o oposto é a verdade, este encontra-se imerso em sua própria realidade. Um pouco manipulada, um pouco distorcida, mas, ainda sim, real.

O digital trouxe-nos provas de que tudo vale no reino do entretenimento desde que seja rentável. A criação de uma nova forma de exploração da qual nós voluntariamente participamos cada vez que descemos o *feed* em direção a mais um momento facilmente esquecível, em direção ao abismo do consumo descartável, da perda do tempo. Da massificação.

Todas essas ramificações da persistência e proliferação do capitalismo inserido no universo digital já estavam estabelecidas antes da pandemia. O momento de pausa da vida cotidiana, por sua vez, a cisão repentina do sonambulismo que estávamos antes imersos, é que nos acordou com um choque assombroso diante dessas práticas. Anteriormente, passo a passo, aceitávamos com normalidade a invasão e a conquista dos espaços digitais pelo vírus do capital. Acostumamo-nos com seu adentramento

sorrateiro em nossas mídias sociais, em nossas notícias eletrônicas, em nossa vida privada.

A pandemia deixou-nos vulnerável diante da realidade do mundo que antes tentávamos fugir. Um mundo de desigualdades, de desprezo por nossos próprios representantes políticos, de enriquecimento dos bilionários e empobrecimento do restante da população. O questionamento do vírus não pode resumir-se no reino dos seres vivos, na linguagem cientificista, na análise epidemiológica. Enquanto cidadãos devemos analisar nossos próprios vírus sociais, econômicos, políticos, uma vez que o propósito dos vírus são, em grande parte, a morte de seu hospedeiro.

## NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A **Occursus – Revista de Filosofia (Qualis B3)** tem periodicidade semestral e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, ensaios, resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na **Occursus** será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

### **Diretrizes para Autores:**

1. Os artigos, ensaios, resenhas e traduções devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.
- 1.1. Não será permitido o envio de textos fora do prazo da chamada de submissões estabelecidas pela revista, caso contrário, tomaremos a liberdade de desconsiderar a submissão.
- 1.2. Não aceitaremos mais de uma submissão de texto por chamada.
2. Devem estar digitados em arquivo.doc, papel A4, digitado em espaço 1,5, fonte Times New Roman, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,25 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.
3. Os **artigos** devem ter o mínimo de 10 páginas e máximo de 25 páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto e finalizadas também

por ponto, no idioma do texto, acrescido do título e abstract (francês ou inglês ou espanhol ou italiano).

**3.1.** Para **ensaios**, as regras variam, não sendo necessário resumo/abstract, número mínimo e máximo de páginas (exceção para as **resenhas** com máximo de 5 páginas).

**3.2.** Para **traduções**, o autor deve anexar, ao submeter sua tradução, o que segue: 1) o texto original em língua estrangeira, caso não realize uma apresentação da tradução em versão bilíngue; e 2) a declaração de concessão de direitos autorais por parte do autor e/ou detentor dos direitos de publicação do texto em questão, quando se exige o direito autoral do mesmo (o tradutor precisa observar que a obra só entra em domínio público 70 anos depois, a partir do primeiro dia após a morte do autor do texto a ser traduzido).

**4.** Deve-se incluir (nos dados do Perfil do usuário no ato do cadastro da revista) uma pequena apresentação do autor e do co-autor se for o caso (máximo de 2 co-autor) e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

**4.1.** Um mesmo autor não poderá publicar textos em dois volumes seguidos ou próximos na Occursus – Revista de Filosofia.

**5.** A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.

**6.** Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

**7.** Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

**7.1. Para os autores pré-socráticos**

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

**Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;/ Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento” (DK 28 B 7:1-2).**

**7.2. Para os textos de Platão**

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

**(4) Rep., 400d-e.**

### **7.3. Para os textos de Aristóteles**

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (**Retórica, II, 1, 1378 a 19-20**).

“Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (**Met. 1027 a 11-12**).

### **7.4. Para os textos de Benedictus de Spinoza**

Recomenda-se para a Ética indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da Ética, citada em destaque, com a referência logo após entre parênteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança. (**E3P40S2**).

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

### **7.5. Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.**

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos Princípios da Filosofia do Direito (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” (**FD, § 24**).

Para o fragmento dos Pensamentos, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência:

“Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” (**Br 4, La 713**).

8. Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

### 8.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. València: Tàndem, 2003.

### 8.2. Artigos em periódicos

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

### 8.3. Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

### 8.4. Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: \_\_\_\_\_. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170. 8.5 Capítulos de livro com autor específico SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

### 8.6. Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: Acesso em 30 ago. 2015.

### 8.7. Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.

# Occursus

**Revista de Filosofia**  
**A/C.: dos Editores**

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)

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