

## SERIA HEIDEGGER UM AUTOR ANTROPOCÊNTRICO? INVESTIGAÇÕES EM TORNO DO CONCEITO DE ANIMALIDADE

Rafael Ribeiro Almeida\*

**Resumo:** Em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger dedica-se a analisar comparativamente o existente e o vivente, ou seja: o homem e o animal. Em vista disso, não raros são os intérpretes que atestam que o Filósofo alemão se envereda num pensamento antropocêntrico mediante tal comparação. Assim, o objetivo deste trabalho procura responder a seguinte pergunta: estaria Heidegger abordando a Animalidade enquanto tal ainda imersa em pressupostos antropocêntricos? Para tanto, investiga-se as teses centrais desenvolvidas em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, de 1929/30. Ao cabo, indica-se que as leituras que criticam as teses heideggerianas como carregadas de antropocentrismo descerram-se como contestáveis.

**Palavras-chave:** Antropocentrismo. Heidegger. Animalidade. “Ser-pobre-de-mundo”. Privilégio ontológico.

### WOULD HEIDEGGER BE AN ANTHROPOCENTRIC AUTHOR? INVESTIGATIONS AROUND THE CONCEPT OF ANIMALITY

**Abstract:** In *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger presents an ontological and comparative analysis between man and animal. In view of this, several authors state that Heidegger, through this comparison, develops anthropocentric thinking. Thus, this work aims to answer the following question: Would Heidegger be developing his concept of Animality still loaded with anthropocentric assumptions? To this end, we will investigate the main theses developed in *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, 1929/30. Finally, we intend to indicate that the criticisms accusing Heidegger of anthropocentric are, at least, contestable.

**Key-word:** Anthropocentrism. Heidegger. Animality. “Being-poor-in-the-world”. Ontologic privilege.

#### Considerações introdutórias

Variações na natureza. Evolução das espécies. Luta pela sobrevivência. Eis as expressões-chave a partir das quais Charles Darwin (1809-1882), em 1859, com a publicação d’*A origem das espécies*, nos apresentou sua tese acerca da “seleção natural”. Embora a sua teoria trate, grosso modo, de explicar o porquê da existência de uma variedade tão grande de organismos na natureza, dela podemos extrair, entre outros, o seguinte corolário: *não há uma diferença tão radical entre os animais e os*

---

\* Graduando em filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (Uesc) - BA, Ilhéus. Áreas de Interesse: Ontologia Fundamental, Filosofia Alemã Contemporânea, História da Metafísica, Fenomenologia Hermenêutica e Filosofia da Existência

*animais humanos*. C. Darwin instaurou polêmica e espanto na comunidade **científica** e na sociedade em geral da época, e isso porque a teoria do naturalista inglês relaciona e reaproxima o animal e o homem, de modo a indicar, por exemplo, uma comum ancestralidade de todos os seres vivos. O (animal) humano, então, pela primeira vez, é situado lado a lado com o restante dos animais a ponto de, inclusive, estar como parente (próximo ou distante, mas parente). Consoante a isso, poder-se-ia pensar: não tem cabimento, sendo assim, um discurso que verse sobre a diferença radical entre os animais e os (animais) humanos. Ledo engano, porém. O questionamento que visa distinguir a relação *Humanitas-Animalitas* – o que separa o homem do animal não-humano? – ainda se depara com respostas permeadas de aporias, tensões, ambiguidades, e, sobremaneira, traços antropocêntricos que demarcam uma fronteira – seja qual for – entre o homem e o animal, de sorte a sempre posicionar o primeiro acima e em detrimento do segundo. Desnecessário explicar, nessa introdução, o quanto escutamos no meio científico, mesmo mais de um século depois da morte de Darwin, esse tipo de elaboração que nos posiciona como eminentemente superiores – “o homem é o ápice da criação, o senhor da natureza” – em relação aos demais seres vivos. Nesse sentido, no que consiste o liame de Martin Heidegger, fenomenólogo alemão, com essa discussão?

Em sua preleção de 1929/30 denominada *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger dedica-se a analisar de modo comparativo o existente e o vivente, ou seja: o homem e o animal. Diferente, porém, de uma abordagem ôntico-biológica (para se fazer referência a Darwin), o filósofo de Meßkirch se propõe a compará-los de um ponto de vista ontológico. Heidegger se interessa, na obra citada, pelo homem enquanto tal (modo de ser do ser-aí) e pelo animal enquanto tal (modo de ser do ser-vivo). Ou, em termos mais especificamente heideggerianos: o homem enquanto ser-no-mundo, e o animal enquanto ser-pobre-de-mundo. Não obstante, é sob esse aspecto que aqui se traz à tona a problemática de nossa pesquisa em consonância com a abertura do presente artigo: estaria Martin Heidegger incorrendo num antropocentrismo mediante a sua proposta de comparação entre vivente e existente aludida acima?

Com efeito, não é insignificante o número de autores que, *sim*, atestam que Heidegger envereda-se num certo pensamento antropocêntrico. O livro *O animal que logo sou*, de Jacques Derrida, é um exemplo. Nesse texto, Derrida corrobora que a ontologia de Heidegger incorre em antropocentrismo na medida em que o Animal é

constituído nessa ontologia como uma espécie de espelho negativo do Homem. Para Derrida, a tese de que o homem é formador de mundo implica em certo tipo de superioridade deste com relação aos animais, de modo que o filósofo francês filia o pensamento de Heidegger à tradição chamada por Derrida de *logocentrismo*, “que é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de logos, privado do poder ter logos, posição nascida com Aristóteles” (DERRIDA, 2002, p. 54)<sup>131</sup>. Outro intérprete que entende a tese heideggeriana de que o animal é pobre de mundo como uma desvalorização ontológica é Peter Sloterdijk. Em seu texto *Regras para o parque Humano*, Sloterdijk explicita a sua perspectiva de acordo com a qual Heidegger envereda-se num antropocentrismo metafísico. Para Sloterdijk, Heidegger encaminhou sua comparação entre o animal e o homem sob o único propósito de “impedir qualquer comunhão ontológica” entre eles (SLOTERDIJK, 2000, p. 25).

Em vista disso, a divisória *mundana* estabelecida por Heidegger entre o ser-no-mundo e o ser-pobre-de-mundo é recepcionada por alguma parte de seus intérpretes como uma divisória que se move, por assim dizer, em fundamentos os quais carregam a típica marca do antropocentrismo. No caso dessa leitura interpretativa sustentar-se como plausível, conseqüentemente a filosofia heideggeriana se depararia, de alguma forma, em apuros (em termos teóricos), já que o conceito de mundo apresentado pelo autor estaria refletindo uma mentalidade enrijecida da tradição filosófica, que é, inclusive, objeto de problematização do próprio Martin Heidegger de forma que ele busca abalar essa tradição: “Sabemos que, desde Aristóteles, a metafísica orienta o problema do ser pelo ‘é’ intrínseco à proposição, e que nos encontramos diante da tarefa descomunal de fazer esta tradição sair da estabilidade de suas bases” (HEIDEGGER, 2011, p. 414). Em vista disso, inquirir até às suas últimas conseqüências as teses heideggerianas (homem *formador-de-mundo*, animal *pobre-de-mundo*) e o hipotético caráter antropocêntrico implicado em tais teses, equivale a realizar o que o próprio Filósofo alemão se propôs como investida filosófica, a saber: abalar as bases da petrificação tradicional da metafísica. Ou seja, indicar na medida do possível a presença ou não de um aspecto *antropocêntrico* no pensamento de Heidegger significa, de alguma forma, a fazer jus ao próprio projeto do autor, na medida em que ele propõe (HEIDEGGER, 2011, p. 384) ao

---

<sup>131</sup> Interpretação semelhante a esta crítica já havia sido apresentada pelo próprio Jacques Derrida no seu livro *Margens da Filosofia*, especificamente no segundo capítulo nomeado de “Os fins do homem”.

leitor de suas lições de 1929/30 problematizar e questionar esta metafísica substancialista e dogmática.

Posto isto, o objetivo deste trabalho repousa na tentativa de responder a seguinte questão: em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger apresenta suas teses centrais desenvolvendo-as sob a marca do antropocentrismo? Embora seja expressivo o número de prestigiados intérpretes estrangeiros – Agamben, Acampora, C. Lotze, Wolfe, A. Macintyre, Fellenz, W. McNeill, Derrida, Sloterdijk – que apontam o caráter antropocêntrico na concepção heideggeriana de animalidade, limitaremos-nos neste trabalho a privilegiar a igualmente vasta e especializada bibliografia brasileira de artigos científicos, e dissertações de mestrado e doutorado (a maioria da década de 2010) que se debruçam na análise heideggeriana da animalidade, e, corroborados em certas linhas argumentativas, atestam o antropocentrismo remanescente no pensamento do jovem professor de filosofia de Freiburg.

Estaria Heidegger abordando a animalidade enquanto tal ainda imersa em pressupostos antropocêntricos? A tese heideggeriana do homem *formador*-de mundo remete-nos a uma mentalidade antropocêntrica? Haveria algum indício no pensamento heideggeriano, em especial no *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, que justificasse uma interpretação de acordo com a qual o autor incide em antropocentrismo? Ou seja, o pensamento que se propôs abalar a enrijecida tradição filosófica estaria preso num baluarte ainda antropocêntrico?

### **Heidegger e sua análise comparativa entre o modo de ser do *ser-dado*, o modo de ser do *ser-vivo* e o modo de ser do *ser-aí***

Com o propósito de respondermos as perguntas aludidas na introdução, tentaremos contemplar, em primeiro lugar, de que forma o Filósofo alemão se defronta com a questão: “o que é mundo?”; afinal de contas, segundo o pesquisador Fernando Rodrigues, no seu artigo *No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos* (publicado no *Cadernos de Filosofia Alemã*): “Compreender a peculiaridade da noção heideggeriana de mundo é condição para uma apropriação adequada de sua tese sobre a diferença entre animais e humanos” (RODRIGUES, 2009, p. 42). Com efeito, no jovem Heidegger década de 1920 há três caminhos investigativos para se abordar o supracitado problema: [i] Na obra *Sobre a*

*essência do fundamento*, de 1928, o autor compromete-se com uma consideração historiográfica, por assim dizer, acerca do conceito de mundo. Mais especificamente, Heidegger propõe-se investigar a história da palavra “mundo” e a respectiva história da cunhagem deste conceito no pensamento filosófico ocidental<sup>132</sup>. [ii] Já em sua maior obra, *Ser e tempo*, de 1927, ele se decide por trazer à tona o conceito de mundo desde o ser-aí humano em sua (pré)compreensão cotidiana. No tocante a essa segunda obra, Heidegger lança-se no afã de alcançar uma caracterização do fenômeno do mundo a partir de uma interpretação do modo como o ser-aí, de início e na maioria das vezes [zünachst und zumeist], move-se cotidianamente no mundo – a saber, a partir do que está à mão<sup>133</sup>. [iii] Por último, na preleção *Conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929/30, o autor se decide por outro caminho investigativo no que diz respeito ao problema aqui em questão, qual seja: “o caminho de uma *consideração comparativa*” (HEIDEGGER, 2011, p. 230. Grifo do autor). Quer dizer, neste caso Heidegger interpela o fenômeno do mundo não só em função do ser-aí humano, mas, também, através de uma comparação dos demais entes que, como o homem, também são uma parte do mundo: “O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo?” (HEIDEGGER, 2011, p. 230). É sob esse aspecto que M. Heidegger, nessa preleção, apresenta uma tese tripartite: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo, e o homem é formador de mundo<sup>134</sup>. Posto nestes termos, inquirir as três partes dessa tese equivale a auscultar, respectivamente, o modo de ser da natureza material (pedra), o modo de ser da vida<sup>135</sup> (animal), e o modo de ser da existência (homem).

---

<sup>132</sup> “Tentei percorrer esse caminho no ensaio *Da essência do fundamento*, p. 23-37 (6ª Edição). Sem dúvida, a apresentação lá oferecida para o conceito *mundus*, mundo, é meramente uma indicação para as etapas características desta história. [...] para uma primeira orientação sobre o conceito de mundo, o que é apresentado lá pode ajudar” (HEIDEGGER, 2011, p. 228).

<sup>133</sup> “procurei alcançar uma primeira caracterização do *fenômeno do mundo* em *Ser e tempo* através de uma interpretação do modo *como nos movimentamos de início e na maioria das vezes cotidianamente em nosso mundo*. Desta forma, parti do que está para nós cotidianamente à mão, do que usamos e empreendemos; e, em verdade, do que está à mão de uma maneira tal que não tomamos conhecimento algum da peculiaridade desta conduta e, se temos de descrevê-la, a falseamos com conceitos e questões que provêm de um outro lugar” (HEIDEGGER, 2011, p. 229. Grifos do autor).

<sup>134</sup> “Em verdade, o terceiro caminho – o caminho da consideração comparativa – ainda parece ser o mais facilmente viável porque possui uma grande mobilidade e porque chegamos a ver pela primeira vez em meio à diferenciação e à apreensão das diferenças justamente o que é concordante e o mesmo” (HEIDEGGER, 2011, p. 231).

<sup>135</sup> “vida significa: *ser* sob o modo de ser do animal” (HEIDEGGER, 2011, p. 269).

Em primeiro lugar, é preciso aludir à diferença que o autor estabelece entre materiais (pedra), animal e homem que, juntos, contemplam o tema no interior do qual Heidegger visa investigar. Diferenciar ontologicamente os supracitados entes significa que, na evidenciação destas diferenças, reside o que denominamos *mundo*. Contudo, é preciso destacar que na medida em que o autor realça a distinção entre tais entes, com isto ele não busca, por assim dizer, “dar informações sobre como homens e animais se diferenciam em um aspecto qualquer” (HEIDEGGER, 2011, p. 231), mas, ao invés, Heidegger se interessa em tratar o que perfaz a *essência* do animal (isto é: a sua *animalidade*) e a *essência* do homem (isto é: a sua *existencialidade*). Posto isso, uma tarefa se apresenta ao nosso autor: “*como é que temos de determinar afinal a essência da vida em geral? Como é originariamente acessível o vivente enquanto tal?*” (HEIDEGGER, 2011, p. 232. Grifos do autor). Quer dizer, ele tem como tarefa – e nisso reside sua dificuldade metodológica, como o próprio Heidegger afirma<sup>136</sup> – lançar-se num caminho de modo a chegar à constituição fundamental da (essência da) vida. Indo além, examinemos, então, a *análise comparativa* (comparativa e não *valorativa*) de Heidegger relativamente ao modo de ser do *ser-dado* (pedra), acerca do modo de ser do *ser-vivo* (animal) e com relação ao modo de ser do *ser-aí* (homem).

Segundo Heidegger (2011, p. 230), “a pedra (o material) é *sem-mundo*”. Para que se clarifique conceitualmente essa ausência (carência) de mundo, é necessário trazer à liça o que o próprio autor, nessa preleção de 1929/30, entende inicialmente pelo termo “mundo” – o mundo como acessibilidade do ente: “Dizemos provisoriamente: mundo é o ente sempre a cada vez acessível e corrente. Mundo é o que é acessível, isto com o que uma lida é possível ou necessária para o modo de ser do ente” (HEIDEGGER, 2011, p. 253). Heidegger considera, assim, “o termo *mundo com o significado de acessibilidade do ente*” (HEIDEGGER, 2011, p. 256). (Como adendo, urge observar que, com essa definição provisória, o autor se posiciona de modo contrário à acepção que se baseia num *conceito natural de mundo*<sup>137</sup>). O conceito de mundo, na preleção de

---

<sup>136</sup> “a dificuldade não é apenas uma dificuldade *de conteúdo* em relação ao que a vida é em geral, mas igualmente, e talvez mesmo ainda mais intensamente, uma dificuldade *metodológica*” (HEIDEGGER, 2011, p. 232. Grifos do autor)

<sup>137</sup> De acordo com este conceito, o termo “mundo” exprime por assim dizer o *conjunto do ente*, ou seja, este termo passa a contemplar tudo o que há aí conjuntamente: “Um homem vem ao mundo, vê a luz do mundo (a luz do dia). Isto significa: ele mesmo torna-se um ente entre outros; e, em verdade, de um modo tal que ele mesmo encontra diante de si estes outros entes e a si mesmo em meio a estes outros entes”

1929/30, visa muito mais à acessibilidade do ente mesmo enquanto tal. É evidente que, mesmo nesse conceito provisório de Heidegger, o ente também pertence ao mundo, isto, porém – e esta é a diferença decisiva –, na medida em que o ente é *acessível*: “O fato de o ente fazer parte do mundo só é verdadeiro se o ente enquanto tal *puder se tornar manifesto*” (HEIDEGGER, 2011, p. 358. Grifos do autor). Assim sendo, é fundamental explicitar a carência de mundo do ser-dado, da pedra, tendo em vista essa inicial caracterização do mundo como aquilo que é acessível. Nesse sentido, a afirmação “a pedra é sem-mundo” também pode ser expressa, de alguma forma, por “a pedra é sem-acesso”, ou seja, à constituição ontológica da pedra pertence uma *ausência de acesso*, e somente, e tão somente neste sentido, então, que a pedra não tem mundo. A essência da pedra equivale à ausência de acesso, e mundo, conforme explicitado, é o que é acessível. A pedra é, por isso, sem-mundo.

Posto isso, é possível destacar a diferença entre o modo de ser das coisas materiais e o modo de ser, por exemplo, dos animais. O exemplo escolhido pelo autor é um lagarto: esse não aparece simplesmente dado sobre uma pedra aquecida no sol, antes, porém, ele *procura* a pedra aquecida. Ainda que o lagarto seja afastado da pedra, ele tende sempre a buscá-la novamente a fim de se aquecer ao sol:

o lagarto tampouco está *ao lado* da rocha e *entre* outras coisas tais como o sol. Ele não está simplesmente dado como uma pedra que se encontra aí ao lado, mas possui sim a sua *ligação própria* com a rocha, o solo e o resto (HEIDEGGER, 2011, p. 255. Grifos do autor).

O que está em questão aqui é que Heidegger ressalta a ligação própria do animal no que tange ao seu meio, ao seu alimento, à sua presa, aos seus parceiros de reprodução. O animal é determinado em seu modo de ser através do fato de ter um acesso (ter uma *ligação*, uma *conexão*, um trânsito) no que tange ao seu meio (caça, alimento, procriação, presa, ninho, etc):

Daí dizermos em virtude desta conexão: o animal tem seu mundo ambiente (meio ambiente) e movimenta-se nele. Durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente (meio ambiente) como em um tubo que não se amplia nem se estreita (HEIDEGGER, 2011, p. 256)

---

(HEIDEGGER, 2011, p. 358). Nota-se, portanto, que o conceito natural de mundo define o fenômeno do mundo como a soma de todos os entes em si.

Sendo assim, emerge, então, uma pergunta: como podemos afirmar que o animal é pobre de mundo visto que ele de fato tem *acesso* ao ente? Com efeito, o próprio Heidegger se coloca essa questão<sup>138</sup>, e respondê-la nos impele a interpelar, necessariamente, a questão dos organismos e as suas implicações intrínsecas com os órgãos, do modo como Heidegger os apreende. Quer dizer, em *Conceitos fundamentais da Metafísica* a tese da pobreza de mundo do animal é elucidada com o auxílio da determinação da essência do organismo, ou seja, a tese da animalidade é elucidada a partir da consideração da estrutura essencial do organismo.

Não obstante, Heidegger debruça-se sobre a definição de “órgão” de modo a caracterizá-lo como *aptidão* [*Fähigkeit*]:

Enquanto possibilidade, a possibilidade que um utensílio tem e oferece é diversa da possibilidade, do poder, que atribuímos a uma *aptidão*. O *utensílio provém de uma prontidão*. [diferente do utensílio] Cada *órgão tem* – assim afirmamos – sua própria *aptidão* (HEIDEGGER, 2011, p. 283. Grifos do autor).

Ou seja, o órgão passa a ser diferenciável com relação ao utensílio em função da sua essência de ser *apto*: “O utensílio sempre implica a cada vez uma prontidão determinada, o órgão tem sempre a cada vez uma aptidão” (HEIDEGGER, 2011, p. 283); “conhecemos a aptidão como um momento constitutivo do modo de ser do animal” (HEIDEGGER, 2011, p. 302). Cumpre, porém, destacar uma observação: não é que os órgãos sejam equipados com (possuem em si mesmos) aptidões, mas, pelo contrário, o organismo, enquanto um “ser-apto” – “*O ser-apto [...] é um momento constitutivo do modo como o animal é enquanto tal – o modo de seu ser*” (HEIDEGGER, 2011, p. 301. Grifos nosso) – é que cria (demanda) determinados órgãos para si a fim de executar suas aptidões, quais sejam, o ver, o ouvir, o comer, o agarrar, o digerir e outros exemplos do gênero. É nesse sentido que a aptidão [*Fähigkeit*] liga o órgão ao organismo: é o *organismo* que vê, que ouve, que come, que procria etc., mas ele o faz *através* dos órgãos, isto é, o organismo enquanto ser-apto coloca o órgão a seu serviço, “o que é apto em seu ser-apto enquanto tal está a serviço

---

<sup>138</sup> “o mundo do animal – se já podemos falar assim – não é uma espécie e um grau do mundo do homem. Mas o animal também não é apenas algo simplesmente dado. Ao contrário, ele é determinado em seu modo de ser através do fato de ter acessibilidade a... A pergunta é, então agora mais precisa: em relação ao que afinal se comporta o animal? Como ele se encontra relacionado com o que ele procura como alimento, com o que ele persegue como presa e com o que ele caça como inimigo?” (HEIDEGGER, 2011, p. 257).



de” (HEIDEGGER, 2011, p. 289). E mais: “o órgão permanece atrelado à aptidão. Com relação a ela, ele está *a serviço de*” (HEIDEGGER, 2011, p. 292. Grifos do autor). Indo além, podemos indicar com maior exatidão: “não é o órgão que possui uma aptidão, mas é sim o *organismo que possui aptidões*. Ele pode ver, ouvir, e coisas do gênero. Os órgãos são ‘apenas’ para ver” (HEIDEGGER, 2011, p. 284. Grifos do autor).

Ademais, Heidegger diz: o organismo “*traz ele mesmo consigo suas regras e é ele mesmo regulador*” (HEIDEGGER, 2011, p. 292). Isto significa que o organismo *impelle a si mesmo* para o *interior de seu ser-apto*, ou seja, o organismo, enquanto tal, é um ser-apto (ser-apto para...), e este seu caráter de auto-regulador faz que o próprio organismo provoque (impulsione) a si mesmo para o interior de seu ser-apto, para o interior de seu modo de ser. Além disso, este caráter de impelir-se, de acordo com Heidegger, é acima de tudo *pulsional*: “só há aptidão onde há pulsões” (HEIDEGGER, 2011, p. 292). E mais: é este caráter específico que confere ao animal, por exemplo, a característica de mensuração (medir espaços, dimensões). Assim, o caráter de manter-se impelido pulsionalmente para o interior de seu ser-apto é “a condição de possibilidade para que o animal possa mensurar de uma maneira totalmente determinada um espaço, seja no sentido de um espaço de voo ou do espaço específico que o peixe possui” (HEIDEGGER, 2011, p. 293). Exemplifiquemos de uma maneira didática: o fato de uma ave estar voando em direção ao seu ninho ou em direção a uma caça (e o mais relevante aqui, o fato dela *conseguir mensurar a dimensão e a direção de seu voo*) significa, grosso modo, que o organismo impele-se a si mesmo, *de modo pulsional*, para o interior de seu modo de ser – é isto que Heidegger denomina “regular a si mesmo”<sup>139</sup>. O desempenho e o caráter orgânicos do voo de uma ave são determinados, *de modo pulsional*, em função de uma inserção em seu próprio ser-apto. Voar em direção a seu ninho indica, neste caso, ganhar a cada vez o interior de seu próprio e específico modo de ser, ou seja, ganhar (em termos de alcançar) a si mesma, ou, como assinala o Filósofo alemão, “adiantar-se-e-ganhar-a-si-mesmo de modo pulsional” (HEIDEGGER, 2011, p. 298). Em suma: é próprio do organismo o caráter de manter-se impelido pulsionalmente para o interior de seu ser-apto.

---

<sup>139</sup> “O impelir-se para o interior do ‘para-quê’ próprio, e, com isto, este ser mensurador intrínseco à aptidão é já um regular a si mesmo” (HEIDEGGER, 2011, p. 293)

Com efeito, o corolário do que foi explicitado anteriormente desemboca no seguinte: Heidegger acaba mesmo por abordar o específico do movimento dos animais, “o específico do movimento da minhoca, o fato de ela fugir, e o específico do movimento da toupeira, o fato de ela perseguir” (HEIDEGGER, 2011, p. 303). Heidegger com isso desentranha a forma total e originariamente própria de se movimentar dos animais como um tipo de *comportamento* [*Verhalten*]. Segundo diz: “caracterizamos o ver, o ouvir etc., assim como a alimentação e a procriação, como um *comportamento*, como um *comportar-se*” (HEIDEGGER, 2011, p. 303). Então, pergunta-se: qual a diferença, por exemplo, em relação ao comportar-se do homem? “Uma pedra não pode se comportar desta forma. Não obstante, porém, o homem o pode – ele comporta-se bem ou mal” (HEIDEGGER, 2011, p. 303). A diferença do comportamento humano, porém, é que o ente humano envolve o que Heidegger chama de “a *assunção de uma atitude*” (HEIDEGGER, 2011, p. 303. Grifo do autor). Assim, o modo de ser do homem é um modo de ser totalmente diverso do animal, no sentido de que o comportamento, no caso do ente humano, é marcado por excelência por uma *assunção* de uma atitude em relação a... “Nós chamamos o modo de ser do homem a *assunção de uma atitude*; e chamamos o modo de ser do animal o *comportamento*” (HEIDEGGER, 2011, p. 303). Podemos afirmar, em consonância com que foi evidenciado, que uma ave não voa em direção a seu ninho, por exemplo, porque ela realiza uma *assunção (um consentimento)* deste ato enquanto tal, antes, porém, ela voa por intermédio de uma *pulsão* que visa regular a si mesmo, ou seja: visa inserir a si mesmo no interior de seu modo de ser (no interior de seu ser-apto). Eis os dois termos-chave que distinguem, por assim dizer, os modos de ser do homem e do animal: [i] *assunção*, (em contraposição à) [ii] *pulsão*. Esta é a diferença no que tange ao modo de ser do homem: o homem, este sim, faz a *assunção* de seus atos, e por isso é mais rico, em termos de mundo, que o animal, pois o que está em jogo com o animal é meramente uma conexão pulsional. O ser-apto pulsional do animal implica a aptidão [*Fähigkeit*] para um comportamento [*Verhalten*], “O ser-apto enquanto poder-ser do animal é *ser-apto para o comportamento*” (HEIDEGGER, 2011, p. 304), e uma vez mais isto significa que o comportamento do animal não é um *fazer* ou um *agir*, tal como o é a *assunção – deliberação – de uma atitude por parte do ente humano*.

Uma ave voa em direção ao seu ninho; mas, por quê? Ela *constata* – delibera? – a necessidade de retornar a seu ninho? Ela voa em razão de um deliberar? Não obstante, as perguntas acima devem ser enfaticamente respondidas de um modo *negativo*. Não, a ave de nosso exemplo não voa rumo ao seu ninho em função de uma deliberação. Na verdade, temos de interpretar este ato animal – tendo em vista à sua animalidade – como um impelir e um ser-impelido, ou seja, “como um comportar-se e não como a assunção de uma atitude” (HEIDEGGER, 2011, p. 309). Quer dizer: o voar e o retorno a seu ninho se dão, por excelência, enquanto *movimentos pulsionais* do modo de ser do animal em questão, e isso de tal forma que no comportamento, em seu movimento pulsional, o animal é impelido cada vez mais para dentro de seu modo de ser. Neste raciocínio, o comportamento de uma ave face a seu ninho não acontece por conta de uma *constatação*, ou deliberação, ou *assunção*, mas, ao contrário, o que está em questão é que o voar rumo ao ninho se dá como um ser-impelido pelo retorno ao lugar de origem. Em vista do exposto, podemos colocar o problema da seguinte forma: o comportamento do animal é de tal modo que se mantém *preso* em si mesmo, em seu próprio modo de ser. Mas, *preso* em que sentido? Vejamos: ao voar rumo ao seu ninho o animal indica que está preso pelo ninho, este *aprisionamento*, em última instância, traduz o próprio movimento pulsional do animal; quer dizer, voar rumo ao seu ninho significa, grosso modo, impelir-se num movimento pulsional para o *aprisionamento* do interior de seu modo de ser. Isto significa: o voar em retorno ao seu ninho equivale a estar pulsionalmente *preso* (pulsionalmente *aprisionado*) por esse ninho; e uma vez mais, pergunta-se: o que justifica o termo “prisão” e “aprisionamento” neste caso? É que esta atividade pulsional de voar em direção a seu ninho não é uma *escolha*, mas, sim, é o próprio comportamento da ave enquanto ave (animalidade). Afirmar que a ave voa em direção ao seu ninho em função de seu aprisionamento (a este ninho) corresponde à afirmação: a ave está *simplesmente entregue*<sup>140</sup> ao seu ninho, sem, com isso, *apreender* ou *constatar* o ninho enquanto ninho. Logo, os termos “prisão” ou “aprisionamento” neste caso não indicam

nenhuma percepção, mas um *comportamento*, um impelir, que precisamos apreender assim, porque é *retirada* do animal a possibilidade da percepção de algo enquanto algo. [...] esta possibilidade é negada ao animal (HEIDEGGER, 2011, p. 317).

---

<sup>140</sup> Neste caso, estar entregue equivale a estar impelida pela pulsão: “Este ser-impelido para uma direção é e permanece integrado à pulsão [...] por retornar ao lugar de origem” (HEIDEGGER, 2011, p. 316)

Com isso, conclui-se que afirmar que uma ave retorna ao seu ninho porque, enquanto ave, está *aprisionada* pelo ninho, significa que este animal é privado “*de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 317), ou seja, *estar aprisionada por ...* aqui indica *estar-absorvida* [Benommenheit] *por...*, e isso de tal modo que é negado ao animal a possibilidade de relacionar-se e de ligar-se a este ninho enquanto ninho propriamente: “Em contraposição ao estar-aberto-para... do animal, o ‘enquanto’ é algo distintivo disto para o que o homem está aberto. Para o animal, o estar-aberto-para... implica a absorção” (HEIDEGGER, 2011, p. 426-427). Vê-se, assim, que a ave *está-absorvida por ...* significa que “é retirada do animal esta possibilidade de perceber isto ao que ele se liga *enquanto algo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 317). Quer dizer, em toda comutação pulsional de seu comportamento, o animal é, por excelência, *absorvido* por isto com o que ele se encontra em seu comportamento: “Portanto, isto *com o que* ele se encontra em ligação nunca é dado para ele enquanto tal em sua quididade. O comportamento do animal não é nunca um perceber algo enquanto algo” (HEIDEGGER, 2011, p. 398. Grifo do autor). Nesse sentido, o voo da ave rumo ao seu ninho não indica que o animal *escolhe* buscar abrir um ente enquanto ente: “*o animal não se encontra enquanto tal em meio a uma abertura do ente. Nem o seu assim chamado meio ambiente, nem ele mesmo estão abertos enquanto entes*” (HEIDEGGER, 2011, p. 318. Grifos do autor). E mais: “Um animal só pode comportar-se, mas nunca está em condições de perceber algo enquanto algo” (HEIDEGGER, 2011, p. 331). Deste modo, nota-se que o animal de nosso exemplo, ao voar em direção a seu ninho, ele está cada vez mais se impelindo pulsionalmente para o interior de seu *modo de ser ave*:

O comportamento é muito mais justamente um *manter-se um* e um estar preso a si mesmo, e, em verdade, sem reflexão. O comportamento enquanto modo de ser em geral só é possível em função do fato de o animal estar preso em si (HEIDEGGER, 2011, p. 305. Grifos do autor).

Um homem que, por exemplo, sinaliza a parada de um ônibus, ou aciona desembarque no metrô, a fim de retornar para a sua casa, faz isso em função de uma *assunção* (consentimento) *de atitude*, diferente, portanto, da constituição ontológica do animal. Uma ave voa rumo a seu ninho porque é *pulsionalmente* impelida para tal e não porque sabe do seu ninho como tal. A ave não está nem aberta nem fechada, ao mundo,

antes, porém, *o mundo lhe é impenetrável, inacessível*. Ela está no mundo, mas não tem – não constitui, *não acessa* – mundo, ou, dito o mesmo por outras palavras, “Pedras, árvores, vacas e martelo estão no (âmbito do) mundo” (INWOOD, 2004, p. 43), mas só ao ser-aí cumpre o privilégio de ser-no-mundo.

Com efeito, anteriormente procurou-se introduzir a seguinte tese: “Dissemos: mundo significa acessibilidade do ente” (HEIDEGGER, 2011, p. 344). Embora não seja falsa, esta afirmação, porém, carece de um complemento, qual seja: “Precisamos dizer: mundo não significa acessibilidade do ente, mas mundo diz *entre outras coisas* acessibilidade do ente *enquanto tal*” (HEIDEGGER, 2011, p. 344. Grifos do autor). Deste modo, nota-se o porquê da tese de acordo com a qual o animal é pobre de mundo: é pobre de mundo *em comparação, em referência* às relações dos seres-aí no mundo, quer dizer, diferente do modo de ser dos animais, pertence ao modo de ser do ente humano a possibilidade de acessibilidade do ente *enquanto*<sup>141</sup> ente, e neste sentido destacamos a diferença entre o ente animal e o ente humano no tocante ao problema do mundo. O animal tem um acesso a..., e, mais do que isso, “ele tem um acesso a algo que é realmente” (HEIDEGGER, 2011, p. 344), todavia, só o ente que *nós mesmos somos* está em condições de ter manifesto o ente enquanto ente propriamente. Sendo assim, se à essência do mundo pertence, como quer Heidegger, “a acessibilidade do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 2011, p. 344), então o animal não pode ter riqueza em termos de mundo, já que, por sua própria essência, *ele não pode penetrar (acessar)* o interior deste mundo tal qual ser-aí humano, tendo em vista que este, e tão somente este, é caracterizado por uma assunção de atitude. O animal tem, sim, acesso ao mundo, entretanto, acesso no sentido de um *comportamento pulsional*; o animal confere, sim, abertura aos entes do mundo, a questão, porém, é que isso se dá enquanto um ser-*apto pulsional*. Deste modo, é preciso enfatizar outra vez: a tese de pobreza de mundo do animal só se sustenta em referência à riqueza do homem de mundo:

a pobreza de mundo será um caráter definido em comparação com o homem. *Apenas visto a partir do homem, o animal é pobre de mundo.* [...] Portanto, a tese da pobreza de mundo do animal não é nenhuma

---

<sup>141</sup> Segundo André Silveira, em sua dissertação de mestrado de título *A relação ontológica entre vida e existência na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger*: “Concernente à estrutura ‘enquanto’, em *Ser e Tempo* ela caracteriza o comportamento cotidiano do existente humano com os entes. Contudo, na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, a estrutura- ‘enquanto’ é a estrutura geral da ligação do existente humano com os entes, na medida em que ela é um elemento fundamental da formação de mundo” (SILVEIRA, 2013, p. 107-108)

interpretação essencialmente própria da animalidade, mas tão somente uma ilustração comparativa (HEIDEGGER, 2011, p. 346-347. Grifo nosso).

Alcançamos aqui a primeira leitura interpretativa segundo a qual Heidegger incide num antropocentrismo. Em consonância com a citação acima, uma crítica de antropocentrismo que se endereça a Heidegger consiste no seguinte: o autor só tipifica a essência “negativa” da Animalidade em função tão-somente da essência “positiva” do modo de ser do ser-aí. Tal crítica se encontra, por exemplo, na pesquisadora Juliana Missaggia, cujo título é *O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida* (publicado na *Revista Kínesis*); segundo ela diz: “O animal, na medida em que é pobre de mundo, é limitado em relação ao homem, que é formador de mundo. Nesse sentido, o animal permaneceria em um nível de inferioridade” (MISSAGGIA, 2010, p. 7). A crítica da autora (no caso do supracitado artigo, a partir de Derrida) indica que o Filósofo alemão ainda estaria imerso numa mentalidade antropocêntrica, já que, de acordo com o que ressalta, Heidegger estaria enfatizando a riqueza de mundo próprio do homem em função da superioridade (antropocêntrica) deste com relação ao animal. Outro artigo que segue a mesma linha argumentativa é o do pesquisador Jonas Ferreira, em seu texto *Heidegger, Agamben e o animal* (publicado na *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*). Segundo diz o autor: “Pensar o humano, assim, pressupõe uma definição negativa do animal, e é nesse contexto que surge a proposição: o animal é pobre em mundo” (FERREIRA, 2011, p. 209). E ele também ressalta: “*Constatamos nossa riqueza em mundo exatamente quando percebemos a pobreza do animal*” (FERREIRA, 2011, p. 216. Grifo nosso). De acordo com esse raciocínio, Heidegger estaria nos indicando que o ser do animal *carece de mundo não em si e por si mesmo, antes, porém, carece de mundo em relação à riqueza de mundo do homem, isto de tal forma que o autor designaria positivamente o modo de ser do ser-aí (distinguindo-o como superior) em detrimento da Animalidade. Segundo essa leitura interpretativa:*

*Constatamos nossa derrelição (e portanto a possibilidade de nossa liberdade) quando constatamos a determinação, cativação instintiva, o torpor, do animal. Pode-se assim dizer que o animal continua funcionando como espelho negativo na empreitada filosófica heideggeriana* (FERREIRA, 2011, p. 216. Grifo nosso)

Entretanto, é preciso que se leve em conta o projeto filosófico do autor para que se entenda, de modo pertinente, o porquê de Heidegger conferir esta centralidade – aparentemente antropocêntrica – ao modo de ser do homem. A preleção *Conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929/30, ao lado dos outros textos mencionados até aqui em nossa pesquisa (*Sobre a essência do fundamento*, de 1928; e *Ser e tempo*, de 1927) estão situadas no interior do que se convencionou de chamar “Heidegger I”, ou seja, o primeiro período do pensamento do autor, que também podemos aludir por Heidegger pré-*Kehre*. Podemos afirmar que o projeto filosófico do autor se pauta por uma questão fundamental: o sentido do Ser em geral. Entretanto, embora a “questão do ser” é aquela que Heidegger nunca abandona realmente” (CERBONE, 2012, p. 37), não raro são os intérpretes que indicam possíveis “fases” ou “evolução” do pensamento heideggeriano no tocante a questão mais fundamental da Filosofia. Talvez não seja exagero afirmarmos que os estudiosos do filósofo alemão tendem a se inclinar para um consenso (quicá, mais didático do que hermenêutico) de que há um “primeiro Heidegger” (o representado por *Ser e Tempo* e pelo *O que é a Metafísica?*) e um “último Heidegger” (que se revela a partir de 1929 e culmina em seus escritos sobre o que significa pensar, sobre a linguagem e outros). “Não temos, como se quis pensar, um Heidegger diferente – Heidegger I e Heidegger II –, mas dois momentos distintos de um mesmo pensar que mutuamente se esclarecem” (NUNES, 2004, p. 9). Em suma, essa divisão se refere ao Heidegger anterior ao que ele mesmo chama de *Kehre* (em português viravolta, conversão ou virada) e do Heidegger propriamente do *Kehre* (o “último Heidegger”, período em que o autor, por vezes, escreve *Seyn* a fim de fazer uma distinção do *Sein* pré-*Kehre*):

o engajamento mais explícito de Heidegger com a fenomenologia durou aproximadamente uma década, até o fim dos anos de 1920. Estudiosos de Heidegger geralmente distinguem entre o ‘primeiro’ e o ‘segundo’ (ou o ‘último’) Heidegger, com a divisão ocorrendo em torno dessa época (o que o próprio Heidegger se refere como ‘a virada’ [*Kehre*]) (CERBONE, 2012, p. 37).

Ora, a justificativa de se trazer à luz essa divisão que separa dois momentos distintos de um mesmo pensar, por assim dizer, está relacionada com a (suposta) centralidade (ou posição “positiva”) do modo de ser do homem que, na referência

acima, o artigo *Heidegger, Agamben e o animal* interpretou como antropocêntrica<sup>142</sup>. Na verdade, no seu primeiro período filosófico (pré-*Kehre*) Heidegger, levando a cabo a interrogação “Que é Ser?”, procurou se debruçar sobre o ser-aí [*Dasein*] em sua armação ontológica de ser-no-mundo [*in-der-Welt-sein*] a fim de atingir o Ser [*Sein*] em geral. “O que Heidegger de fato diz é que é o *Dasein* que faz a pergunta ‘O que é o Ser?’” (INWOOD, 2004, p. 32). Para o Heidegger pré-*Kehre*, o Ser só se manifesta ao passo que o ente humano existe, quer dizer, o Ser se vela e se desvela nos entes sempre em consonância com a clareira aberta que é o próprio ser-aí: “a analítica existencial em seu movimento inicial colocava o homem numa vinculação estreita com o problema do ser” (STEIN, 2011, p. 169).

Neste sentido, o autor confere uma posição privilegiada à figura do modo de ser do homem em consonância com seu próprio escopo filosófico da década de 1920, e não em função de uma perspectiva antropocêntrica, isto porque o filósofo de Meßkirch procura explicitar e acessar a questão do Ser em geral a partir de uma determinada entidade, qual seja: o *Dasein*. O que está em questão aqui, portanto, é um privilégio ontológico do ente que nós mesmos somos, a saber: o ser-aí é o ente que faz a pergunta, e, ao mesmo tempo, tem uma (pré) compreensão do Ser; sob essa perspectiva, Habermas corrobora nosso raciocínio: “Segundo essa compreensão pré-ontológica do Ser, o homem está originalmente envolvido na relação de mundo e ocupa um lugar privilegiado perante todos os entes intramundanos restantes” (HABERMAS, 2000, p. 208). O próprio fato de colocarmos em questão “O que é o Ser?” e nos empenharmos em lhe dar uma resposta já admite que temos, preliminarmente, alguma compreensão de Ser. Em sua principal obra, *Ser e tempo*, o fenomenólogo alemão assinala: “Toda questão, ontologicamente explícita, sobre o ser do *Dasein* já se acha preparada [de modo não temático] pelo próprio modo de ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2005, p. 105). O ente que nós mesmos somos é preeminente em relação aos animais, por exemplo, porque à medida que temos, desde sempre, uma (pré) compreensão – e nisso reside nosso privilégio ontológico –, abre-se à realidade do Ser (que contempla os animais e demais entes). “O homem já sempre compreende o ser. A existência é compreensão de ser. [...] Desse modo abre-se o lugar em que se revela o Ser, que já

---

<sup>142</sup> “Pode-se assim dizer que o animal continua funcionando como espelho negativo na empreitada filosófica heideggeriana” (FERREIRA, 2011, p. 216).



sempre se manifesta na pré-compreensão” (STEIN, 2011, p. 45). Eis, então, porque Martin Heidegger – o “primeiro Heidegger”, pré-*Kehre* – confere centralidade à figura do homem: o intuito do autor é abrir um caminho metodológico para a compreensão do Ser em geral. O ente humano, devido à sua própria constituição ontológica, existe de tal modo que as entidades em geral são manifestas em seu modo de ser: “Logo, ao escolher o *Dasein* como o ponto de partida de sua investigação, Heidegger não se concentra numa entidade com exclusão das outras; o *Dasein* traz consigo o mundo inteiro<sup>143</sup>” (INWOOD, 2004, p. 33). Nota-se, dessa maneira, porque o (modo de ser do) homem é preeminente com relação aos animais:

O ser dos seres, tanto de outras entidades como do próprio *Dasein*, não é independente do *Dasein*: teorias, questões, instrumentos, cidades – tudo isso depende, para existir, e no tocante ao seu modo de ser, do fato de ser elaborado, feito, usado, habitado, e interpretado por seres humanos. (INWOOD, 2004, p. 33).

Ademais, é preciso lembrarmos até que ponto se sustenta a centralidade do Homem no mundo segundo o pensamento heideggeriano, afinal de contas o autor se propõe a fazer Ontologia e não Humanismo ou Existencialismo. Quer dizer, é preciso frisarmos que a analítica existencial empregada por Heidegger no tocante ao Homem é um mero estágio preparatório para a formulação de uma questão mais fundamental (a questão do sentido do Ser), e não ao contrário (a questão ontológica do Ser subordinada à análise do Homem). Ou seja, o autor põe primeiramente o homem em questão (ele o faz em *Conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929/30, e em *Ser e tempo*, de 1927) não com o intuito de fazer uma antropologia filosófica, mas, sim, com vistas à Ontologia:

O que Heidegger censura a Sartre ou ao menos a razão pela qual ele se mantém à distância disso que se chamou *existencialismo*, é que tal pensamento volta da questão do ser à do homem como centro de sua preocupação. [...] Desde o início, a questão de Heidegger não é outra senão a ‘questão do Ser’, e, se o ser do homem é nele descrito e analisado, é somente porque no homem se situa o lugar, o ‘aí’ (*Da*) onde o Ser se desvela (DARTIGUES, 1992, p. 126).

---

<sup>143</sup> “O ser dos seres, tanto de outras entidades como do próprio *Dasein*, não é independente do *Dasein*: teorias, questões, instrumentos, cidades – tudo isso depende, para existir, e no tocante ao seu modo de ser, do fato de ser elaborado, feito, usado, habitado, e interpretado por seres humanos. [...] O *Dasein* não é mera coisa entre outras coisas; ele está no centro do mundo, reunindo os fios deste” (INWOOD, 2004, p. 33).

Em sendo assim, à medida que Heidegger ressalta a “riqueza” do Homem em termos de mundo (em detrimento da “pobreza” de mundo da Animalidade), com isso o autor se refere, basicamente, a dois pontos: o ser-aí, preliminarmente, *compreende* e forma *compreensibilidade* de Ser e, justamente por isso, relaciona-se com o ente enquanto tal (o raciocínio inverso se aplica ao modo de ser do animal). Posto nestes termos, podemos afirmar que, sim, Heidegger confere centralidade e posição privilegiada ao Homem, desde sua analítica existencial empregada em *Ser e tempo*, entretanto cumpre não perder de vista também que o intuito do autor com isso é desentranhar uma *via metodológica* para se alcançar uma questão ontológica – esta sim fundamental para ele –, qual seja: *Seinsfrage*, a questão do Ser.

Outra linha argumentativa que procura destacar indícios antropocêntricos na filosofia de Heidegger, desde a preleção *Conceitos fundamentais da metafísica*, apoia-se no seguinte raciocínio: Martin Heidegger apresenta uma abordagem homogeneizante acerca dos animais, de forma que ele desconsidera as particularidades e especificidades diferenciadores entre os animais, tratando-os, assim, de modo uniforme. Em conformidade com esse raciocínio, na medida em que Heidegger foca sua análise sem levar em conta as propriedades específicas no que tange aos animais, estaria o autor ainda circunscrito à tradição filosófica que compreende o mundo dos animais não-humanos de forma homogênea, e, por isso mesmo, antropocêntrica. Tal crítica encontra-se, por exemplo, no artigo *Trapaça, abstração e a tese heideggeriana “O animal é pobre de mundo”* – *Leituras de MacIntyre e Derrida* (publicado na *Revista Controvérsia*) de autoria da pesquisadora e médica veterinária Kelly Ferreira. Conforme sugere o título, Kelly Ferreira traz à tona o filósofo britânico Alasdair MacIntyre (mais especificamente, o seu livro *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*) com o propósito de evidenciar o caráter antropocêntrico em Heidegger, na medida em que o autor não diferencia os animais em suas devidas especificidades. De acordo com o referido artigo:

A proposição de Heidegger segundo a qual ‘o animal é pobre de mundo’ é analisada por MacIntyre em *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. [...] A análise de MacIntyre inicia-se pela constatação de que Heidegger concentra sua argumentação em animais como abelhas, mariposas, lagartixas e ouriços do mar. Heidegger, segundo MacIntyre, esquiva-se de examinar a condição de animais como gorilas, chimpanzés e golfinhos, estando limitado, ainda, à tradição filosófica que entende o

mundo dos animais não-humanos de forma homogênea (FERREIRA, 2006, p. 3).

E mais:

O argumento heideggeriano, porém, perderia força quando analisada a condição de ‘cães, chimpanzês, gorilas e várias outras espécies’. Nestes casos, segundo MacIntyre, alguns comportamentos relevantes não foram analisados por Heidegger. ‘Membros destas espécies não só respondem às características de seu entorno, mas também o exploram ativamente; dedicam uma atenção perceptiva aos objetos com que se deparam, os examinam de diferentes ângulos’. E mais: ‘Mostram em seu comportamento intenções que supõem crenças e intenções guiadas por crenças, e são capazes de entender as intenções que outros lhes comunicam e respondem a elas, tanto se provêm de outros membros de sua espécie como quando provêm do ser humano’. ‘Uma grande parte do que o ser humano tem de inteligente não é especificamente humano’. ‘Alguns animais se orientam já por um tipo de raciocínio prático, o que se manifesta no fato de que assumem que isto é uma razão para fazer aquilo, um tipo de raciocínio que deve ser caracterizado por analogia com o entendimento humano’ (FERREIRA, 2006, p. 4).

Quer dizer, segundo o que a autora explana (valendo-se dos argumentos de MacIntyre), uma vez que Heidegger se desvia em relação a ter em conta que os animais são extremamente diferentes entre si (com inúmeras particularidades diferenciadoras), o Filósofo alemão deixa de contemplar, com isso, determinadas espécies que vão ao encontro com aquilo que ele coloca como tese: “o animal é pobre de mundo”. Na medida em que Heidegger assinala, por exemplo, que um animal – tendo em vista à sua animalidade – voa em direção ao seu ninho não por deliberação, não por assunção, mas, sim, em função de movimentos meramente pulsionais, de modo que esse animal é impelido a ficar preso cada vez mais em seu modo de ser, estaria o autor incorrendo num equívoco haja vista que há, sim, determinados animais, tais como “cães, chimpanzês, gorilas e várias outras espécies” (FERREIRA, 2006, p. 4), que não só não permanecem presos apenas ao seu entorno, mas também “o exploram ativamente” (FERREIRA, 2006, p. 4) de maneira a manifestarem, inclusive, “crenças e intenções guiadas por crenças, e são capazes de entender as intenções que outros lhes comunicam e respondem a elas” (FERREIRA, 2006, p. 4). Ademais, ao longo do artigo, a pesquisadora e médica veterinária Kelly Ferreira traz à tona vários exemplos de animais que apresentam poder de escolha, capacidade de reflexão abstrata e até mesmo

inteligência análoga ao do homem<sup>144</sup>. Outro artigo que também se alinha a esta crítica é o já citado *O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida*, de Juliana Missaggia. Segundo o que ela diz:

Seu conceito de animalidade, além de não complexificar as diferenças entre os animais, mantém o homem como um ser exterior, que não é abrangido nessa esfera. O próprio fato de que o filósofo trate da animalidade em geral, sem maiores qualificações, revela o essencialismo por trás de sua argumentação (MISSAGGIA, 2010, p. 11).

Ora, primeiramente é problemático indicar um caráter antropocêntrico nas considerações de Heidegger sob a justificativa de que o autor desconsidera *propriedades ônticas* entre os animais (ou entre animais e homens). Desde o início de sua preleção o autor explicita, de modo enfático, que ele fala a partir de um nível *ontológico*, ou seja: a diferença que o autor articula entre o animal e o homem é uma diferença *ontológica*. Ao tratar da pedra, Heidegger traz à tona o modo de ser da natureza material (pedra), que também poderíamos exprimir por modo de ser do ser-dado. E o mesmo se aplica ao animal (modo de ser da vida ou modo de ser-vivo) e ao homem (modo de ser da existência ou modo de ser do ser-aí). Tendo em vista que a distinção que ele estabelece é de cunho *ontológico*, a diferença entre o animal e o homem corresponde à diferença entre o modo de ser do ser-vivo e modo de ser do ser-aí (ou modo de ser da vida e modo de ser da existência). Portanto, não interessa ao escopo filosófico da preleção *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (e ao escopo filosófico de modo geral de Martin Heidegger) uma diferenciação a partir de configurações ônticas entre homens animais, quer dizer, o Filósofo alemão não leva em conta propriedades quiditativas – tais como fisiologia, capacidade cognitiva, bioquímica, estrutura física, diferença anatômica etc – ao se referir à Animalidade: o animal é pobre de mundo não é uma “tese zoológica, mas sim uma tese *metafísica*” (HEIDEGGER, 2011, p. 242. Grifo do autor). Sob esse aspecto, podemos até afirmar: o cachorro não *existe*, mas o homem sim<sup>145</sup>, tendo em conta que Heidegger se circunscreve numa diferenciação modal-ontológica e apenas. Isto significa: o autor não pretende esclarecer o problema do

---

<sup>144</sup> Por exemplo, Chantek, um orangotango (*Pongo pygmaeus*) que “é capaz de mentir” (FERREIRA, 2006, p. 6), ou a Koko, uma gorila das planícies (*Gorilla gorilla*) que é capaz de se comunicar através de sinais (FERREIRA, 2006, p. 6). Outro caso é o “Washoe, considerada a primeira chimpanzé (*Pan troglodytes*) a comunicar-se com humanos através de uma linguagem humana” (FERREIRA, 2006, p. 7).

<sup>145</sup> “o cachorro não existe, mas apenas vive” (HEIDEGGER, 2011, p. 269-270).

“animal pobre de mundo” de maneira zoológica/biológica (ou morfológica-fisiológica), na verdade ele pretende esclarecer a supracitada tese a partir do que é propriamente inexplicável zoológica-biologicamente, e, acima de tudo, a partir do que não é assim apreensível é levado em consideração por Heidegger em sua investigação. Quer dizer, o que está em questão para ele é a interpretação metafísica da animalidade do animal enquanto tal, isto é: aquilo que possibilita a própria investigação (ôntica) da zoologia ou biologia. E mais. A abordagem que Heidegger nos apresenta é *comparativa* e não *valorativa*, ou seja, ele não se coloca a proposta de examinar a (dita) “superioridade” do homem com relação ao animal:

a pobreza de mundo será um caráter definido em *comparação* com o homem. Apenas visto a partir do homem, o animal é pobre de mundo. [...] *Portanto, a tese da pobreza de mundo do animal não é nenhuma interpretação essencialmente própria da animalidade, mas tão somente uma ilustração comparativa*” (HEIDEGGER, 2011, p. 346-347. Grifo nosso).

Neste sentido, indaga-se: por que nesta comparação se sobressai por parte do animal uma “carência” de mundo? Segundo Heidegger, por conta da própria estrutura ontológica da animalidade, a saber: o organismo enquanto um ser-apto determinado por movimentos pulsionais: “o caráter de organismo do animal é [...] a condição de possibilidade da pobreza de mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 347). Quer dizer, a privação no animal da possibilidade da abertura do ente enquanto tal é, por assim dizer, “a condição de possibilidade da pobreza de mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 347). Assim sendo, ao passo que Heidegger contrapõe o homem e o animal a partir das oposições “riqueza” e “pobreza”, “formação” e “privação”, seu intuito não é valorar um e depreciar o outro, mas sim compará-los do ponto de vista metafísico: o animal não pode ter riqueza em termos de mundo, já que, por sua própria constituição ontológica, *ele não pode penetrar (acessar)* o interior deste mundo tal qual ser-á humano, tendo em vista que este, e tão somente este, é caracterizado por uma assunção de atitude. Quer dizer, o animal tem, sim, acesso ao mundo, entretanto, acesso no sentido de um *comportamento pulsional*; o animal confere, sim, abertura aos entes do mundo, a questão, porém, é que isso se dá enquanto um ser-apto pulsional. Isto posto, quando o autor diz que o animal é “pobre de mundo” [*Weltarm*] de forma alguma ele tem em vista uma desvalorização (pobreza aqui significa acessibilidade *pobre* no mundo) ou que o homem é “formador de mundo” [*Weltbildend*] indique uma posição de superioridade,

isto porque o que há em comum entre estes enunciados é o caráter ontológico, ou seja, são enunciados que “se expressam sobre o ente enquanto tal, e, em verdade, em relação ao que torna o ente o ente que ‘é’ – e exatamente isto chamamos o ser do ente. O ontológico é o que concerne ao *ser* do ente” (HEIDEGGER, 2011, p. 460).

### **Algumas considerações finais**

As leituras que criticam as teses elaboradas por Martin Heidegger em *Conceitos Fundamentais da Metafísica* como carregadas de antropocentrismo revelam-se, no mínimo, como contestáveis. É problemático interpretar o pensamento do autor, desde o supracitado livro, como um pensamento que se baseia em critérios antropocêntricos, e isso por vários motivos.

Em primeiro lugar, Heidegger não tipifica o modo de ser “negativo” da Animalidade sob o pretexto de exaltar e privilegiar o modo de ser “positivo” do ser-aí. É preciso que se leve em conta o projeto filosófico do autor para que se entenda pertinentemente o porquê desta centralidade ao modo de ser do homem: o primeiro período do pensamento do autor, que também podemos aludir por Heidegger pré-*Kehre*, é pautado pela interrogação “Que é Ser?” a partir do ser-aí em sua armação ontológica de ser-no-mundo. Não só em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, mas durante a década de 1920 Heidegger privilegia metodologicamente o ente que nós mesmos somos com o propósito de acessar a questão do Ser em geral. O ente que nós mesmos somos é preeminente em relação aos animais porque, devido à nossa própria constituição ontológica, existimos de tal modo que as entidades em geral são manifestas em nosso modo de ser. E mais. Ao distinguir ontologicamente o ente humano como o único que tem acesso ao ente enquanto ente – *condição de possibilidade* para a própria formação de mundo –, Heidegger não está se relacionando com indícios antropocêntricos da petrificada tradição filosófica, antes, porém, trata-se de um mero estágio preparatório para a formulação de uma questão mais fundamental (a questão do sentido do Ser), e não ao contrário (a questão ontológica do Ser subordinada à análise do Homem).

Além disso, é problemático indicar um caráter antropocêntrico nas considerações de Heidegger sob a justificativa de que o autor desconsidera propriedades ônticas entre os animais (ou entre animais e homens). Na preleção de 1929/30 aqui em questão, o autor explicita, de modo enfático, que ele fala sempre a partir de um nível

*ontológico*. A diferença entre o animal e o homem corresponde à diferença entre o modo de ser do ser-vivo e modo de ser do ser-aí. Heidegger se circunscreve numa diferenciação modal-ontológica e apenas.

Vale ressaltar também que a abordagem que Heidegger nos apresenta é *comparativa* e não *valorativa*. O animal não pode ter riqueza em termos de mundo não em função de uma “inferioridade”, algo depreciativo, mas sim é em função de sua própria constituição ontológica que ele não pode penetrar (acessar) o interior deste mundo tal qual ser-aí humano. Quando o autor diz que o animal é “pobre de mundo” de forma alguma ele tem em vista uma desvalorização (pobreza aqui significa acessibilidade *pobre* no mundo). Sendo assim, se o pensamento heideggeriano foi visto como um pensamento imerso em indícios antropocêntricos, percebemos agora que suas abordagens ontológicas ofuscam essa leitura, e que o projeto filosófico do autor, se articulado pertinentemente com suas teses, nos encaminha a situar Heidegger num terreno mais originário do que o antropocêntrico.

### Agradecimentos

Esta pesquisa é dedicada às pesquisadoras e aos pesquisadores de Humanidades que, mesmo mediante os problemas advindos do obscurantismo difundido nas Universidades brasileiras, persistem no trabalho sério.

### Referências bibliográficas:

CERBONE, David. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** 3. Ed. Trad. Maria José J. G. de Alemida. São Paulo: Editora Moraes, 1992;

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo, Editora Unesp; 2002.

FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o animal. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, SP, v. 23, n. 1, p. 199-221, 2011;

FERREIRA, Kelly. Trapaça, abstração e a tese heideggeriana "O animal é pobre de mundo" – leituras de MacIntyre e Derrida. *Revista Controvérsia*, São Leopoldo, RS, v. 2, n. 1, p. 01-09, Junho, 2006;

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade** – doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da Metafísica** – mundo, finitude, solidão. 2. Ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011;

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** – parte II. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 12. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005;

INWOOD, Michael. **Heidegger**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004;

MISSAGGIA, Juliana. O caráter antropocêntrico do conceito heideggeriano de animalidade: uma crítica a partir de Derrida. *Revista Kínesis*, Marília, SP, v. 2, n. 4, Dezembro, p. 1-13, 2010;

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

RODRIGUES, Fernando. No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, p. 31-53, Dezembro, 2009;

SILVEIRA, André Luiz R. **A relação ontológica entre vida e existência na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger**. 135 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, RS, 2013;

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000;

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2011;

STEIN, Ernildo. **Racionalidade e Existência** – uma introdução à filosofia. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1988.



## MELANCOLIA: DA BILE NEGRA À CORRUPÇÃO DOS AFETOS

Marcela Cristina dos Santos\*

**Resumo:** O artigo visa analisar, a partir de um recuo histórico breve, como certos aspectos da filosofia pré-socrática e a concepção cartesiana das paixões da alma se vinculam com os diferentes modelos de entender e explicar a afecção melancólica. O intuito dessa análise é mostrar como as diferentes formas de apreender a natureza humana se articulam com a medicina e, conseqüentemente, com a noção de saúde e doença.

**Palavras-chave:** Descartes. Doença. Filosofia. Hipócrates. Medicina.

## MÉLANCOLIE: DE LA BILE NOIRE À LA CORRUPTION DES AFFECTIONS

**Résumé:** L'article vise à analyser, à partir d'une brève retraite historique, comment certains aspects de la philosophie pré-socratique et de la conception cartésienne des passions de l'âme sont liés aux différents modèles de compréhension et d'explication de l'affection mélancolique. Le but de cette analyse est de montrer comment les différentes façons d'appréhender la nature humaine sont articulées avec la médecine et, par conséquent, avec la notion de santé et de maladie.

**Mots-clés:** Descartes. Maladie. Philosophie. Hippocrate. Médecine.

### 1. INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade, a tristeza foi observada e interpretada de diferentes maneiras, de modo que os afetos, em geral, ocupam um lugar de destaque sobre as reflexões humanas. Além disso, podemos ousar dizer que eles, muitas vezes, surgem como causa de expressões artísticas, como, por exemplo, os poemas, as pinturas, as músicas, as reflexões filosóficas, etc. Porém, acreditamos que a tristeza contém em si um traço bastante peculiar, o qual reside na íntima relação que mantém com a condição de saúde e doença humana. Empiricamente, sabemos que as sensações provocadas pela tristeza podem estagnar e até prejudicar consideravelmente a vida dos indivíduos, entretanto, também reconhecemos seus efeitos positivos, isto é, quem entre nós já não experimentou esse afeto como uma oportunidade para refletir sobre si mesmo e as

---

\* Graduada em Filosofia pela UNIFESP; Especialista em Teoria Psicanalítica pela PUC-SP; Mestranda pela UFES.

próprias ações? Quem entre nós já não se viu obrigado a mudar de percurso ou, pelo menos, teve a necessidade de fazer novas escolhas devido a desapontamentos, frustrações, perdas ou mortes? Enfim, embora sejam vários os eventos e as circunstâncias que possam causar a tristeza, não devemos entendê-la como uma anomalia, mas sim como parte da condição humana, embora possa ser atrelada a quadros patológicos graves e difíceis, como a melancolia e a depressão. Mas, nem sempre a melancolia foi explicada como um estado anormal de saúde causado pelo afeto da tristeza ou pelo seu excesso, ao contrário, a história da melancolia nos ensina que esta afecção surge vinculada, primeiramente, ao corpo humano, o quadro melancólico é explicado como um desdobramento do excesso de bile negra no organismo, fato que passa a ser entendido como a causa do comportamento do melancólico. Gradualmente, essa perspectiva médica vai sendo abandonada e, em seu lugar, adota-se a explicação de que a condição melancólica é efeito direto dos afetos ou de uma falha das percepções e sensações. Dessa maneira, analisaremos primeiro como a melancolia definida por Hipócrates se articula com elementos importantes da filosofia pré-socrática; posteriormente, passaremos a analisar certos aspectos da filosofia cartesiana a respeito da noção das paixões da alma, de modo que consigamos perceber que as noções de saúde e doença encontram-se intimamente enlaçadas com o pensamento filosófico e o modo como o ser humano apreende a natureza humana e o universo.

## **2. A MELANCOLIA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA**

Na Grécia antiga, há dois modelos distintos de discursos que forjam o modo como o ser humano entende e explica o estado de saúde e a doença humana: o primeiro corresponde ao registro das mitologias e divindades gregas. Durante muito tempo, esse era o principal modelo de explicação dos fenômenos do mundo, assim, as mitologias estavam na base tanto da organização social e cultural da Grécia antiga, como na forma como o ser humano lidava com os fenômenos da realidade que o cercava. Porém, progressivamente, o discurso mítico passou a ser substituído pelo discurso racional ou

natural<sup>146</sup>, isso significa que o pensamento do homem grego passou a se fundamentar, sobretudo, nos dados empíricos, da experiência e da observação.

De acordo com Micea Eliade<sup>147</sup>, em *Mito e Realidade* (2013), o impacto entre o pensamento racional e o mítico causou transformações profundas; aos poucos, o homem grego foi modificando a maneira de ver e entender os fenômenos do mundo e a realidade que o cercava. Uma das principais causas dessa mudança, segundo o autor referido, relaciona-se ao enfraquecimento da religião que vai, pouco a pouco, perdendo o caráter de verdade e torna-se um elemento questionável em vista das descobertas e indagações relativas a natureza do mundo e do universo. Essas indagações atingem todos os campos do conhecimento humano, de modo que o olhar do homem grego volta-se tanto para sua condição humana como também se vincula a explicações a partir da natureza. As palavras de Eliade são esclarecedoras:

Todos sabem que, desde os tempos de Xenófanes (cerca de 565-470) — que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões "mitológicas" da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo — *os gregos foram despojando progressivamente o mythos de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao logos*; assim como, posteriormente, a história, *o mythos acabou por denotar tudo "o que não pode existir realmente"*. O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos (ELIADE, 2013, p. 6, grifo nosso).

Gradualmente, a religião vai perdendo o caráter de verdade, possibilidades diversas de explicações e interpretações da realidade. Assim sendo, o pensamento do homem grego se volta para os fenômenos naturais de tal modo que a natureza passa a representar a fonte primária para os conhecimentos humanos. Por sua vez, o discurso mítico torna-se cada vez mais questionável e ilegítimo enquanto o discurso racional vai se estabelecendo e, aos poucos, tornando-se legítimo.

Ainda de acordo com Micea Eliade (2013), o valor do pensamento mítico encontra-se no caráter que ele desempenha na estrutura da organização social da Grécia

---

<sup>146</sup> Os comentadores Martins, Martins, Toledo e Ferreira (1997) utilizam a expressão *discurso natural* para se referirem ao discurso que se fundamenta na racionalidade ou no conhecimento empírico. Parece-nos, aqui, interessante utilizarmos tal expressão, já que traz certa correspondência de *oposição* (ou distinção) ao discurso mitológico ou sobrenatural.

<sup>147</sup> Micea Eliade (1907-1986) nasceu na Romênia, foi professor, mitólogo e filósofo. Recomendamos a leitura da obra *Mito e Realidade*, capítulo V, *O tempo pode ser dominado*, pois traz reflexões importantes a respeito da origem dos mitos e sobre a estrutura do pensamento freudiano, colaborando para as reflexões a respeito do tempo psíquico do sujeito, ao mesmo tempo em que relaciona com a ideia de tempo psíquico no divã, isto é, colocando em questão a ideia de tempo cronológico e tempo mental.

antiga. O mito transforma-se gradualmente em fonte de dúvidas, fato que se liga ao momento em que o saber racional começa a prevalecer. Assim sendo, o *lógos*<sup>148</sup> se transforma em alicerce seguro para o conhecimento humano, a verdade deve passar necessariamente pela análise da realidade e dos dados empíricos da natureza. Dito isto, será dentro deste contexto que veremos surgir o advento do pensamento médico hipocrático. Assim sendo, pode-se perceber que o surgimento da filosofia pré-socrática ou naturalista se configura como um dos principais elementos para a estruturação do pensamento médico de Hipócrates de Cós.

Resumidamente, pode-se colocar que as principais condições para o desenvolvimento do saber médico-hipocrático são: o enfraquecimento do pensamento religioso e o nascimento de um novo tipo de discurso que se pauta na experiência e nos dados sensíveis da natureza. Logo, a medicina hipocrática se enlaça com o nascimento da filosofia que passa a configurar o modo como o homem grego explica e interpreta a realidade. O advento de um pensamento que se estrutura nos dados empíricos e na experiência sensível, em contradição ao pensamento mítico, corresponde a estrutura dos pensamentos dos filósofos pré-socráticos, porém, entre estes, pode-se destacar dois principais nomes da filosofia naturalista que são: Alcméon de Crotona e Empédocles de Agrigento<sup>149</sup>.

De acordo com os comentadores Martins, Martins, Toledo e Ferreira (1997), a medicina grega é fortemente impactada com o enfraquecimento do pensamento mítico, um novo modelo de medicina surge a partir da forma como os filósofos pré-socráticos entendiam o macro e o microcosmo. Os referidos autores esclarecem que havia, na Grécia antiga, um modelo de medicina que apreendia o estado de saúde e doença como uma consequência direta das vontades e desejos dos deuses e das divindades, medicina fortemente empregada no período homérico. Contudo, com o advento da filosofia, pode-se observar que a medicina coloca no centro das investigações a respeito da saúde e da doença o corpo humano, logo, ele torna-se o principal objeto de interesse e passa a ser entendido como a principal condição de saúde do homem grego. A medicina

---

<sup>148</sup> Segundo o Glossário de Termos Gregos do livro *Introdução à História da filosofia: Dos pré-socráticos a Aristóteles*, o termo *lógos* pode ser compreendido como *dar valor, sentido, razão, a causa, o fundamento de alguma coisa* (CHAUI, 2002).

<sup>149</sup> De acordo com Chauí (2012, p. 53-54), Alcméon de Crotona faria parte da *escola pitagórica* ou *itálica*, da Magna Grécia, já Empédocles de Agrigento seria um representante da *escola pluralista*, e os filósofos pertencentes a essa escola tentariam, “[...] conciliar Heráclito e Parmênides para salvar a filosofia de sua primeira crise”.

exercida nos templos de Asclépio fundamenta-se em rituais e sacrifícios voltados para as divindades gregas. A medicina cujas bases se fundamentam na religião vai, paralelamente, perdendo o caráter de verdade com o enfraquecimento do discurso mítico. Com isso, vemos, ao mesmo tempo, surgir, com o discurso racional, um tipo de medicina pautada na experiência, isto é, a medicina hipocrática.

Desse modo, tanto o saber médico como a filosofia pré-socrática passam a operar as investigações por meio da análise e apreensão da natureza, da *physis*, o que significa dizer que o modelo de pensamento racional corresponde a uma estrutura que impacta a relação do homem consigo mesmo e com a natureza. Filosofia e medicina partem dos mesmos princípios para atingir verdades que podem ser explicadas por meio da observação da natureza ou do corpo humano.

De acordo com Werner Jaeger, na obra *Paidéia*, de 1994, as contribuições filosóficas sobre os conhecimentos médicos foram as mais diversas, isso porque a configuração da medicina hipocrática estaria alicerçada sobre ideias filosóficas naturalistas que deram as condições necessárias para o desenvolvimento e para a elaboração da teoria humoral hipocrática. Segundo o referido autor, as principais influências foram o pensamento de Alcmeón de Crotona e Empédocles de Agrigento, os quais estariam nas bases do pensamento da teoria médica hipocrática da seguinte maneira:

[...] os filósofos assimilam no seu pensamento conhecimentos de Medicina, especialmente de fisiologia, como Anaxágoras ou Diógenes de Apolônia, ou são simultaneamente filósofos e médicos, como sucede com Alcmeón, Empédocles e Hípon [...] esta fusão de interesses não deixa de repercutir sobre os médicos, que agora tomam, em parte, as teorias físicas dos filósofos para base das suas próprias doutrinas, como se pode ver em algumas das chamadas obras hipocráticas. Por conseguinte, à fase de frutífera aproximação inicial das duas formas de conhecimento da natureza, de tão diversa modalidade, segue-se um período de ingerências mútuas e flutuantes em que parecem apagar-se todas as fronteiras (JAEGER, 1994, p. 1008, grifo nosso).

Nessa fase de *ingerências mútuas e flutuantes* que Jaeger se refere, a filosofia e a medicina, ao se confundirem, permitem que haja uma sólida e extensa fertilização de suas ideias. Esse tipo de conhecimento partilhado trouxe resultados frutíferos principalmente nas áreas médicas, entretanto, o que importa aqui é entender como o pensamento racional fundamentado sobre a realidade sensível serviu, aos poucos, para

ampliar os conhecimentos que os gregos tinham sobre a saúde humana. Logo, nesse período de transição, algumas ideias filosóficas são essenciais para entendermos as principais características que se encontram na base do pensamento médico hipocrático. Isto é, a estrutura da filosofia pré-socrática introduz, ao saber médico, uma nova forma de investigar a doença humana, colocando em questão o corpo como objeto principal de investigação. Para Hipócrates, a saúde e a doença correspondem ao equilíbrio ou desequilíbrio dos humores corporais, assim, é possível testemunhar o abandono do modelo médico que pensa a doença a partir das origens divinas e o advento da medicina que explica as doenças a partir do organismo humano. Segundo Jaeger, Alcmeón e Empédocles podem ser os principais responsáveis pela estrutura do pensamento médico hipocrático, mas ele também deixa claro que houve outras contribuições de outros pensadores, o fato é que o pensamento desses dois filósofos se encontra nas entrelinhas do pensamento hipocrático.

De acordo com outro comentador, Ivan Frias (2005), Alcmeón de Crotona, um dos principais nomes da escola pitagórica, deve ser pensado como um dos filósofos naturalistas mais importantes na configuração do pensamento médico hipocrático. Dado que o filósofo permitiu uma nova concepção a respeito da saúde humana, especificidade que se vincula à ideia de equilíbrio. Segundo Frias (2005, p.25), a saúde humana seria pensada pelo filósofo pré-socrático como um resultado de “potências (*dýnamis*) opostas que, misturadas de forma equilibrada no interior do corpo humano, conferem a este [ao homem] o estado de saúde”. Além de Alcmeón, Empédocles de Agrigento também estaria na base do pensamento hipocrático, e a principal influência de seu pensamento consistiria na forma como ele entendia a natureza. Para o pré-socrático, “a natureza era constituída por quatro raízes ou elementos primordiais: a água, o fogo, a terra e o ar. Havia ainda, segundo ele [Empédocles], dois outros princípios cosmogônicos: o Amor e o Ódio” (FRIAS, 2005, p.27). Esses *elementos primordiais* presentes no pensamento filosófico teriam correspondência aos quatro elementos ou humores da teoria humoral hipocrática. De modo didático, encontramos em Empédocles e no pensamento médico hipocrático, respectivamente, os seguintes elementos: Empédocles de Agrigento: água, fogo, terra, ar; Teoria humoral hipocrática: Flegma (fleuma), bile amarela, bile negra e sangue.

Ainda com Jaeger, tanto o pensamento de Alcmeón como o de Empédocles estariam articulados e, ao mesmo tempo, fariam parte central do discurso médico

hipocrático. Segundo o autor, a principal ideia de Alcméon estaria presente na teoria médica sobre a forma de equilíbrio, condição essencial para pensar a saúde, isto é, a *eucrasia*. Contudo, as influências filosóficas não estariam limitadas apenas a esses filósofos e a essas ideias filosóficas. Tales de Mileto também pode ser invocado, já que o pensamento hipocrático traz como *physis* do corpo os fluídos corporais (ou os humores), elementos que corresponderiam de certa forma à *physis* do filósofo da escola jônica. Chama a atenção o fato de o pensamento filosófico estar tão próximo e partilhar com o saber médico tantos elementos em comuns. Sem dúvida, deve-se articular os avanços dos tratamentos e das elaborações médicas ao pensamento filosófico ou, ao menos, ao modo como o discurso filosófico se estrutura e se desenvolve. A saúde e a doença passaram a ser compreendidas à luz desses saberes — filosóficos e médicos —, e essas novas formas de compreensão possibilitaram um maior alcance e um maior avanço sobre os diagnósticos e os tratamentos médicos. A ligação íntima desses saberes, situada no momento inicial de seus desenvolvimentos teóricos e filosóficos, permitiu uma ampliação sobre os conhecimentos (MARTINS; MARTINS; TOLEDO; FERREIRA, 1997; JAEGER, 1995 [1986]).

Dito de outra maneira, inicialmente, a filosofia e a medicina racionalista se viram intimamente ligadas, e tal relação trouxe elementos favoráveis para esses saberes, de modo que cada uma dessas áreas, a partir de suas especificidades, ampliou sua compreensão sobre a saúde humana, a medicina, os conhecimentos sobre a percepção da saúde como um acontecimento vinculado ao equilíbrio do corpo e à sua manutenção, elementos que se mostram essenciais para uma elaboração teórica. Além disso, a terapêutica hipocrática possibilita ampliar os conhecimentos sobre os benefícios e os malefícios da alimentação e das bebidas. Nesse cenário, a medicina se favoreceu tanto quanto a filosofia, posto que as investigações pautadas por um sistema mais rigoroso sobre a realidade possibilitaram uma ampliação e diversos avanços sobre o conhecimento humano nas diversas áreas e, principalmente, na saúde.

O pensamento hipocrático é uma consequência das novas formulações da base do pensamento do homem grego, que abandona, gradativamente, o modo mítico de entender a vida para um novo modelo racional. Fundamentando-se mais sobre a realidade sensível, a medicina de Hipócrates se opôs à medicina exercida nos templos

de Asclépio<sup>150</sup>. Para Jaeger, o pensamento de Empédocles de Agrigento estaria, ao lado do pensamento de Alcmeón, na base da formulação da teoria humoral, isso porque nesta teoria os elementos primordiais do filósofo estariam diretamente relacionados aos humores hipocráticos. Na *Paidéia*, o autor esclarece o seguinte:

*Já dissemos que alguns dos novos filósofos da natureza, como Empédocles, derrubaram as barreiras divisórias e se apoderaram, por seu turno, da Medicina. [...] Sua teoria física dos quatro elementos perdura na Medicina dos séculos seguintes sob a forma da doutrina das quatro qualidades fundamentais: o quente, o frio, o seco e o úmido. Combina-se de modos diversos e curiosos com a teoria médica dos humores básicos e desloca do corpo, que dominava na época, ou qualquer outra base para se converter no fundamento exclusivo da Medicina teórica (JAEGER, 1995 [1986], p. 1020).*

A base filosófica que se assenta à teoria humoral hipocrática dá corpo à *Coleção hipocrática*. Segundo o referido autor, o pensamento de Empédocles e Alcmeón está entre os maiores responsáveis pela elaboração da teoria médica. Os quatro humores e a saúde pensada como equilíbrio são os elementos que mais se destacam dentro do pensamento hipocrático. Esses filósofos teriam contribuído com modos de pensar a saúde humana a partir da concepção do equilíbrio (eucrasia) e também dos elementos presentes da natureza. É importante frisar que a teoria humoral hipocrática é a primeira tentativa de elaboração racional sobre a condição de saúde humana, logo, o que encontramos nessa estrutura teórica é o corpo humano ocupando o centro da cena de investigação sobre as doenças. Dessa maneira, tanto a terapêutica quanto o exercício da medicina estarão voltados para o organismo humano, o corpo do homem. Diferentemente da medicina exercida nos templos de Asclépio, a cura será pensada a partir do microcosmo — o corpo humano — não havendo, assim, espaço para as forças ou entidades sobrenaturais ou divinas. O homem grego passa a compreender que o seu destino está em suas mãos.

Na *Coleção Hipocrática* é possível encontrar diversas passagens a respeito do modo como os médicos hipocráticos passaram a entender e explicar a saúde e as doenças humanas. Sendo assim, a partir desta obra escolhemos uma passagem importante de um dos tratados que compõe a coleção de Hipócrates denominado *Da*

---

<sup>150</sup>De acordo com Ivan Frias (2002) em *Doença do corpo, doença da alma*, algumas medicinas antecederam a medicina hipocrática. O autor destaca alguns médicos e filósofos, por exemplo, Alcmeón de Crotona e Empédocles de Agrigento, que formularam teorias médicas que foram posteriormente utilizadas no corpo da coleção hipocrática. Sendo assim, embora consideremos Hipócrates como o patrono da medicina, alguns outros filósofos-médicos o antecederam e fizeram parte da transição médica que temos entre a medicina desenvolvida pelos asclepiades e pelos hipocráticos.



*Natureza do Homem*<sup>151</sup>, nele, o médico esclarece sobre as principais condições para o estado de saúde, assim como também esclarece a condição para o estado de adoecimento. O equilíbrio e o desequilíbrio dos humores são ideias médicas essenciais para sua compreensão de saúde.

[...] *Le corps de l'homme a en lui sang, pituite, bile jaune et noire ; c'est là ce qui en constitue la nature et ce qui y crée la maladie et la santé. Il y a essentiellement santé quand ces principes son dans un just rapport de crase, de force et de quantité, et que le mëlange en est parfait ; il y a maladie quand un de ces principes est soit en défaut soit en excès, ou, s' isolant dans le corps, n'est pas combiné avec tout le reste* (HIPÓCRATES, 1861, p. 39-40, grifo nosso)<sup>152</sup>.

O corpo é colocado no centro das investigações médicas, tornando-se o principal elemento de interesse, sendo assim, o médico grego não consegue conceber a doença a partir da concepção que temos hoje de contágio ou epidemia. Para ele, a doença é resultado direto do mau equilíbrio dos humores corporais, esses são equilibrados ou desequilibrados a partir, principalmente, da alimentação, da bebida e das atividades físicas. Mas, para que o corpo seja inserido no discurso médico é necessário que o conceito de corpo também se transforme, de modo que seja possível entendê-lo como passível de investigação médica. Porém, o que se observa é que, paralelamente a transformação do conceito de corpo, transforma-se também o conceito de *psyche*. Indagamos, a partir de agora: como ou quais os principais elementos que possibilitam pensar o corpo como objeto de investigação médica e, conseqüentemente, como causa dos efeitos da saúde e das doenças humanas?

De acordo com Giovanni Reale, em *Corpo, alma e saúde* (2002), no período homérico, *psyche* e corpo eram entidades que deveriam ser pensadas inseparavelmente, porém, o sistema de crença e cultura do homem grego foi transformado a partir de um novo tipo de padrão religioso, o orfismo. Sobre o orfismo, Reale (2002) esclarece que o modo de compreender a natureza e o destino humano se transformou a partir da nova concepção religiosa, fato que também teria atingido a forma de entendimento que o

---

<sup>151</sup> Esse trabalho é atribuído ao genro de Hipócrates, Políbio de Cós. Entre os diversos textos cuja autoria é desconhecida ou duvidosa, o texto *Da Natureza do Homem* é citado na obra de Aristóteles, que traz Políbio como o seu autor. Para saber mais, recomendamos a leitura da obra de Cairus e Wilson (2005).

<sup>152</sup> Tradução nossa: o corpo do homem tem nele sangue, pituita, bílis amarela e negra; esta é a sua natureza e cria doenças e saúde. Há essencialmente saúde quando esses princípios estão em uma razão adequada de equilíbrio, força e quantidade, e que a mistura é perfeita; há doença quando um desses princípios é falho ou em excesso, ou, isolando-se no corpo, não é combinado com todo o resto.

homem grego tinha sobre o corpo e a alma humana. O referido autor, ao fazer referência a uma passagem da obra de Eric Robertson Dodds (1951), parece conseguir ilustrar bem como esse padrão religioso teria atingido significativamente a percepção do homem grego. Citemos convenientemente esse trecho:

Seja ou não verdade que, nos lábios de um ateniense vulgar do século V, a palavra *psyche* tinha, ou deveria ter, um leve saber de sobrenatural, o que não deveria ter era qualquer sabor de puritanismo ou qualquer sugestão do estádio metafísico. *A 'alma' não era uma prisioneira relutante do corpo; era a vida ou espírito do corpo e aí estava perfeitamente em casa. Foi aqui que o seu novo padrão religioso deu a contribuição decisiva: atribuindo ao homem um eu ocultor, de origem divina, e opondo, assim, a alma e o corpo, introduziu na cultura europeia uma nova interpretação da existência humana [...]* (DODDS, 2002, p. 113 *apud* REALE, 2002, grifo nosso).

O orfismo se configura, na Grécia antiga, como o principal fenômeno religioso que modifica e transforma o modo de compreender a vida e o destino humano. Desse modo, o corpo pode ser pensado como elemento ou instância separada da alma e vice-versa, de modo que se pode pensar em um “aprisionamento da alma pelo corpo”, concepção que era impossível aos homens homéricos, já que a alma representaria, para estes, segundo Reale (2002), *a vida e o espírito do corpo*. Logo, o corpo assume no discurso do homem grego um caráter unitário, podendo ser pensado separadamente da alma, concepção inexistente nas narrativas épicas.

Mais um ponto interessante, a nosso ver, refere-se à adoção do orfismo nas correntes filosóficas, principalmente nas das escolas pitagóricas em que, coincidentemente, faz parte Alcmeón de Crotona. Segundo Reale (2002, p.118), Pitágoras de Samos teria sido o primeiro a adotar o orfismo, e ele ainda esclarece que “Seguramente Pitágoras acolheu algumas das regras de purificação dos órficos, mas as enriqueceu consideravelmente. As normas dietéticas e de abstinências de certos alimentos, que visavam a purificar o corpo para torná-lo dócil à alma...” (Reale, 2002, p.118). Nesse sentido, o pensamento pitagórico que se assentou sobre a base do pensamento órfico e que participa da constituição e da configuração do modelo médico hipocrático teria inserido no discurso médico a instância corpórea — lembrando aqui que Alcmeón faz parte dos círculos dos filósofos pitagóricos.

O corpo passa a ocupar, com o pensamento filosófico e hipocrático, o principal lugar nas reflexões dos homens gregos, principalmente no que se refere à compreensão da saúde humana<sup>153</sup>. Esse fato pode ser pensado como um dos grandes avanços da medicina grega, já que a medicina grega racionalista traz para o centro de suas investigações o corpo humano como a base da compreensão da saúde. Assim, os médicos hipocráticos, diferentemente dos médicos dos templos de Asclépio, se concentravam em examinar a saúde humana a partir de teorias médicas, sobretudo a teoria humoral, visto que essa teoria colocou o corpo no centro das investigações médicas, possibilitando assim avanços e maiores sistematizações sobre os conhecimentos obtidos. Conseqüentemente, as enfermidades constituem uma verdade do corpo, o que deixa de lado a concepção de castigo divino. A medicina racionalista, mais especificamente a medicina hipocrática, se desenvolveu a partir de condições bem especiais, entre essas, o enfraquecimento da visão religiosa do homem grego, bem como um novo padrão religioso que permitiu tanto novas formulações teóricas como o abandono de certas crenças, além disso, o advento da filosofia também foi condição essencial para o desenvolvimento teórico do pensamento médico.

Dessa forma, ao nos debruçarmos, nesse primeiro momento, sobre o estudo da melancolia, devemos ter em mente que o surgimento da palavra melancolia coincide com o advento da concepção médica que vincula a doença ou a saúde ao corpo humano, ou melhor, aos humores corporais ou, ainda mais precisamente em relação à melancolia, à bile negra. Sendo assim, se efetivamente não podemos afirmar que os versos homéricos não se referem à melancolia nem a um quadro melancólico, devemos questionar, agora, em qual tipo de discurso e em que consiste o caráter da melancolia no seio do pensamento médico hipocrático.

De acordo com Jacques Jouanna, em *Greek Medicine from Hippocrates to Galen* (2012), o tratado *Da natureza do Homem* da *Coleção Hipocrática* é considerado, por muitos, a pedra fundamental da história da bile negra, humor que, em excesso, vincula-se ao surgimento do quadro melancólico. Contudo, Jouanna (2012) ainda esclarece que não há nenhuma menção a respeito do temperamento melancólico ou da melancolia nesse tratado, sendo antes o tratado mais antigo que faz referência a respeito da

---

<sup>153</sup>A medicina hipocrática se refere à medicina que se baseia sobre os fenômenos da natureza, a observação, a experiência, o corpo, ou seja, tudo aquilo que pode ser observado e experimentado pelos cinco sentidos. Essa medicina se opõe radicalmente à medicina do período homérico, aquela que era pensada a partir das invocações e das benevolências de Asclépio.

melancolia que foi intitulado: *Os Aires, água, lugares da Coleção hipocrática*. Este documento traz efetivamente o termo melancolia como uma doença que se liga a uma condição específica do corpo humano.

The oldest text where melancholy is attested is the Hippocratic treatise *Airs, Waters, Places*, which could well be the work of Hippocrates himself, although this cannot be proven beyond doubt. Less theoretical than *Nature of Man*, the treatise *Airs, Waters, Places* is aimed at practitioners, and it enumerates the illnesses that are likely to occur according to the orientation of places or the succession of seasons. *Melancholy is mentioned here in the discussion of climate. The author states that if we take the example of a year where the summer and start of the autumn are characterised by dryness with a northerly wind, the climate favours phlegmatic constitutions, but is very harsh to bilious ones* (JOUANNA, 2012, p. 232, grifo nosso)<sup>154</sup>.

Se no tratado *Da Natureza do Homem* não há referências ao temperamento melancólico ou à melancolia, ele deixa claro o modo como os médicos hipocráticos concebiam a saúde e a doença. Em relação às descrições das doenças, a melancolia, entre tantas outras enfermidades, também foi alvo de uma descrição elaborada por parte dos médicos hipocráticos. É possível encontrar na obra *Aforismos*, de Hipócrates, algumas descrições e definições médicas das enfermidades, entre elas, a melancolia, descrita no aforismo vinte e três: “*quando tristeza e medo perduram por longo tempo, tal estado é melancólico*”<sup>155</sup> (PIGEAUD, 2009, p. 118). Tal aforismo chama atenção para dois aspectos interessantes, são eles: a associação de dois estados de ânimo ou paixões, a tristeza e o medo, e, a *duração* que esses estados persistem no sujeito, isto é,

---

<sup>154</sup> Tradução nossa: O texto mais antigo em que a melancolia é atestada é o tratado de Hipócrates *Airs, Waters, Places*, que poderia muito bem ser obra do próprio Hipócrates, embora isso não possa ser provado além de qualquer dúvida. Menos teórico do que *Da Natureza do homem*, o tratado *Airs, Waters, Places* é voltado para as práticas e as definições das doenças que provavelmente ocorreram de acordo com localizações dos lugares ou a sucessão das estações. *A melancolia é mencionada aqui através da discussão do clima. O autor afirma que, se tomarmos como exemplo o ano em que o verão e o início do outono são caracterizados pela seca e pelos ventos do norte, este clima favoreceria as constituições fleumáticas, mas seria muito severa para as pessoas biliosas.* (JOUANNA, 2012, p. 232, grifo nosso).

<sup>155</sup> De acordo com o psicanalista e psiquiatra Antônio Quinet (2017), em *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*, a causa da melancolia para a medicina hipocrática era o acúmulo da bile negra, que poderia estar vinculado ao corpo ou ao intelecto. Se no corpo teríamos como sintoma a epilepsia, no intelecto ocorreria à melancolia. Além disso, Quinet coloca que não há humor triste dentro da definição médica hipocrática sobre a melancolia e sim a presença de “estado de delírio sem humor triste”. Gostaríamos de chamar atenção para esses dois pontos, porque ao atravessarmos a história da melancolia, nos deparamos que com o aforismo 23 que faz parte do Corpus Hipocrático (e sabemos que se refere a um texto do gênero de Hipócrates de Cós), aonde a melancolia é definida por um estado de presença de medo e tristeza em um maior intervalo de tempo.

a definição da doença leva em consideração o tempo que esses estados se manifestam no paciente, no enfermo.

É importante observar que o elemento *temporal* passa a compor o diagnóstico médico. O que pode estar por trás desse elemento talvez se relacione a dificuldade médica em se diagnosticar a melancolia, já que a tristeza e o medo são aspectos comuns aos seres humanos. Assim, é uma hipótese pensarmos que, diante da dificuldade de diagnóstico, o médico hipocrático evoca, para o diagnóstico médico, o aspecto temporal, restringindo, assim, os possíveis enganos e erros de diagnóstico. Todavia, a definição hipocrática traz esse aspecto temporal que deve ser pensado como uma novidade no diagnóstico das doenças, isto é, a durabilidade dos fenômenos – medo e tristeza – desempenha um papel essencial para o diagnóstico médico. Esse critério de percepção sobre o estado de ânimo do sujeito permite ao médico distinguir a melancolia de outros tipos de afecções que também podem atingir o humor dos sujeitos.

Sem dúvida, a definição hipocrática a respeito da melancolia tornou-se clássica e tradicional, pois esses elementos continuam presentes nas definições e nos diagnósticos médicos contemporâneos, principalmente no que se refere às doenças psíquicas relacionadas ao humor. Sendo assim, o tempo ou a duração dos sintomas, geralmente, é um elemento que permite ao médico se situar diante da doença. Contudo, essa definição da melancolia pelo pensamento hipocrático traz uma solução e um problema ao mesmo tempo: a solução consiste em pensar que a partir do aforismo hipocrático, que traz uma descrição e uma definição sobre a doença, houve uma maior precisão sobre os diagnósticos e, conseqüentemente, uma maior eficácia sobre os tratamentos, pois o médico hipocrático, diante da melancolia, sabia que se tratava de uma doença da bile negra, então caberia a ele expurgar esse humor negro do organismo humano ou deslocá-lo para outras partes do corpo do enfermo. Contudo, o problema se vincula a uma tradição médica sobre a melancolia que se perpetuou por longo tempo, ou seja, houve a partir do pensamento médico hipocrático a supervalorização dos fenômenos da doença, de modo que se valorizava muito mais o estado de ânimo do sujeito a partir de sua fisiologia, pois os fenômenos psíquicos estavam intimamente ligados ao corpo e não havia distinção entre doenças do corpo ou da alma. Isso, muito provavelmente, trouxe

uma dificuldade em perceber a doença como inexistente em outros tipos de expressões de ânimo<sup>156</sup>.

Em relação ao tratamento médico hipocrático sobre a melancolia, Starobinski (2016) esclarece que, como a melancolia era percebida e entendida como o excesso e o desequilíbrio da bile negra no corpo do sujeito, o tratamento mais comum era administrar porções de heléboro aos pacientes, erva muito conhecida pelos efeitos purgativos. Logo, por ser uma doença do excesso de bile negra, o mais coerente seria, a partir da teoria humoral, tentar expulsar do corpo humano o excesso desse humor que estava causando prejuízos à saúde.

O tratamento da melancolia por meio do heléboro se estendeu por séculos, o que não se deve aos efeitos terapêuticos da planta, mas, sim, por consequência de uma tradição da manutenção da teoria humoral hipocrática.

O heléboro que os antigos usavam para evacuar a bile era um extrato ou uma decocção da raiz do *Helleborus Níger*, ou talvez, às vezes, do *Helleborus viridis*, menos tóxico. Sabemos que o princípio ativo dessa ranunculácea, que tem certo efeito cardiotônico, produz sobretudo diarreias e vômitos. Irritantes para as mucosas, o extrato de heléboro pode provocar fezes pretas ou hemorrágicas: os antigos tinham assim a ilusão de terem livrado o organismo de um acúmulo de atrabílis. (STAROBINSKI, 2016, p. 24).

Diante desse cenário, pode-se afirmar que o pensamento hipocrático proporcionou avanços sobre os conhecimentos da saúde, principalmente ao que se refere aos diagnósticos e tratamentos médicos. Se compararmos ainda essa medicina com aquela que a antecede, que se assentava sobre o pensamento mítico do mundo, constataremos que houve uma sistematização maior sobre os conhecimentos relativos às descrições das doenças, o que trouxe, provavelmente, resultados positivos sobre o restabelecimento da saúde dos enfermos. Ainda pode-se dizer que, embora o legado hipocrático tenha trazido inúmeras mudanças sobre o modo como o homem grego compreendia as doenças humanas, a medicina hipocrática tornou-se um legado quase

---

<sup>156</sup>Desejamos destacar ainda que Areteu da Capadócia, médico e pensador do século I d. C., trouxe a primeira referência a respeito de um quadro que deve ser pensado ao par, isto é, a melancolia e a mania representam, para ele, sintomas de uma mesma doença. Areteu foi o primeiro a pensar que o conjunto de sintomas presentes nesses dois quadros forma uma única afecção. O que traz ele, então, é a descrição de uma doença cíclica que é pensada a partir de sintomas diferentes, mas que compõe o mesmo quadro. Areteu pensou, assim, em uma doença que tem em si duas fases distintas e que vem acompanhada de um intervalo livre ou lúcido. Contudo, devemos, sim, à psiquiatria francesa a descrição de um quadro mais detalhado cujos sintomas são observados mais de perto (QUINET, 2006, p. 56).

inquestionável e, por isso, praticamente impossível de ser substituída ou superada rapidamente. Sendo assim, mesmo que se testemunhassem diversos fracassos terapêuticos, a tradição médica hipocrática tornou-se muito forte para ser superada (STAROBINSKI, 2016, p. 48). Dessa forma, a melancolia como doença só pode ser entendida dentro desse contexto médico, a saber, o hipocrático. Conseqüentemente, ela surge atrelada ao discurso racional que se vincula à natureza e ao corpo. Assim sendo, podemos afirmar que a melancolia como doença surge a partir do advento da palavra melancolia, sendo melancólico aquele que seguramente tem um corpo e que padeceria por causa de um desequilíbrio humoral.

### **3. AS PAIXÕES DA ALMA DE DESCARTES: A MELANCOLIA COMO TRISTEZA EXACERBADA**

O percurso que faremos a partir de agora será compreender como a melancolia passou a ser entendida e explicada como uma doença da tristeza, da exacerbação ou corrupção da paixão. Para que esse trajeto seja percorrido, faremos referência filosófica à obra cartesiana *As paixões da alma* ou *Tratado das paixões*, de 1649. A comentadora cartesiana Pascale D'Arcy esclarece que o surgimento dessa obra está rodeado de curiosidades, entre elas, destaca-se o fato de o *Tratado* ser resultado de reflexões filosóficas suscitadas pelas indagações da princesa Elisabeth da Bohemia, a qual mantinha uma comunicação constante com Descartes, por meio de correspondências que duraram aproximadamente três anos, entre 1643 a 1649.

As questões filosóficas da realeza surgem após a leitura da obra do filósofo *As Meditações Metafísicas*, com isso, ela passa a questioná-lo como se estabelece a relação e a interação entre o corpo e a alma e, além disso, como é possível extirpar ou não sofrer com os reveses da vida. Descartes passa então a aconselhar a princesa, suas orientações são para que ela tente fazer as leituras estoicas e, ao mesmo tempo, tente seguir os ensinamentos de Sêneca. Contudo, a princesa não vê resultado, continua triste e sofrendo os amargores de uma vida atravessada por infortúnios. Rapidamente, Descartes percebe que apenas a razão ou a vontade não é suficiente para mudar o ânimo ou o estado de espírito da princesa, a qual continua entristecida e sofrendo (PASCALE D'ARCY, 2005).

O filósofo percebe ainda que a natureza das paixões é distinta e, por isso, não se esquiva diante da razão ou da vontade, o que o leva a fazer reflexões mais atentas sobre o assunto e, com isso, surge o *Tratado das paixões da alma*, obra que tem como intuito esclarecer a natureza e a função das paixões da alma<sup>157</sup> e também descrever os efeitos fisiológicos das paixões sobre o corpo e, ainda, sobre como elas reverberam na alma humana. Pascale D'Arcy (2005) explica que as reflexões cartesianas desenvolvidas na obra têm como objetivo mostrar como podemos e devemos agir diante das paixões, sendo que o excesso delas é prejudicial à vida do sujeito. Assim, não se trata de eliminar as paixões, como os antigos acreditavam, mas, sim, de se conciliar com elas, já que fazem parte da constituição da natureza humana. Iniciaremos as nossas reflexões indagando, primeiramente: por que Descartes foi escolhido para esta reflexão e não outro filósofo ou pensador? Entre os diversos pensadores do século XVII, o nome que mais se destaca é, sem dúvida, o do filósofo René Descartes (1596-1650), posto que o pensamento cartesiano muda para sempre desde então o modo como o homem apreende e concebe a natureza humana e, além disso, também representa uma inflexão sobre a concepção das paixões da alma, cuja tradição era mantida e ratificada desde Platão e Aristóteles. Sendo assim, em um primeiro momento, Descartes rompe com a tradição filosófica clássica das paixões que se remete à escola platônica e aristotélica, as quais concebiam as paixões como pertencentes à parte irracional ou animal da alma humana. Em um segundo momento, Descartes rompe também com os herdeiros dessa tradição, isto é, com a concepção tomista das paixões da alma.

Ainda que a inovação do pensamento cartesiano tenha feito com que fosse deixado para trás a concepção tomista das paixões da alma, isso não significa que o pensamento de São Tomás de Aquino tenha sido abandonado, mas Descartes trouxe

---

<sup>157</sup> De acordo com Bertoni (2015), o problema filosófico que surge do pensamento cartesiano acerca da natureza humana relaciona-se, sobretudo, a conjugação substancial entre corpo e alma (res extensa e res cogitans) cuja interação acontece por meio das paixões. Para ele: “O primeiro passo é lembrar a questão que Descartes se coloca após a “descoberta” do cogito: “o que sou eu?” A pergunta, feita como dúvida acerca do mundo material, ainda permanece; portanto, a resposta a ela deve ser que sou uma coisa ou substância pensante (res cogitans). Está dado o primeiro, e decisivo, passo para a afirmação do dualismo substancial entre pensamento e extensão (res extensa) ou alma e corpo explicitado na sexta meditação [...]. A natureza nos ensina, por certos sentimentos, que não simplesmente habitamos nosso corpo, mas formamos, nós, homens, com ele um todo; somos, portanto, um composto de corpo e alma. Não é preciso muito esforço para identificar as dificuldades que tal afirmação desperta e caberá a Descartes a tarefa de esclarecer, na medida do possível, os pormenores dessa relação [corpo e alma]. Esse é, em linhas gerais, o principal problema a ser abordado ainda que não no registro metafísico, no tratado sobre as paixões” (BERTONI, 2015, p. 2-3, grifo nosso).



novidades que contribuíram para as investigações sobre as doenças mentais e os diversos tipos de sofrimentos psíquicos. Sem dúvida, a noção cartesiana das paixões da alma traz elementos importantes e, ao mesmo tempo, interessantes, que são adotados por várias escolas médicas e correntes filosóficas que permitem uma reflexão sobre a natureza humana e também sobre os sofrimentos da alma. Possivelmente, essa se tornou a maior herança cartesiana para os estudos filosóficos e médicos sobre os sofrimentos psíquicos, de modo que a psiquiatria e a psicanálise poderão ser consideradas como herdeiras dessa tradição filosófica, como nós iremos ver a partir de agora.

A ruptura que Descartes estabelece se relaciona principalmente ao campo médico e filosófico e se direciona a vários níveis de rupturas; assim sendo, se para São Tomás de Aquino a alma se manifesta sobre o corpo, para Descartes, o que se dá é o inverso, isto é, é o corpo que se manifesta sobre a alma (PASCALE D'ARCY, 2005; LÓPEZ-MUÑOZ et.al, 2011; DODDS, 2002). Na medicina, o filósofo francês rompe com certos pensamentos de Galeno, principalmente com a teoria humoral galênica-hipocrática. Assim sendo, observamos que o estudo cartesiano sobre a fisiologia humana concebe os espíritos animais como sendo uma espécie de quintessência (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011), enquanto que, para Galeno, os espíritos animais eram pensados como sendo substâncias compostas por uma parte líquida e outra gasosa – pensamento que nos remete à teoria humoral hipocrática, lembrando que Galeno é herdeiro direto da teoria de Hipócrates. Logo, os líquidos representavam funções importantes nas teorias médicas. Mas, vejamos, Descartes não pensa os espíritos animais como substâncias líquidas, ele se refere a elas como elementos gasosos ou até mesmo com a chama de um fogo. Assim, podemos pensar que os espíritos animais eram, para Descartes, uma substância física cujo elemento era muito delicado e sutil, como um gás.

De acordo com Claudia Murta, em *Um amor de corpo e alma* (2006), na obra de Descartes *As Meditações Metafísicas*, especificamente na sexta meditação, o filósofo apresenta a natureza humana como sendo constituída por duas naturezas distintas, sendo o ser humano pensado como a conjugação entre o corpo e a alma (*res cogitans, res extensa*)<sup>158</sup>. Assim, dessa união surgiriam às paixões da alma, que devem ser pensadas

---

<sup>158</sup> Trata-se de pensar a filosofia cartesiana como dicotômico, isto é, para Descartes, o ser humano deve ser compreendido a partir de duas dimensões representadas pelo corpo (*res extensa*) e pela alma (*res cogitans*), essas substâncias ou naturezas são distintas entre si, assim, suas funções também se diferem.

como o elemento de interação ou de comunicação entre essas naturezas. Dessa forma, a filosofia cartesiana introduz, a partir do dualismo substancial e da noção cartesiana das paixões da alma, uma perspectiva inovadora a respeito da natureza humana que dá condições de novas abordagens acerca dos transtornos e dos sofrimentos mentais. Além disso, Murta (2006) ainda aponta para mais outro elemento. Ela chama atenção ao modo que devemos pensar as paixões da alma, explicando que elas não representam um acidente, ao qual o ser humano estaria sujeito, mas, ao contrário, correspondem à ordem do necessário, porque elas representam a conexão estabelecida entre o corpo e a alma. Desse modo, as paixões da alma apenas aparecem quando há a união substancial entre a *res extensa* e a *res cogitans*. Segundo Murta (2005), Descartes, ao elaborar o *Tratado das paixões da alma*, sugeriu que fosse necessário refletir a respeito do efeito dessa união substancial e, além disso, pensar acerca dos efeitos das paixões da alma no homem. Uma vez que é o seu excesso que causa prejuízo ao ser humano, não se pode pensar que elas sejam más enquanto tais. Por natureza, as paixões são boas, o que devemos é conter sua exacerbação, de modo que não provoquem prejuízos ou infortúnios na vida humana.

Dito isso, investigaremos a partir do pensamento cartesiano das paixões da alma como a melancolia passou a ser entendida como tristeza exacerbada, tendo em vista que Descartes se distancia da tradição filosófica clássica das paixões da alma e da tradição médica humoral. O próximo passo que daremos agora é o de compreender o que são as paixões da alma para Descartes e como ele as define. Posteriormente, esclareceremos no que consiste a tristeza para o filósofo, e quais as implicações fisiológicas dessa paixão no homem.

### 3.1 A tristeza como paixão

Na obra *As paixões da alma*, de 1649, Descartes reflete sobre a importância de saber conduzir bem as paixões da alma, de modo que tenta auxiliar o sujeito ao bom equilíbrio delas, já que podem ser pensadas como as responsáveis por produzir no sujeito problemas físicos ou mentais quando em desequilíbrio. Assim, a obra cartesiana

---

De acordo com Descartes, o corpo relaciona-se com o calor e o movimento, com as funções mecânicas. Enquanto que a alma é responsável pelos pensamentos. Para saber mais sobre o assunto, indicamos a obra de Joceval Andrade Bitencourt *Descartes e a invenção do sujeito* da editora Paulus.

se volta mais antes para tentar entender a natureza e as consequências das paixões no organismo humano do que para estabelecer um tratado moral (PASCALE D'ARCY, 2005; MURTA, 2009)<sup>159</sup>. Se, para Descartes, a natureza humana deve ser pensada a partir da conjugação entre o corpo e a alma, cujas naturezas são distintas e, além disso, cuja conexão ou interação mantida entre elas resulta nas paixões, indagamos a partir de agora o que são essas paixões da alma para entendermos posteriormente como a melancolia sai do discurso humoral galênico-hipocrático e se insere no discurso fisiológico das paixões. Para que possamos avançar sobre esse assunto, é interessante compreendermos primeiramente como Descartes entende o sistema nervoso e os espíritos animais, ponto importante para que possamos entender melhor as paixões da alma. Embora a nossa intenção aqui não seja de nos debruçarmos demoradamente sobre esses temas, tendo em vista que apenas desejamos perceber como o filósofo rompe com a teoria médica galênica predominante em sua época, e, ao mesmo tempo, entender como ele estava também envolvido com temas recorrentes de seu tempo. De acordo com López-muñoz et. al (2011)<sup>160</sup>, Descartes elabora uma neuropsicofisiologia porque ele formula a ideia de que as emoções ou os sentimentos são produzidos a partir *dos movimentos sutis* que a alma capta dos espíritos animais<sup>161</sup>, isto é, ele apresenta as paixões da alma ou os afetos a partir de uma teoria exclusivamente fisiológica que se vincula à natureza humana a partir da dicotomia substancial cartesiana.

---

<sup>159</sup> Para Pascale D'Arcy, são três os pontos que chamam atenção na obra *As paixões da alma*: o primeiro, o objetivo direto da obra cartesiana, isto é, a obra surge como uma espécie de manual para “indicar-nos como podemos e devemos viver melhor”; o segundo, refere-se à tentativa de “determinar a natureza das paixões”, assim sendo, Descartes tenta investigar a origem das paixões, por último, o terceiro ponto consiste em tentar entender como as paixões se manifestam no corpo e na alma, ao mesmo tempo. Para o filósofo, são seis os afetos primários, os quais dão origens aos demais afetos. Os afetos primários são a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria, e a tristeza.

<sup>160</sup> López-muñoz (2011) traça um estudo muito instigante sobre as influências da medicina galênica que faz saber que Galeno se volta para os pensadores da Escola Alexandrina do Egito, através de dois nomes, Herófilo da Calcedônia e Erasístrato de Keos, que foram responsáveis por introduzir o pensamento do ventrículo-pneumático, isto é, esses pensadores compreendiam que o ar (pneuma cosmic) era conduzido até os pulmões de onde era transportado ao coração, transformando-se pneuma zootikon (ou *spiritus vitalis*, em latim), esse pneuma era conduzido através do sangue até o cérebro onde era novamente transformado, agora, o pneuma zootikon transformava-se em pneuma psychikon (ou *spiritus animalis*, em latim). Observa-se, assim, que o pensamento cartesiano, embora seja uma novidade e contribua muito para as novas perspectivas de perceber o funcionamento do corpo e da alma do homem, não está desconectado de uma tradição, ao que parece, ele ao introduzir a concepção de espíritos animais o faz sob essas influências.

<sup>161</sup> Os espíritos animais foram concebidos por Descartes como elementos muito sutis e gasosos, pensamento que se distancia do pensamento médico galênico que compreendia os espíritos animais como uma substância que contém uma parte fluída e outra gasosa (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011).

Descartes rompe com uma concepção teórica do sistema nervoso e dos espíritos animais que eram predominantes no seu tempo, isto é, a formulação cartesiana sobre o sistema nervoso e os espíritos animais se distancia da compreensão galênica. Para Galeno, os espíritos animais eram pensados como uma substância composta por uma parte líquida e outra gasosa, conforme vimos, por outro lado, as concepções cartesianas do sistema nervoso e dos espíritos animais foram pensadas de forma diferente. Para o filósofo, os espíritos animais são substâncias gasosas e que agiriam exclusivamente sobre o corpo humano, por outro lado, *os movimentos sutis* dos espíritos animais poderiam ser experimentados pela alma humana. Nessa perspectiva, o sistema nervoso consiste em uma trama bem ordenada entre alma, corpo e afetos. Todavia, a alma humana desempenharia a função essencial de supervisionar a comunicação entre o corpo e o meio externo. Outro aspecto interessante do pensamento cartesiano que diz respeito ao sistema nervoso refere-se à glândula pineal, que foi pensada por Descartes como o local físico onde a alma humana desempenharia suas funções.

O filósofo explica que embora a alma e o corpo estejam unidos, a alma exerceria a sua função em uma parte específica do corpo humano a partir da glândula pineal. Ele apresenta essa ideia no artigo 30, na obra *As paixões da alma* (1649):

Também é preciso saber que, *embora a alma esteja unida a todo o corpo, no entanto há uma parte na qual ela exerce suas funções mais especificamente que em todas as outras [...] examinando a coisa com cuidado, parece-me ter reconhecido de maneira evidente que a parte do corpo na qual a alma exerce diretamente suas funções não é em absoluto o coração; nem tampouco todo o cérebro, mas apenas a mais interna [do cérebro] de suas partes, que é certa glândula muito pequena [ a glândula pineal], situada no meio de sua substância e suspensa acima do conduto pelo qual o espíritos de suas cavidades anteriores têm comunicação com os da posterior [...]* (DESCARTES, 2005 [1649], p. 50, grifo nosso).

Nesse artigo, a glândula pineal é apresentada como o local anatômico em que a alma exerceria as suas funções. Esse pensamento de Descartes marca uma ruptura com o pensamento aristotélico, que compreendia ser o coração o local em que a alma sentiria e exerceria suas atividades, mas também rompe com as escolas médicas quando apresenta uma parte específica do cérebro, a glândula pineal, como responsável por toda a supervisão do corpo humano (corpo-máquina) com o meio externo. Além disso, os

espíritos animais fluiriam a partir dessa supervisão, de modo que a intensidade desses espíritos animais se desdobraria a partir dessa relação entre o corpo e o mundo.

Muitos comentadores cartesianos apontam para algumas críticas e algumas interpretações equivocadas que esse pensamento ganhou ao longo dos anos. Entre os diversos críticos e opositores do pensamento cartesiano, o neurologista Antônio Damásio se destaca pela obra *O erro de Descartes* (2012), em que o neurologista aponta para o possível equívoco cartesiano que concebe o homem a partir do dualismo substancial. O neurologista explica que se deve entender o ser humano como uma rede complexa de interação, não sendo possível, portanto, pensar o corpo sem alma ou a alma sem corpo. O pensamento deve ser compreendido, segundo Damásio (2012), como a manifestação entre a união de corpo e a mente.

De acordo com os comentadores López-muñoz et. al (2011), o pensamento cartesiano não apenas abordou essa questão como apresenta um artigo que trata da relação íntima entre essas duas substâncias, assim, a natureza humana deve ser pensada necessariamente como a união entre essas duas naturezas colocando em questão, portanto, validade integral da crítica de Damásio a Descartes.

Essas observações são interessantes para nós, pois vimos que o estudo da melancolia foi abordado até agora a partir do corpo, isto é, a partir de processos corporais, e se Descartes não tivesse considerado a união substancial entre essas duas naturezas, estaríamos, muito provavelmente, ainda inseridos no discurso médico galênico-hipocrático, de forma que a concepção sobre a melancolia ainda estaria estruturada sobre a perspectiva orgânica, ou, como dizemos hoje, no funcionamento fisiológico. Assim, tais ideias não seriam tão relevantes, tendo em vista que entre as diferentes abordagens médicas sobre a melancolia, a maioria sempre se pautou sobre a teoria humoral galênica. Lembremos mais uma vez que o modo como a cultura e a sociedade apreende o sujeito é fundamental para novas concepções da saúde e da doença. Assim sendo, Damásio parece se equivocar, porque não apreende o pensamento cartesiano a partir de uma perspectiva histórica, isto é, um pensamento filosófico que tem as especificidades e particularidades do seu tempo. E, além disso, ele não percebe o pensamento cartesiano em sua profundidade, já que desconsidera a ruptura que Descartes estabelece tanto do pensamento filosófico clássico como também do modo de compreender as doenças a partir das áreas médicas. Sendo assim, o neurologista parece se equivocar porque coloca o pensamento cartesiano como um erro quando entende que

Descartes não defendeu a união entre corpo e alma como unidade relativa à natureza humana. Mas, conforme vimos, Descartes não apenas compreende essas naturezas, como também aponta para uma união necessária entre elas para desenvolvimento ou ao advento das paixões.

É importante salientarmos que Descartes não apenas tem consciência das implicações do seu pensamento como também tem clareza quanto à estrutura do seu pensamento, sendo assim, quando ele concebe a natureza humana a partir da união substancial, ele percebe as dificuldades de pensar essa conjugação. Sem dúvida, Descartes apresenta um pensamento totalmente inovador e que mudou o rumo da compreensão sobre as doenças e os sofrimentos mentais. Diante de tantas dificuldades levantadas pela união entre corpo e alma, Descartes descreve com cuidado quais são as funções que pertencem a cada substância, isto é, a função do corpo e da alma. Para o filósofo, a alma desempenharia as suas funções a partir de uma posição privilegiada, a glândula pineal, a qual se localiza no centro do cérebro humano, porém, o filósofo alerta que não devemos pensar essa unidade fisiológica como a sede da alma, mas devemos apenas entendê-la como o local onde a alma executaria suas funções, que consiste principalmente em supervisionar o corpo e o ambiente externo, mediando essa comunicação a partir dos espíritos animais (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011)<sup>162</sup>.

Para Descartes, os espíritos animais seriam então substâncias que agiriam apenas sobre o corpo humano, a *res extensa*, porém, os seus movimentos reverberariam sobre a alma, *res cogitans*. Assim sendo, os elementos sutis [os espíritos animais] seriam responsáveis por agir sobre o corpo, mas seus movimentos seriam sentidos apenas pela alma, e esses movimentos devem ser pensados como as paixões da alma<sup>163</sup>. Descartes as define no artigo 27 da seguinte maneira:

---

<sup>162</sup> A ilustração que contém a imagem da glândula pineal no cérebro humano consta nos anexos.

<sup>163</sup> Descartes se distanciou da teoria humoral galênica-hipocrática quando construiu uma nova formulação a respeito do sistema nervoso humano e, além disso, ao explicar os espíritos animais, os concebeu como sendo uma substância gasosa ou um vento muito sutil, ponto que se distancia das formulações galênicas a respeito dos espíritos animais. Na teoria galênica, os espíritos animais foram pensados como uma substância composta por uma parte líquida e outra gasosa, fazendo referência direta aos humores hipocráticos, que ele é herdeiro. Embora o pensamento cartesiano tenha sido inovador no século XVII, no campo da filosofia e da medicina, poucas mudanças ocorreram nas áreas médicas, isso porque o pensamento médico galênico-hipocrático continuou sendo predominante, foi apenas no final a partir do século XVIII, na França, que o pensamento cartesiano foi difundido nas escolas médicas dando possibilidade a novas abordagens sobre as doenças mentais (ALEXANDER; SELESNICK, 1980, LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011).

Após ter considerado em que as paixões da alma diferem de todos seus outros pensamentos, parece-me que podemos defini-las em geral: *percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que relacionamos especificamente com ela e que são causadas, alimentadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos* (DESCARTES, 2005 [1649], p.47, grifo nosso).

Se as paixões da alma são *causadas, alimentadas e fortalecidas* pelos movimentos sutis dos espíritos e, além disso, se elas são pensadas como o meio de comunicação ou interação entre corpo e alma, conseqüentemente, a natureza das paixões da alma é tanto corporal como mental; assim, deve-se pensar também que tudo aquilo que afeta o corpo ou a alma também reverbera sobre as paixões da alma (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011).

De acordo com Murta (2006), o surgimento das paixões é um fenômeno que se desdobra a partir da união entre a natureza corpórea e a mental, logo, intervir sobre elas representa um problema difícil, já que a própria constituição da natureza das paixões da alma implica na composição de naturezas distintas. Segundo Murta (2006), é difícil agir sobre as paixões porque elas não são facilmente atingidas por pensamentos livres ou vontades, em suas palavras: “as paixões abalam tanto a alma que um pensamento livre como a vontade tem muito menos condição de se manifestar diante da presença imperiosa de uma paixão tendo em vista que esta se trata de um pensamento ligado a uma manifestação corporal” (MURTA, 2006, p. 8).

Intervir sobre as paixões foi um assunto longamente tratado no recorrente da história da filosofia, desde a Grécia Antiga. Os filósofos Platão e Aristóteles entendiam as paixões — os sentimentos ou emoções — como fontes de enganos, erros e ilusões humanas. Desse modo, elas representavam a parte animal do homem, perspectiva que predominou aproximadamente até meados do século XIX. Contudo, a inovação cartesiana das paixões da alma consiste em pensá-las como uma consequência necessária da natureza humana, não devendo ser pensadas como um acidente, conforme vimos. Ao contrário, a partir de Descartes, as paixões são pensadas como um fenômeno necessário que participa da constituição da natureza humana, logo, as paixões da alma são necessariamente produzidas quando há união substancial entre a natureza corpórea e a mental. Dessa forma, no *Tratado das paixões*, Descartes não tenta eliminar as emoções tampouco condená-las ou reduzi-las no plano da sua existência (pensamento comum aos estóicos), mas tenta demonstrar que o melhor modo de lidar com as paixões

é por meio da consciência de sua natureza se, daí, saber como elas agem sobre o sujeito (LÓPEZ-MUÑOZ et. al, 2011; PASCALE D'ARCY, 2005).

Se as paixões da alma devem ser entendidas como percepções sutis que a alma experimenta, se elas estão entrelaçadas entre a substância corpórea e a mental e, além disso, são *causadas, alimentas e fortalecidas* pelos espíritos, quais são as condições para que haja a tristeza, sendo que os espíritos influenciam o surgimento das paixões?

Tendo em vista que as paixões da alma são pensamentos que a alma experimenta a partir dos movimentos dos espíritos animais, substância exclusivamente corpórea, podemos entender que a gênese da tristeza está no corpo, mas, diferentemente dos antigos, não se trata de uma substância que envenena o corpo humano, mas de impressões que a alma capta do mundo que o cerca. Assim, podemos pensar que a música, as imagens, as sensações táteis, ideias ou pensamentos produzidos por cenas ou acontecimentos da vida diária são essenciais para que possa aflorar no ser humano tanto paixões tristes, como a própria tristeza, quanto paixões alegres, como, por exemplo, o amor ou a própria alegria. Mas essas sensações ou percepções que a alma capta do corpo e do próprio mundo, além de produzirem pensamentos específicos relacionados àqueles objetos, também produzem efeitos no corpo.

De acordo com López-muñoz et. al (2011), o filósofo apresenta as paixões a partir de uma neuropsicofisiologia, assim sendo, os comentadores explicam que Descartes fez considerações detalhadas acerca das manifestações físicas da tristeza. Desse modo, a palidez, a apatia, as lágrimas e todos os outros traços comuns aos sujeitos entristecidos foram explicados minuciosamente pelo filósofo a partir do organismo humano, com base nas agitações dos espíritos animais, nas contrações dos vasos sanguíneos, nas contrações do coração. No artigo 92, encontramos a definição e algumas dessas descrições que a tristeza provoca no ser humano. Descartes explica ainda que:

*A tristeza é uma languidez desagradável, na qual consiste no mal-estar que a alma recebe do mal ou da falta que as impressões do cérebro lhe representam como lhe pertencentes a ela. E há também uma tristeza intelectual, que não é a paixão, mas que não deixa de ser acompanhada por ela (DESCARTES, 2005, p. 91, grifo nosso).*

Para Descartes, a tristeza é uma má representação que o cérebro capta do mundo externo ou do próprio corpo, possibilitando assim, uma agitação na alma através dos



espíritos animais, movimentos sutis que a alma experimenta. Logo, por ser a tristeza uma paixão, ela pode enganar os seres humanos devido à constituição de sua natureza. Porém, a tristeza em si não representa uma paixão má, dado que as paixões são boas. O problema está no excesso da paixão triste que pode causar prejuízos aos homens. Portanto, podemos pensar que se a tristeza predominar no homem, isso significa que ele apenas perceberá e representará o mundo a partir exclusivamente dessa paixão. Desse modo, todas as representações serão desagradáveis, conduzindo a alma a experimentar apenas esse tipo de movimento sensível em seu corpo e em sua alma. Destarte, a melancolia pode ser entendida como o efeito da predominância ou da exacerbação dessa paixão no homem. Diante dessa reflexão, podemos ainda considerar que se os espíritos animais são responsáveis por causar, fortalecer ou alimentar as paixões, existe no melancólico um movimento particular e próprio desses espíritos animais que alimenta a presença dessas paixões tristes, independentemente das sensações e percepções do corpo e do mundo externo.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS:**

Vimos que com Hipócrates, o corpo torna-se o centro das investigações médicas. Nessa perspectiva, abandona-se a ideia de que as doenças eram frutos dos desejos e das vontades divinas. O discurso mítico vai, aos poucos, perdendo espaço para o discurso racional, ou seja, o pensamento filosófico. Assim, constatamos que a primeira definição da melancolia se encontra no discurso médico hipocrático e corresponde a ideia de um desequilíbrio humoral vinculado ao excesso de bile negra no organismo humano. Séculos mais tarde, com o advento da filosofia cartesiana, vemos surgir uma nova concepção sobre o homem. Com Descartes, o homem será pensado a partir da relação estabelecida entre a substância corpórea e a substância mental. Assim sendo, outro elemento importante à pesquisa refere-se à noção cartesiana das paixões da alma que, conforme vimos, será entendida como elemento de comunicação entre essas duas substâncias distintas (corpo e alma). Portanto, a história o exemplo da melancolia nos ensina que os principais movimentos de transformação que se relacionam aos modos distintos de pensar suas causas estão intimamente relacionados aos modos como o homem apreende o mundo e a realidade que o cerca. Desse modo, com a filosofia

cartesiana, a melancolia passa a ser pensada a partir dos afetos, elementos que podem causar prejuízos à saúde humana física e mental.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- DESCARTES, René. **Les Passions de l' âme**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.
- DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.
- FRIAS, Ivan. **Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- HIPPOCRATE. **Oeuvres Complètes**. Trad. Emile Littré. Obra bilíngue, 6a ed. Chez J.B. Baillière, 1849. Disponível em: [https://archive.org/details/BIUSante\\_34859x06/page/n3](https://archive.org/details/BIUSante_34859x06/page/n3). Acesso em: 20 ago. 2020.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1994.
- JOUANNA, Jacques. At the Roots of Melancholy: Is Greek Medicine Melancholica. In: **Greek Medicine from Hippocrates to Galen**. Brill, 2012. p. 229-258.
- MARTINS, Roberta de Andrade; MARTINS, Lilian Al-Chuyer Pereira, FERREIRA, Renata Rivera; TOLEDO, M. C. F. de. **Contágio: história da prevenção das doenças transmissíveis**. São Paulo: Moderna, 1997. Disponível em <http://www.ghc.usp.br/Contagio>. Acesso em 20 ago. 2020.
- MURTA, Cláudia Pereira do Carmo. Um amor de corpo e alma. **Revista AdVerbum**, n.1, jul.-dez., 2006.
- QUINET, Antônio. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.
- REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. São Paulo: Paulus editora, 2002.
- STAROBINSKI, Jean. **A tinta da melancolia: Uma história cultural da tristeza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

## ANTAGONISMO E AGONISMO EM LACLAU E MOUFFE: O PAPEL DO SUJEITO NO DISCURSO POLÍTICO

Marcos Cardoso dos Santos\*

**Resumo:** A filosofia política de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe permite que seja analisado como ocorre a formação de discursos hegemônicos no meio da sociedade. Ao apresentar o projeto de uma democracia radical, os autores propõem uma perspectiva agonística que pode substituir a dimensão antagônica inerente à noção do ‘político’ o qual permeia todo campo discursivo presente nas relações sociais. O sujeito é apresentado como posições dentro do discurso

**Palavras-chave:** Pós-estruturalismo. Agonismo. Hegemonia. Discurso.

## ANTAGONISM AND AGONISM IN LACLAU AND MOUFFE: THE ROLE OF THE SUBJECT IN POLITICAL DISCOURSE

**Abstract:** The political philosophy of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe allows the analysis on how takes place the formation of hegemonic discourses within society. Presenting the blueprint of a radical democracy, the authors propose an agonistic perspective that can replace the antagonistic dimension inherent to the notion of the ‘political’ which permeates the entire discursive field present in the social relations.

**Keywords:** Poststructuralism. Agonism. Hegemony. Discourse.

### 1. Introdução

Este trabalho tem por finalidade problematizar dois termos atualmente em discussão na filosofia política de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, quais sejam, a questão do agonismo e o papel do sujeito durante as articulações dos discursos que buscam hegemonia em sociedades.

O trabalho seguirá uma perspectiva pós-estruturalista na qual será focalizada a contingência frente à essência, assim como a precariedade da fixação dos significados dos discursos. O estruturalismo refere-se à tradição teórica nas ciências humanas e sociais que fundamenta-se no modelo linguístico de Ferdinand de Saussure (1967) para analisar e interpretar fenômenos sociais. Saussure privilegia a forma sobre a substância, focalizando sua atenção nas regras e padrões sociais subjacentes que governam os signos individuais de um sistema, em vez de valorizar propriedades e características de

---

\* Graduando em Filosofia e Teologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro e na Faculdade Batista do Rio de Janeiro, respectivamente.

indivíduos. Há também no estruturalismo um comprometimento com uma ontologia relacional em vez de essencialista. A identidade de um elemento linguístico depende das diferenças e oposições relacionadas aos outros elementos do sistema. O estruturalismo generaliza estas suposições teóricas a todos os sistemas culturais e sociais descentralizando o sujeito humano da explicação, descrição e avaliação dos processos sociais. O sujeito, por sua situação, capacidade de percepção e suas possibilidades práticas, pressupõe processos e condições que dominam e até mesmo prevalecem sobre ele. O prefixo ‘pós’ acrescentado ao estruturalismo representa a existência de um mundo com elementos radicalmente contingentes, sejam linguísticos ou não linguísticos, cujos significados e propriedades não podem ser exaustivamente capturados de nenhuma maneira (HOWARTH, 2013, pp. 9,10; LACLAU e MOUFFE, 2001, pp. 105-14). Quando o modelo linguístico de Saussure foi introduzido no campo das ciências humanas, o efeito da sistematicidade passou a vigorar, tornando o modelo um sistema fechado, uma nova forma de essencialismo. O ‘pós’-estruturalismo envolveu a ruptura com esta visão de um espaço estrutural plenamente constituído, e resultou na concepção de um espaço relacional incapaz de constituir a si mesmo, um campo dominado pelo desejo de uma estrutura que estaria sempre ausente (LACLAU e MOUFFE, 2001, pp. 112-3).

Convém ressaltar que, para o pós-estruturalismo, discurso não se refere simplesmente ao aspecto verbal das relações sociais em detrimento do material. Conforme Laclau, o cerne da teoria do discurso é que *“the very possibility of perception thought and action depends on the structuration of a certain meaningful field which pre-exists any factual immediacy”* (LACLAU, 1993, p. 541)<sup>164</sup>. Não se menosprezam os danos que podem ser causados por catástrofes naturais e muito menos o potencial bélico de um carro de combate. Entretanto, a teoria do discurso analisa se uma catástrofe natural representa a ira de Deus ou um ato do acaso (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 108), assim como se um carro de combate está sendo utilizado para uma ocupação militar ilegítima ou para cumprir uma operação de paz sob mandado da ONU.

No que diz respeito ao sujeito dentro da visão pós-estruturalista, este é entendido, para Laclau e Mouffe, como posições dentro do discurso. Para cada tema que

---

164 “a possibilidade de percepção, pensamento e ação dependem da estruturação de um determinado campo significativo que preexiste a qualquer imediatismo factual”. (LACLAU, 1993, p. 541, tradução nossa).

surge somos levados a demonstrar nosso posicionamento revelando, assim, em que discursos estamos inseridos. Embora Marx não seja enquadrado como um pós-estruturalista, há uma passagem de sua autoria que reflete bem a inserção do indivíduo em discursos. Em sua obra, o *18 Brumário de Luis Bonaparte*, Marx afirma que: “Os homens fazem sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011, p. 25). Há aspectos que estão fortemente sedimentados dentro dos discursos e que, dessa forma, limitam as ideias e novos discursos que possam surgir. O sujeito estaria, portanto, “sujeito” ao discurso no qual está inserido sofrendo uma limitação quanto a sua liberdade e quanto a sua emancipação de discursos contra os quais venha a se opor (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 115).

Inicialmente haverá uma elucidação dos termos agonismo e antagonismo conforme a crítica de Chantal Mouffe à democracia deliberativa. Mouffe ressalta que a crença no consenso político não pode deixar de considerar as paixões que fomentam as identidades coletivas que derivam das formações discursivas. Prosseguindo será identificada a figura do sujeito no discurso a fim de se compreender qual a força motriz para as mudanças sociais e políticas. Por fim, haverá uma crítica ao modelo apresentado por Laclau e Mouffe, tendo em vista que a mesma contingencialidade que favorece a implementação de discursos contra-hegemônicos não garante a existência de um viés ético para a sua manutenção e nem mesmo uma perpétua motivação para qualquer tipo de ativismo político.

## **2. Agonismo e Antagonismo em Laclau e Mouffe**

É vital compreendermos o que Laclau e Mouffe distinguem como o ‘social’ e o ‘político’. Embora nem todos os pós-estruturalistas concordem com a filosofia política de Laclau e Mouffe, tais conceitos, todavia, são reconhecidos no referido meio acadêmico (HOWARTH, 2013). O social diz respeito ao ‘seguir as regras’ (*rule-following*), à observação, por parte do sujeito, dos discursos que estão sedimentados na sociedade. Refere-se a um sistema de regras que desenha um horizonte no qual alguns objetos são representáveis enquanto outros são excluídos. No social estão inseridas

também instituições como partidos políticos e parlamentos, o que Mouffe caracteriza como o ‘*politics*’ (MOUFFE, 2005, p.9). O político (*political*) refere-se à atividade de instituição do campo social, aos limites e exclusões decorrentes da ação de estratégias contra-hegemônicas que resistem e logram impor seu discurso. O político procede das demandas sociais e é inerente a qualquer processo de mudança social (LACLAU, 2005, p. 117).

Em *Hegemony and Socialist Strategy*, obra cuja primeira edição data de 1985, Laclau e Mouffe, tiveram como ponto de partida os trabalhos de Ferdinand de Saussure (1967). Um aspecto interessante da teoria de Saussure foi sua pressuposição de que os significados não são positivos, mas sim relacionais. Não podemos compreender o significado de pai analisando o termo em si mesmo. Sua compreensão é atingida ao compararmos o termo com mãe, filho, avós, tios etc. Este aspecto retira a objetividade dos significados, abrindo caminho para o domínio de metáforas no campo discursivo. Para Laclau o social é um campo não suturado significativamente, um espaço no qual toda positividade é metafórica e passível de subversão. Na mesma linha de raciocínio, o sujeito é “*constructed through language, as a partial and metaphorical incorporation into a symbolic order*” (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 126)<sup>165</sup>. O sujeito somente assume sua forma específica de representação como metáfora (LACLAU, 1990, p. 63).

Tendo em vista o aspecto relacional do significado, o sujeito, necessariamente, nega o “Outro”, aquilo que se lhe opõe e, ao mesmo tempo, permite que ele possua significado. Sendo assim, o caráter essencialista da ontologia, no qual o significado refere-se a um objeto em si, é abandonado para dar lugar à contingência. Aquilo que ‘é’ só pode ser por força de um exterior constitutivo (*constitutive outside*)<sup>166</sup> (LACLAU, 1990, p. 235) que, paradoxalmente, constitui sua condição de possibilidade e impossibilidade. O ‘Outro’ é aquele que me impede de ser eu mesmo e, concomitantemente, me faculta existir (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 125). De acordo com Mouffe, por meio do exterior constitutivo verifica-se que:

---

165 “construído por meio da linguagem, como uma incorporação parcial e metafórica na ordem simbólica” (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 126, tradução nossa).

166 O termo *constitutive outside* foi inicialmente desenvolvido por Henry Staten em seu trabalho *Wittgenstein and Derrida*, de 1984, no qual o autor analisa termos derridianos tais como ‘suplement’, ‘trace’ e ‘différance’.

[...] the creation of an identity implies the establishment of a difference, difference which is often constructed on the basis of a hierarchy, for example between form and matter, black and white, man and woman, etc. Once we have understood that every identity is relational and that the affirmation of a difference is a precondition for the existence of any identity, i.e. the perception of something ‘other’ which constitutes its ‘exterior’, we are, I think, in a better position to understand Schmitt’s point about the ever presente possibility of antagonism and to see how a social relation can become the breeding ground for antagonism (MOUFFE, 2005, p. 15).<sup>167</sup>

A citação anterior de Mouffe, traz à discussão o posicionamento de Carl Schmitt (1996) sobre o político e sua relação com o conceito de identidade e sujeito na perspectiva pós-estruturalista. Para Schmitt, o critério do político é a diferenciação entre amigo e inimigo. Ele deixa claro, no entanto, que o inimigo político não necessariamente precisa ser moralmente mau ou esteticamente feio, nem precisa parecer-se com um competidor em termos econômicos. Ele é, entretanto, “*the other, the stranger; and it is suficiente for his nature that he is, in a specially intense way, existentially something different and alien, so that in the extreme case conflicts with him are possible*” (SCHMITT, 1996, p. 27)<sup>168</sup>. Em relação ao posicionamento de Schmitt, Mouffe acrescenta que a distinção entre amigo e inimigo pode ser considerada, meramente, como uma das possíveis formas de construção da relação de identidades coletivas do tipo ‘nós’ e ‘eles’ (MOUFFE, 2005, p. 16).

Para que avancemos ao conceito de hegemonia, é importante conhecermos a concepção de discurso. Laclau define discurso como:

The ensemble of rules, plus those actions which implement/distort/subvert them is what we call ‘discourse’ and when we are referring not to parricular language games but to the interaction/articulation between a plurality of them – what Wittgenstein

---

167 a criação de uma identidade implica o estabelecimento de uma diferença, diferença que é geralmente construída baseando-se em uma hierarquia, por exemplo entre forma e matéria, preto e branco, homem e mulher etc. Uma vez que tenhamos compreendido que toda identidade é relacional e que a afirmação de uma diferença é a pré-condição para a existência de qualquer identidade, i.e. a percepção de alguma coisa ‘outra’ que constitui seu ‘exterior’, estamos, eu penso, em uma melhor posição para entender a perspectiva de Schmitt sobre a possibilidade sempre presente do antagonismo e de ver como a relação social pode se tornar o terreno fértil do antagonismo (MOUFFE, 2005, p. 15, tradução nossa).

168 “o outro, o estranho; e é suficiente para sua natureza que ele seja, de uma forma especialmente intensa, algo existencialmente diferente e alheio, de tal forma que em caso extremo sejam possíveis conflitos com ele” (SCHMITT, 1996, p. 27, tradução nossa).

calls ‘form of life’ – we speak of a ‘discursive formation’(LACLAU, 2000, p. 284)<sup>169</sup>

No âmbito das formações discursivas é que opera a hegemonia (LACLAU, 2000, p. 284), considerada por Laclau como a operação em que

[...] one difference, without ceasing to be a particular difference, assumes the representation of an incommensurable totality. In that way, its body is split between the particularity which it still is and the more universal signification of which it is the bearer. This operation of taking up, by a particularity, of an incommensurable universal signification is what I have called hegemony (LACLAU, 2005, p. 70)<sup>170</sup>.

Laclau e Mouffe (2001) entendem que todo discurso hegemônico gera uma estratégia contra-hegemônica, tendo em vista que todo discurso depende de um “Outro” antagonico para opor-se a ele sendo, ao mesmo tempo, sua condição de possibilidade e impossibilidade. A hegemonia constitui-se em um processo que fixa determinados significados, fazendo com que pareçam naturais. O antagonismo entre discursos produz novos significados, que se opõem aos existentes em um processo contra-hegemônico. Dessa maneira, hegemonia é entendida como um *“kind of contingent intervention required by the crisis or collapse of what would have been a ‘normal’ historical development”* (LACLAU e MOUFFE, 2001, p.7)<sup>171</sup>.

Diante da democracia deliberativa que ora vige nos Estados contemporâneos, Mouffe discute a perspectiva schmittiana defendendo que sua noção de “democracia radical” visa transformar o antagonismo em um agonismo pluralista. O agonismo consiste na competição entre adversários, assim como no antagonismo. A diferença entre os dois conceitos é que no agonismo há regras que são compartilhadas simbolicamente entre os adversários que competem no jogo político, o que já não

---

169 O conjunto de regras, mais aquelas ações que as implementam/distorcem/subvertem é o que nós chamamos de ‘discurso’ e quando estamos nos referindo não a jogos de linguagem particulares mas à interação/articulação entre a pluralidade deles- o que Wittgenstein chama de ‘formas de vida’- estamos falando de uma ‘formação discursiva’ (LACLAU, 2000, p. 284, tradução nossa).

170 [...]uma diferença, sem deixar de ser uma diferença em particular, assume a representação de uma totalidade incomensurável. Dessa forma, seu corpo é dividido entre a particularidade que ela ainda é, e a significação mais universal da qual ela é a portadora. Essa operação de assumir, por uma particularidade, uma significação universal é o que tenho chamado de hegemonia (LACLAU, 2005, p. 70, tradução nossa).

171 “tipo de intervenção contingente requerida pela crise ou colapso do que teria sido um desenvolvimento histórico ‘normal’” (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 7, tradução nossa).



existiria no antagonismo (MOUFFE, 1999). Para Mouffe os adversários em uma relação agonística são

defined in a paradoxical way as “friendly enemies”, that is, persons who are friends because they share a common symbolic space but also enemies because they want to organize this common symbolic space in a different way (MOUFFE, 2000, p. 13)<sup>172</sup>.

A proposta de Mouffe é que essas regras comuns reflitam a contingência e a fixação parcial dos significados dos discursos adotados pelos grupos sociais que compõem a sociedade. Tal postura incentivaria a luta política pela mudança do *status quo*, tendo em vista que os discursos hegemônicos não são determinados ou resultado de uma necessidade histórica. Da mesma maneira, a precariedade dos significados permite a mutação de identidades, favorecendo o apoio a questões novas que surjam na sociedade: “*Every hegemonic order is susceptible of being challenged by counter-hegemonic practices, i.e. practices which will attempt to disarticulate the existing order so as to install another form of hegemony*” (MOUFFE, 2005, p. 18)<sup>173</sup>.

As instituições estatais seriam o meio pelo qual o agonismo pluralista produziria discursos contra-hegemônicos (MOUFFE, 2000, p. 22). Tais discursos, entretanto, surgiriam de um consenso conflituoso (*conflictual consensus*) que proveria um espaço simbólico comum entre os adversários por ela considerados como ‘inimigos legítimos’. O objetivo do agonismo pluralista seria a transformação profunda das relações de poder existentes e o estabelecimento de uma nova hegemonia (MOUFFE, 2005, p. 52). A crítica de Mouffe à democracia deliberativa prende-se ao fato de que o consenso liberal não representa o resultado de um processo racional, mas sim a prevalência de um discurso hegemônico (MOUFFE, 1999). No entanto, o que garantiria que o novo discurso, contra-hegemônico, seria mais justo que o anterior? Será que ao final o que restaria como parâmetro seria a capacidade do novo discurso em minimizar os efeitos de desigualdade e restrição de liberdade num mundo globalizado e governado pelo interesse supremo do capital? Caso positivo, o objetivo da estratégia contra-hegemônica

---

172 definidos de uma forma paradoxal como ‘inimigos amigáveis’, ou seja, pessoas que são amigos por compartilharem um espaço comum simbólico, mas também inimigos pois querem organizar esse espaço comum simbólico de uma forma diferente (MOUFFE, 2000, p. 13, tradução nossa).

173 “Toda ordem hegemônica é suscetível de ser desafiada por práticas contra-hegemônicas, i. e., práticas que tentarão desarticular a ordem existente de forma a instalar outra forma de hegemonia” (MOUFFE, 2005, p. 18, tradução nossa).

se prenderia simplesmente a questões econômicas? Em resposta, Mouffe afirma que reconhece o papel crucial desempenhado pelo poder econômico na estruturação de uma ordem hegemônica (MOUFFE, 2005, p.54), mas ao mesmo tempo entende que as lutas não se dão mais entre classes, mas entre coletividades que são excluídas devido aos limites discursivos estabelecidos pelas ordens hegemônicas (LACLAU e MOUFFE, 2001). A filosofia política de Laclau e Mouffe apresenta-se, portanto, como capaz de revelar a impossibilidade do estabelecimento de um consenso sem exclusão (MOUFFE, 1999, p. 757). Mouffe acrescenta ainda que a ‘racionalidade’ da democracia deliberativa prega o desaparecimento das identidades coletivas devido à dinâmica da política contemporânea. O único tipo de oponente radical vislumbrado na contemporaneidade é o tradicionalista ou o fundamentalista, os quais, em reação contra o desenvolvimento da sociedade pós-tradicional tenta reafirmar as antigas certezas da tradição (MOUFFE, 2005, p. 49). No entanto, Mouffe critica os defensores dessas ideias alegando que na perspectiva do político como estabelecimento de discursos hegemônicos, inimigos são todos aqueles cujas demandas não são reconhecidas como legítimas e que, por isso, devem ser excluídos dos debates democráticos (MOUFFE, 2005, p. 50).

Mouffe também critica a teoria democrática deliberativa por não reconhecer o papel das paixões como uma das principais forças motrizes no campo político. A democracia deliberativa encontrar-se-ia, assim, desarmada quando diante das diversas manifestações das paixões. A autora também atribui o elevado nível de abstenções nas eleições europeias justamente devido à ênfase no consenso, pois a mobilização requer politização. No entanto, a politização não pode existir sem a produção de uma representação conflituosa do mundo, de campos opostos com os quais as pessoas possam identificar-se, permitindo, dessa forma, que as paixões possam ser mobilizadas politicamente dentro do espectro de um processo democrático (MOUFFE, 2005, pp. 24-25).

Conforme Carl Schmitt (1996), cuja obra inspirou a teoria agonística de Mouffe e Laclau, os fundamentos liberais, a saber, a individualidade e a racionalidade, são óbices à compreensão da inerradicabilidade do político das relações sociais (SCHMITT, 1996, p. 70). Tais fundamentos também dificultam o entendimento de que o político requer o coletivo para se manifestar. Isso deve-se ao fato de que o pensamento liberal não se ateve ao político em si, mas a questões ligadas à ética e à economia. A

individualidade não enfatiza o aspecto coletivo das relações sociais, antes volta-se para a garantia da liberdade em termos de propriedade, direito de expressão, entre outros. A racionalidade produz a fé no indivíduo que possui a capacidade de entrar em consenso sobre qualquer tipo de questão. Dessa forma, “*the political concept of battle in liberal thought becomes competition in the domain of economics and discussion in the intellectual realm*” (SCHMITT, 1996, p. 71)<sup>174</sup>.

Convém, portanto, que reflitamos sobre o aspecto coletivo da identidade e do sujeito no processo de formação de discursos hegemônicos e contra-hegemônicos no campo político.

### 3. O sujeito na formação dos discursos.

Na quarta parte do livro *New Reflections on the Revolution of our Time*, em que constam entrevistas feitas com Laclau, o autor é questionado sobre uma possível tensão em seus trabalhos entre uma visão do sujeito como passivamente construído pelas estruturas e como um agente autodeterminado. Laclau responde que a lógica da hegemonia, como o primeiro campo para a constituição da subjetividade, pressupõe uma falta no âmago das estruturas, ou seja, a impossibilidade de que atinjam uma identidade plena. A falta é precisamente o *locus* do sujeito cuja relação com a estrutura acontece por meio de vários processos de identificação. Para Laclau, a apresentação de alternativas exclusivas como passividade e agência implicam uma visão tradicional de identidade e plenitude. O ponto principal é que as estruturas não poderão jamais adquirir a plenitude de um sistema fechado, pois o sujeito é essencialmente ‘falta’. O questionamento sobre o ‘quê’ ou ‘quem’ transforma as relações sociais não seria pertinente, pois não se trata de alguém ou algo produzindo um efeito de transformação ou articulação, como se a identidade fosse, de alguma maneira, prévia ao efeito. A produção do efeito é parte da construção da identidade do agente que a produz (LACLAU, 1990, pp. 210-11). “*It is because the lack is constitutive that the production of an effect constructs the identity of the agent generating it*” (LACLAU, 1990,

---

174 “o conceito político de conflito no pensamento liberal torna-se competição no domínio da economia e discussão na esfera intelectual (SCHMITT, 1996, p. 71, tradução nossa).

p.211)<sup>175</sup>. Não se trata, portanto, de quem seja o agente da hegemonia, mas sim de como alguém se torna sujeito por meio de uma articulação hegemônica (LACLAU, 1990, p. 211).

Para o pós-estruturalismo não há um significado transcendental. Ele é abandonado e com ele também a possibilidade de fixação de um significado que subjaz ao fluxo de diferenças. A falta de um significado transcendental estende o domínio e o jogo de significações infinitamente. Todo discurso é constituído como uma tentativa de dominar o campo de discursividade e capturar o fluxo de diferenças (LACLAU e MOUFFE, 2001, pp. 111-12).

Essa infinita busca por significados identifica o sujeito com a falta constante (LACLAU, 1994, pp. 2-3) e somente um ponto nodal, um significado mestre, seria capaz de impedir esse permanente deslizamento na procura de significados (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 105). O conceito de ponto nodal (*point de capiton*) é tomado emprestado de Jacques Lacan (1966, p. 805) significando um termo (tema) particular que assume uma função estruturadora universal dentro de um determinado campo discursivo (LACLAU e MOUFFE, 2001, pp. xi, 113). Os pontos nodais também são chamados por Laclau e Mouffe de significantes tendencialmente vazios tendo em vista serem signos privilegiados em torno dos quais um discurso é organizado. Os pontos nodais têm a capacidade de esvaziar-se parcialmente de seus significados a fim de representar uma cadeia de equivalência que compõe um discurso hegemônico (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 135).

Dentro da perspectiva do sujeito e sua relação com o discurso, Laclau e Mouffe (2001, p. 115) definem identidade como posições do sujeito dentro de determinados discursos. Portanto,

Subjects cannot [...] be the origin of social relations - not even in the limited sense of being endowed with powers that render an experience possible – as all ‘experience’ depends on precise discursive conditions of possibility (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 115)<sup>176</sup>.

---

175 “É porque a falta é constitutiva que a produção de um efeito constrói a identidade do agente que o gera” (LACLAU, 1990, p. 211, tradução nossa).

176 Sujeitos [...] não podem ser a origem das relações sociais, nem sequer no sentido limitado de estarem dotados de faculdades que possibilitem uma experiência, já que toda ‘experiência’ depende de condições discursivas de possibilidade precisas (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 115, tradução nossa).

Embora Laclau e Mouffe afirmem que onde quer que haja poder há resistência, eles reconhecem que as formas de resistência podem ser extremamente variadas. Somente em alguns casos estas formas de resistência tomam um caráter político e tornam-se em lutas direcionadas a pôr um fim às relações de subordinação. Laclau e Mouffe exemplificam com as lutas das mulheres, ao longo dos séculos, contra a dominação masculina. Eles relatam que foi somente sob certas condições e formas específicas que conseguiu emergir o movimento feminista, o qual demandava igualdade diante da lei em primeiro lugar e, subsequentemente, em outras áreas. O ‘político’, portanto, diz respeito a um tipo de ação cujo objetivo é a transformação de uma relação social que constrói um sujeito numa relação de subordinação (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 153). O problema central seria identificar as condições discursivas para a emergência de uma ação coletiva direcionada a lutar contra as desigualdades e a desafiar as relações de subordinação. Cabe a nós distinguirmos as condições sob as quais as relações de subordinação tornam-se relações de opressão e, dessa forma, se constituem em local de ocorrências de antagonismos. A tese principal de Laclau e Mouffe consiste em que

[...] it is only from the moment when the democratic discourse becomes available to articulate the different forms of resistance to subordination that the conditions will exist to make possible the struggle against different types of inequality (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 154)<sup>177</sup>.

Ainda aprofundando a relação do sujeito com os discursos de subordinação, Mouffe, afirma que a prática política dos adversários em uma relação agonística não consiste em defender os direitos de identidades pré-constituídas, mas antes em constituir essas identidades em um terreno precário e sempre vulnerável (MOUFFE, 1999, p. 753). As identidades constituem-se durante as resistências, pois a condição de possibilidade da resistência está na presença do ‘Outro’, do discurso de dominação, hegemônico. A compreensão da identidade não é produzida pela noção do que ela é, mas sim pela reflexão sobre o que a impede de ‘ser’ (LACLAU, 1990, p. 44). Segundo Laclau,

---

177 [...] é somente a partir do momento em que o discurso democrático se torna disponível para articular as diferentes formas de resistência à subordinação que existirão as condições para que seja possível a luta contra diferentes tipos de desigualdades (LACLAU e MOUFFE, 2001, p. 154, tradução nossa).

A free society is not one where a social order has been established that is better adapted to human nature, but one which is more aware of the contingency and historicity of any order (LACLAU, 1990, p. 211)<sup>178</sup>.

Nesse aspecto, o projeto de Mouffe relativo a uma democracia radical, esbarra no fato de que a estratégia contra-hegemônica, por si só, não é capaz de tornar justo ou ético o discurso de resistência. Na atualidade, é perceptível que termos como liberdade e igualdade possuem as características de significantes vazios, podendo funcionar como pontos nodais para diversos discursos. Todavia, partindo das ideias de Laclau e Mouffe, percebemos que, tendo em vista a contingência e a precariedade de todos os discursos, a liberdade e a igualdade não possuem significados em si, mas são frutos de um contexto histórico ou, como diria Gramsci, de um bloco histórico (GRAMSCI, 1971, p. 209).

#### 4. Considerações Finais

O discurso que nos sujeita busca indefinidamente por metáforas que minimizem sua necessidade por significados. Isso produz a falta que motiva o sujeito a lutar por discursos contra-hegemônicos. Esses mesmos discursos de oposição, antagônicos, serão substituídos por outros ao longo da história. Tudo isso revela que no jogo político a verdade está dentro do discurso e que nossas insatisfações e demandas estarão sempre presentes na sociedade buscando, incessantemente, ser saciadas.

A proposta de Mouffe com seu agonismo pluralista, ao mesmo tempo que prescreve a oposição a discursos hegemônicos deixa clara a precariedade dos novos significados. No entanto, Mouffe vislumbra a identificação com novos discursos como uma oportunidade para a emancipação da sociedade (MOUFFE, 2005). A formação de discursos contra-hegemônicos deve dar-se por meio das instituições democráticas previamente estabelecidas. Essas instituições, todavia, estão impregnadas com o pensamento liberal sedimentado no discurso democrático deliberativo. Por sua ênfase na racionalidade e na individualidade, há uma descrença de que identidades coletivas movidas pela paixão política possam alterar o *status quo* ao ponto de prevalecer sobre o discurso até então dominante. No entanto, não se pode erradicar o político das relações

---

178 Uma sociedade livre não é aquela onde a ordem social que tem sido estabelecida é a melhor adaptada à natureza humana, mas aquela que está mais consciente da contingência e historicidade de qualquer ordem” (LACLAU, 1990, p. 211, tradução nossa).

sociais tendo em vista as próprias características dos discursos anteriormente apresentadas nesse trabalho. Se a erradicação do político fosse uma possibilidade, estaríamos sob o risco de a sociedade tornar-se inerte e passiva frente às imposições do discurso hegemônico nas diversas áreas que são de interesse da sociedade como um todo.

Entendemos, na verdade, que tanto a resistência contra a subordinação quanto a estratégia contra-hegemônica de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe têm por finalidade atingir a liberdade e a igualdade, compreendidas no contexto do momento histórico da contemporaneidade.

Na análise da filosofia política dos autores mencionados, percebemos a interrelação entre as articulações discursivas e a constituição de identidades. O poder do ‘político’ é manifesto na sua capacidade de estabelecer limites e definir significados que geram exclusões no campo social em que vivemos. Motivados pelo sujeito da falta podemos perceber as possibilidades que se configuram na sociedade para fazermos frente aos discursos dominantes. Nessa perspectiva, somos incitados a lutar, ainda que precariamente, pela liberdade e igualdade que os jogos de linguagem e as formas de vida nos permitem gozar.

#### REFERÊNCIAS:

GRAMSCI, Antonio. **Selections from the Prison Notebooks**. Tradução e edição: Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971. 483 p.

HOWARTH, David R. **Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power**. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

LACAN, Jacques. **Écrits**. Paris: Éditions du Soleil, 1966.

LACLAU, Ernesto. Discourse. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas (Ed.). **The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1993. p. 541.

LACLAU, Ernesto. Constructing Universality. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. **Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left**. London: Verso, 2000.

LACLAU, Ernesto. **Emancipation(s)**. New York: Verso, 2007. 135 p.

LACLAU, Ernesto. Introduction. In: LACLAU, Ernesto (Ed.). **The Making of Political Identities**. London: Verso, 1994.

- LACLAU, Ernesto. **New Reflections on the Revolution of our Time**. New York: Verso, 1990
- LACLAU, Ernesto. **On Populist Reason**. London: Verso, 2005.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics**. 2. ed. New York: Verso, 2001. 198 p.
- LACLAU, Ernesto. Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible. In: ARDITI, Benjamin (Ed). **El Reverso de la Diferencia: Identidad y Política**. Caracas: Nueva Sociedad, 2000, pp. 153-168.
- MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011
- MOUFFE, Chantal. Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? [S.l.] **Social Research**, vol 66, n 3, 1999.
- MOUFFE, Chantal. **On the Political**. Abingdon: Routledge, 2005.
- MOUFFE, Chantal. **The Democratic Paradox**. New York: Verso, 2000.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Cours de Linguistique Générale**. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1967
- SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- STATE, Henry. **Wittgenstein and Derrida**. Nebraska: University of Nebraska Press, 1984.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Oxford: Basil Blackwell Ltda, 1986.



## CONTRAPELO E DESVIO: CRÍTICA SOCIAL E O PROBLEMA DA HERANÇA CULTURAL EM WALTER BENJAMIN E GUY DEBORD

Davi Galhardo Oliveira Filho\*

**Resumo** O presente artigo tem por proposta mostrar as implicações do problema da herança cultural na teoria crítica da sociedade em Walter Benjamin e Guy Debord. Na moderna sociedade capitalista, as forças produtivas se desenvolvem, modificando as relações de produção, o que leva a um contínuo envelhecimento dos produtos culturais. Conseqüentemente, surgem novas linguagens, novos modos de vida e novas formas de expressão cultural. Assim, para Benjamin e para Debord, a questão inerente à transmissão desses produtos consiste, simultaneamente, na relação entre presente e passado recente e no trato da cultura como certa estratificação fetichista de bens culturais, acima da vida social. Minha hipótese é que a compreensão do tratamento filosófico-histórico do passado, da experiência e da cultura, é fundamentalmente política, o que implica na transformação do olhar histórico no político, ou ainda, no movimento de trazer ao presente, através do desvio [*détournement*], as questões do passado. O intuito do artigo centra-se na tentativa de mostrar que um novo horizonte social inclui, necessariamente, a quitação das dívidas históricas pela ação prática do presente que lhes convoca à luta de classes.

**Palavras-chaves:** Crítica social. Herança cultural. História a contrapelo. Desvio. Teoria crítica.

## REBROUSSE-POIL ET DÉTOURNEMENT: CRITIQUE SOCIALE ET PROBLÈME DU HERITAGE CULTUREL À WALTER BENJAMIN ET GUY DEBORD

**Résumé:** Cet article vise à montrer les implications du problème héritage culturel dans la théorie critique de la société chez Walter Benjamin et Guy Debord. Dans la société capitaliste moderne, les forces productives se développent, modifiant les rapports de production, ce qui conduit à un vieillissement continu des produits culturels. Par conséquent, de nouvelles langues, de nouveaux modes de vie et de nouvelles formes d'expression culturelle émergent. Ainsi, pour Benjamin et Debord, l'enjeu inhérent à la transmission de ces produits consiste, à la fois, dans le rapport entre le présent et le passé récent et dans le traitement de la culture comme une certaine stratification fétichiste des biens culturels, au-dessus de la vie sociale. Mon hypothèse est que la compréhension du traitement philosophique et historique du passé, de l'expérience et de la culture, est fondamentalement politique, ce qui implique la transformation du regard historique en politique, voire le mouvement à porter au présent, par le détournement, les problèmes du passé. Le but de l'article se concentre sur la tentative de montrer qu'un nouvel horizon social inclut nécessairement le règlement des dettes historiques par l'action pratique du présent qui les appelle à la lutte des classes.

**Mots-clés:** Critique sociale. Héritage culturel. Histoire à contre-courant. Détournement. Théorie critique.

---

\*Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: davi.galhardo@hotmail.com.

## 1. INTRODUÇÃO

Não constitui novidade a afirmativa de que **Walter Benjamin** (1892-1940) e **Guy Debord** (1931-1994) são duas figuras singulares no bojo da teoria crítica do capitalismo do século XX. Entre tantos pontos de contato indireto<sup>179</sup>, certamente, o aspecto comum entre esses revolucionários que mais salta aos olhos é a desconfiança sobre o caráter determinista do marxismo pretensamente ortodoxo<sup>180</sup> de fins do século XIX e início do século XX.

Com base nesse mesmo horizonte “herético”, digamos assim, em suas abordagens críticas da teoria social, esses autores notaram que o destino da herança cultural é uma das “questões históricas, ou filosóficas, se se quiser” (BENJAMIN, 1994. p. 91) mais importantes da reflexão política. De maneira bastante direta, o que posso observar é que nas reflexões histórico-políticas desenvolvidas por esses autores as perguntas pelos usos e finalidades da “herança literária e artística da humanidade [*l'héritage littéraire et artistique de l'humanité*]” (DEBORD, 2006, p. 221, tradução nossa) e da “herança cultural [*kulturelle Erbe*]” (BENJAMIN, 2016, p. 135) estão assentadas numa única e mesma problemática histórico-filosófica<sup>181</sup>.

Como se sabe, para manter o seu monopólio, a sociedade moderna impõe, continuamente, a ruptura com a tradição, isto é, procede a um esquecimento seletivo, portanto, social e político, da cultura passada. Nesse bojo, emerge uma questão que se alastra pela filosofia moderna de forma decisiva, a saber: *o que se deve fazer com a herança cultural?*

---

<sup>179</sup> Debord, como sabemos, não dominava a língua alemã. Assim, “os temas e posições comuns a Benjamin e Debord exprimem reflexões e conclusões independentes, ainda que Debord, por hipótese, ainda antes da escrita de *A sociedade do espetáculo*, possa ter lido alguns textos de Benjamin publicados em francês, cujos objetos concernem às vanguardas: *Sobre o conceito de história* (*Les temps modernes*, 1947), e *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, *Sobre alguns temas em Baudelaire* e *O narrador* (*Oeuvres choisies*, Julliard, 1959)” (AQUINO, 2011, p. 23, grifos do autor).

<sup>180</sup> Ver, por exemplo, LUKÁCS, Georg. O que é marxismo ortodoxo? In: \_\_\_\_\_. **História e consciência de classe**. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins fontes, 2003, pp. 63-104.

<sup>181</sup> A respeito dessa compreensão e aproximação histórica, ver o excelente artigo de GOBIRA, Pablo. Breves considerações acerca do estilo da negação em Walter Benjamin e Guy Debord. In: CARRIERI, A.; GOBIRA, P.; FABRI, B. (Orgs.). **Lado B[enjamin]**. Belo Horizonte: Crisálida, 2011, p. 85-100.

A esse respeito, filósofos de grande envergadura, como Nietzsche<sup>182</sup> e Adorno<sup>183</sup>, dedicaram grande atenção, contudo, a situação pode ser vislumbrada ainda antes. Em verdade, Hegel foi o primeiro a lançar-se à reflexão sobre a presente problemática que, como sabemos, é um dos principais fundamentos de sua estética, mas também, de sua filosofia histórica-especulativa<sup>184</sup>. Deste modo, a grande pergunta a ser feita aqui é: por que isso ocorre?

Muito diretamente, posso afirmar que o problema da herança cultural só existe numa sociedade que não é mais a da permanência. Ele só existe na sociedade que revoluciona os modos de trabalho, relações de vida e relações sociais constantemente, por isso mesmo, a sociedade capitalista é a mais histórica de todas. Numa apresentação em termos estritamente marxianos, isso tudo implica dizer que “a burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais” (MARX; ENGELS, 2010, p. 43). Assim, se deve entender que as forças produtivas se desenvolvem e vão abandonando os produtos culturais mais elevados de outrora. Conseqüentemente, surgem novas linguagens, novos modos de vida e novas formas de expressão cultural: “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar” (Idem).

Da perspectiva política e materialista supracitada, o que o presente cenário permite é a colocação da pergunta sobre o rumo dos produtos de todas as sociedades cindidas em classes. Dito de outro modo, a presente conjuntura possibilita a reflexão sobre o legado da cultura no mesmo passo que imputa a indagação sobre o próprio lugar dos produtos histórico-culturais na luta pela libertação da vida cotidiana de sua “pré-história”. Em uma palavra: deve-se queimar os produtos culturais burgueses? Deve-se voltar a “um grau zero

---

<sup>182</sup> “Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la” (NIETZSCHE, 2003, p. 05).

<sup>183</sup> “O passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas” (ADORNO, 2008, p. 12).

<sup>184</sup> O primeiro volume dos *Cursos de Estética* expressa que “podemos lamentar a miséria do presente, o estado intrincado da vida burguesa e política, que não permite que o ânimo aprisionado a interesses mesquinhos possa libertar-se para os fins superiores da arte (...) os belos dias da arte grega assim como a época de Ouro da Baixa Idade Média passaram (HEGEL, 2001, p. 35). De igual modo, na *Fenomenologia do Espírito* lê-se frontalmente que “não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época (HEGEL, 2014, p. 28).

da escrita” (DEBORD, 2017, p. 156)? Deve-se reeditar os seus melhores exemplares? Em suma, o que se deve fazer com a herança cultural?<sup>185</sup>

Aqui, para além da obviedade de que tanto Benjamin quanto Debord são críticos radicais do capitalismo moderno, creio que existe, em ambos, uma posição astuciosa diante da história vigente e de sua contestação mais apressada. Dito de outro modo, acredito que se tratam de combatentes que se encontram do mesmo lado no “campo de batalha” (DEBORD, 2017, p. 176) contra o *continuum* da história dos vencedores (BENJAMIN, 1994) e mesmo diante de sua crítica oficial.

Minha hipótese é, portanto, que com base nos conceitos de escovação da história a contrapelo [*Geschichte gegen den Strich bürsten*] e desvio [*détournement*] torna-se possível articular aqui uma aproximação entre as reflexões do filósofo alemão e do situacionista francês que permite pensar mais profundamente o presente problema filosófico.

## 2. A TAREFA DE ESCOVAR A HISTÓRIA A CONTRAPELO

Frequentemente, atrelado à chamada Escola de Frankfurt, Walter Benjamin foi um filósofo alemão que empreendeu “uma tentativa e uma exigência de reformulação teórica” da crítica social na modernidade, e “da teoria marxista em particular” (GAGNEBIN, 1993, p. 09). Em suas movimentações, o autor levou a cabo uma alternativa muito ousada que visava colocar em contato o romantismo alemão, o materialismo-histórico-dialético e a teologia judaica – combinação essa que lhe permite, portanto, pensar filosoficamente uma visão messiânica da história, isto é, uma leitura redentora da luta de classes<sup>186</sup>.

Pelo menos desde o final dos anos 1920, Walter Benjamin dedicou-se fervorosamente ao estudo das vanguardas artísticas, a partir de sua particular concepção materialista. No pequeno ensaio que redige no período, *O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia* (1929), vemos, antes de tudo, o filósofo alemão

---

<sup>185</sup> No período entre as grandes guerras, a questão da cultura e de sua persistência ampliada foi uma das mais debatidas nos países da Europa, tanto pelos círculos filosóficos quanto pelos meios artísticos.

<sup>186</sup> Grosso modo, é possível adiantar que, desde uma perspectiva benjaminiana, “a redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la” (LÖWY, 2005, p. 51).

constatando em Louis Aragon, André Breton e seus pares aquilo que nomeou de um “pessimismo integral”. Em seus termos, os surrealistas tinham o mérito da “desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança acerca do destino da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia e, principalmente, desconfiança, desconfiança e desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo” (BENJAMIN, 1994, p. 34).

Sem dúvida, a adesão a esses argumentos nos permite compreender a desconfiança do próprio Benjamin frente ao otimismo do(s) marxismo(s) – em especial dos Partidos Comunistas – de sua época. Nessa junção, sua posição crítica era que “se a dupla tarefa da inteligência revolucionária é derrubar a hegemonia intelectual da burguesia e estabelecer um contato com as massas proletárias, ela fracassou quase inteiramente na segunda tarefa” (Idem). Por isso mesmo, o êxito parcial dos surrealistas<sup>187</sup> consistia em se colocar contra a corrente.

Ao se reivindicarem estritamente modernos, isto é, ao buscarem o rompimento com a cultura passada e/ou tradicional, naquela altura, um problema, uma crise, que constrangia a todos, os surrealistas inventaram um grande truque moderno, qual seja, trocar o olhar histórico pelo político (BENJAMIN, 1994). Assim, o surrealismo é, para Benjamin, o despertador da latência revolucionária na modernidade “que soa durante sessenta segundos, cada minuto” (BENJAMIN, 1994, p. 35). Contudo, da perspectiva do filósofo alemão, Aragon, Breton e seus pares não compreenderam, metodologicamente, o que desenvolveram.

Entender mais cuidadosamente o que aqui se apresenta exige questionar: que tipo de constrangimento/crise/interrogação a tradição é capaz de oferecer? Mais especificamente, que tipo de problema histórico-conceitual é esse que os surrealistas se lançaram, ainda que insuficientemente, e que tanto instigou Benjamin? A resposta para esses questionamentos pode ser sumariamente encontrada no texto intitulado *Experiência e pobreza* (1933). Nesse trabalho, o filósofo alemão advertia que “a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura” (Idem, p. 119). Ora, esse pequeno fragmento

---

<sup>187</sup> “Depois de Bakunin, não houve na Europa mais nenhum conceito radical de liberdade. Os surrealistas têm esse conceito. Eles são os primeiros a liquidar com o ideal burguês de liberdade” (BENJAMIN, 1994, p. 32). Embora se reivindique “herdeiro”, digamos, e se solidarize com o projeto filosófico-emancipador surrealista, o filósofo alemão desconfia dos meios desta vanguarda no âmbito da atividade política propriamente dita, afinal, Aragon, Breton e seus camaradas empreenderam alianças concretas com o “marxismo ortodoxo”.

permite compreender, ainda que de forma latente, que a cultura dominante não é outra, senão, a cultura dos vencedores, por isso mesmo, alguns sujeitos históricos estão em vias de não “sobreviver” à construção desta mesma, enquanto outros serão favorecidos por ela. De fato, muitos anos mais tarde, no ulterior desenvolvimento desse raciocínio, Benjamin irá considerar que “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não está o processo de sua transmissão” (Ibidem, p. 70). É, pois, com esse constrangimento que a filosofia política contemporânea se encontra a ferros. São esses os contornos do problema da transmissão da herança cultural que o filósofo alemão tem sob os olhos e que exigem uma resposta à altura<sup>188</sup>.

Assim, posso notar que, para Benjamin, a herança cultural encontra-se ‘suja de sangue’, isto é, a história que é oficialmente narrada encontra-se assentada nos destroços do passado, sob os cadáveres dos povos derrotados e sob a égide do ‘progresso’<sup>189</sup>. Dessa perspectiva, o descobrimento do Brasil, por exemplo, em verdade é a história do massacre de uma ‘cultura pagã’, ou seja, efetivamente, são homens e mulheres cujas identidades foram varridas das páginas de nossas enciclopédias e que não encontram lugar no mural do inimigo. Por isso mesmo, as reflexões benjaminianas levam a pensar que:

as lutas dos oprimidos e a resistência aos fascismos e totalitarismos de várias proveniências sem, por isso, cair (...) [na] “ideologia do progresso” (...) que caracteriza, até hoje, muitos discursos de esquerda que partem do

---

<sup>188</sup> “A essa veemente denúncia da cultura, de seus bens e de sua transmissão, deveríamos entendê-la como uma posição anticultural? Se por posição anticultural estivermos nos referindo a uma renúncia simples e, no seu todo, à cultura, a resposta é necessariamente negativa. A afirmação de que todo documento da cultura é um documento de barbárie, antes de estabelecer uma sinonímia conceitual entre ambas, indica o processo contraditório que a forjou e, em consequência, a natureza ambígua da cultura. Se a existência dos bens culturais é devida não apenas aos ‘grandes gênios’, mas também à ‘corvéia’ anônima, é porque em tais bens se guarda, sem dúvida, o sofrimento do trabalho imposto, da hierarquia social, da opressão de classes. Contudo, na perspectiva de uma humanidade emancipada, não poderíamos esperar também um outro uso de tais bens culturais e, portanto, disso que resulta da transmissão cultural – a cultura?” (AQUINO, 2009, p. 18-19).

<sup>189</sup> A crítica à ideologia do progresso e, por conseguinte, a crítica da socialdemocracia, encontra os mesmos fundamentos no filósofo alemão e no situacionista francês. No primeiro, lemos que “a teoria e, mais ainda, a prática da socialdemocracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os socialdemocratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não das suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, ideia correspondente à da perfectibilidade infinita do gênero humano. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou espiral. Cada um desses atributos é controverso e poderia ser criticado” (BENJAMIN, 1994, p. 229). De igual modo, no segundo autor “o ‘marxismo ortodoxo’ da Segunda Internacional é a ideologia científica da revolução socialista, que identifica toda a sua verdade com o processo objetivo da economia e com o progresso de um reconhecimento dessa necessidade por parte da classe operária educada pela organização” (DEBORD, 2017, p. 88).

pressuposto (na origem iluminista, hoje mais ideológico-burguês) que a história sempre avance em direção a um progresso tão certo quanto indefinido, progresso que os vários partidos de esquerda, por sua vez, pretendem encarar (GAGNEBIN, 2011, p. 17).

Ora, são justamente esses fundamentos que fizeram com que Benjamin se interessasse em buscar construir (ou talvez tenha sido mesmo “obrigado pelas circunstâncias”) uma história materialista da cultura, no mesmo passo em que se empenhou em (re)pensar a própria concepção de materialismo-histórico-dialético vigente em seu contexto. Árdua, essa tarefa começa a tomar grandes proporções em fins dos anos 1930, muito especialmente na redação do texto *Eduard Fuchs, o colecionador e o historiador* (1938). Nas palavras do próprio filósofo alemão, o desenvolvimento de suas investigações levou à compreensão de que:

O materialista histórico tem de renunciar ao elemento épico da história. Para ele, ela torna-se objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio, mas por uma época, uma vida, uma obra determinada. Ele arranca a época à “continuidade histórica” reificada, e assim também a vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *œuvre*. Mas o resultado produtivo dessa construção tem como resultado que *na* obra se contém e se supera a *œuvre*, *nesta* à época e *na* época toda a evolução histórica (BENJAMIN, 2016, p. 128-129, grifos do autor).

Vê-se que Benjamin conclui em suas reflexões que é necessário recusar a identificação afetiva com os “heróis da história”, isto é, com aquilo que ele nomeia de “elemento épico da história”. De fato, essa perspectiva, extremamente comum ainda em nossos dias é, na verdade, o reforço de uma lógica assentada na própria divisão social do trabalho. No entanto, é possível descobrir que na realidade concretamente existente são os homens e mulheres que fazem a história e a cultura, à base de suor e sangue, de geração em geração, permanecendo, ao final, no mais absoluto anonimato, em detrimento dos grandes ‘líderes’, ‘gênios’ e/ou ‘vultos’<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> Essa crítica ao historicismo e à empatia com os vencedores será aprofundada nas teses *Sobre o conceito de história* (1940) nos seguintes termos. “Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em ressuscitar uma época que esqueça tudo o que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é o da empatia. Sua origem é a inércia do coração, a acedia, que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz (...) a empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais” (BENJAMIN, 1994, p. 224).

Aqui podemos notar que as considerações benjaminianas levam a uma recusa das fragmentações em todas as suas amplitudes. Por isso mesmo, no plano histórico-social, por exemplo, a posição que assume para si implica a um só tempo recusar o “historicismo conservador, o evolucionismo socialdemocrata, [e] o marxismo vulgar” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Em todos esses casos, nota-se que “o conceito de cultura se apresenta com traços fetichistas, reificada. A sua história não seria mais do que os resíduos depositados na consciência dos homens pelas coisas memoráveis, mas desprovidas de experiência autêntica, isto é, política” (BENJAMIN, 2016, p. 137).

Mas, afinal de contas, se há aqui a recusa dos grandes paradigmas histórico-culturais estabelecidos, de que forma se deve pensar a herança cultural e a crítica social? A resposta que o filósofo alemão propõe é categórica. É preciso “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 225), isto é, contestar a história oficial, leia-se, contestar a história dos vencedores, para arrancar de suas mãos a cultura e, portanto, dar um outro sentido à história dos vencidos e às suas “experiências autênticas”.

Dessa perspectiva benjaminiana, entende-se que, mais que um atavio, a cultura é constituinte de um povo, e, é parte integrante do que se pode lançar mão para uma efetiva perpetuação de poder. Ela não se faz como simples reflexo do mundo das coisas materiais, afinal, o caráter filosófico-histórico da relação entre o presente e o passado é fundamentalmente político. Assim, os bens culturais não devem ser lidos aqui como puramente estéticos, tampouco como imparciais. Com isso, para a classe que quer a emancipação humana, “o desejo de libertar-se do passado, justifica-se”, diz Adorno, porque “não é possível viver à sua sombra e o terror não tem fim quando culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo” (ADORNO, 2008, p. 2).

O que aqui está em jogo é a interrupção do que – à maneira de Nietzsche – poderíamos chamar de ‘eterno retorno do mesmo’ horizonte social e político. Em outras palavras, “não se trata, então, de adquirir um conhecimento isento, dito objetivo, do passado, mas de *articular* passado e presente de tal maneira que ambos sejam transformados” (GAGNEBIN, 2011, p. 17, grifo da autora).



Ora, são esses fundamentos que levam Benjamin a saudar com grande entusiasmo a perda da aura<sup>191</sup>. Para além da imobilidade da arte de outrora, os produtos culturais existentes na modernidade são dessacralizados, podem ser largamente difundidos e tecnicamente reproduzíveis. Curiosamente, é essa mesma característica, eminentemente moderna, que permite que a herança cultural possa ser reutilizada para outros fins, e isso vale até mesmo para fins revolucionários. No campo do cinema, por exemplo, isso tudo significa dizer que:

A significação social do filme, mesmo em seu aspecto mais positivo – e justamente nele, revela-se impensável sem esse seu lado destrutivo, catártico: **a liquidação do valor de tradição na herança cultural**. Esse fenômeno é especialmente acessível nos grandes filmes históricos. Ele submete posições cada vez mais distantes ao seu domínio. E quando Abel Gance exclamou entusiasticamente em 1927: “Shakespeare, Rembrandt, Beethoven serão filmados... Todas as lendas, todas as mitologias e todos os mitos, todos os fundadores de religiões, e mesmo todas as religiões... aguardam sua **ressureição** em celuloide, e os heróis precipitam-se aos portais”, convidava, embora sem a intenção de fazê-lo, a uma liquidação generalizada (BENJAMIN, 2017a, p. 58, grifos nossos).

Nesse esforço benjaminiano de redenção do passado, as noções de liquidação e ressurreição caminham juntas<sup>192</sup>, isto é, o genuíno destino da herança cultural não pode ser outro senão a sua reutilização insurrecional, “escovar a história a contrapelo” significa aqui acertar as contas com o passado. Ora, são justamente essas categorias que constituem o último texto que Benjamin produziu, a saber, as famosas teses *Sobre o conceito de história* (1940).

Nessa oportunidade, o procedimento conceitual empregado por Benjamin (1994) é nomeado de salvação<sup>193</sup> diante do inimigo. A ideia de salvação significa aqui, de maneira

---

<sup>191</sup> “Mas, o que é a aura, de fato? Uma trama peculiar de espaço e tempo: a aparição única de uma distância, por mais próxima que esteja” (BENJAMIN, 2017a, p. 59).

<sup>192</sup> “Se a lembrança se contenta em conservar piamente o passado numa fidelidade inquieta e crispada, ela se torna, sub-repticiamente, infiel a ele porque negligência o essencial: o que havia nele de renovação e que só pode repetir-se sendo outro, criação e diferença. Essa estrutura paradoxal do lembrar criador e transformador (...) funda a concepção benjaminiana de uma escrita da história ao mesmo tempo destrutora e salvadora. A veemência, mesmo a violência da tradição profética e a radicalidade da tradição marxista se encontram aqui na exigência que não consista simplesmente na conservação do passado, mas que seja também uma transformação ativa do presente” (GAGNEBIN, 1999, p. 105).

<sup>193</sup> O conceito de “salvação” (que aparece nas *Teses sobre o conceito de história* (1940)) deve ser entendido aqui no mesmo sentido benjaminiano de “montagem” (que aparece n’*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936)) e mesmo como “presentificação” e/ou “atualização” (que aparecem nas *Passagens* (1940)) etc.

precisa, não “entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento” (BENJAMIN, 1994, p. 224).

Contudo, uma melhor acentuação dessas categorias em questão pode ser colocada nos termos de que “a superação da cultura deve, ao mesmo tempo, salvá-la, mas, tratar-se-ia – digamos assim – de uma ‘salvação por transferência’” (AQUINO, 2009, p. 18). Dito de outro modo, salvar os vencidos do imemorial não significa simplesmente conservar suas narrativas, sua história, seus bens culturais, ao contrário, trata-se de retomar suas demandas visando a mudança do próprio momento atual.

Uma possibilidade de visualização do quadro descrito é que Benjamin não se servia de suas fontes de forma gratuita e/ou contemplativa, pois, para ele, a questão não se tratava de usar do discurso de outrem para uma autolegitimação. Baudelaire, Brecht, Hegel etc. foram deliberadamente retirados de seus contextos pelo filósofo alemão para servir a outro fim, isto é, para servir a fins revolucionários.

“As citações são no meu trabalho”, diz Benjamin, “como salteadores à beira da estrada, que irrompem armados e retiram ao ocioso caminhante a sua convicção” (BENJAMIN, 2017b, p.57). Deste modo, advirto que para esse autor não se trata de repetir a mesma crítica de outrora, mas sim de expandi-la, ou seja, atualizá-la. É, pois, desta maneira que se torna possível a salvação da herança cultural, isto é, sua escovação a contrapelo.

Evidentemente, o empreendimento realizado por Benjamin encontra paralelos na arte moderna e, muito especialmente, no dadaísmo e no (primeiro) surrealismo. Mas, ao inserir-se diretamente na luta de classes, ao escovar a história a contrapelo, buscando “salvar do esquecimento os vencidos (...) para continuar e, se possível, concluir seu combate emancipador” (LÖWY, 2005, p. 53), em nome de experiências autênticas, experiências comunicáveis<sup>194</sup>, Benjamin vai além de seus precursores ético-estéticos. Mais ainda, ele vai além porque é capaz de construir uma alternativa ao pretense “marxismo ortodoxo”, embora essa tentativa de salvação tenha sido uma “rua de mão única”, uma

---

<sup>194</sup> Ver BENJAMIN, Walter. O narrador. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política.** Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

pequena trilha, sem destino certo<sup>195</sup>, às margens da autoestrada do progresso que havia secundarizado a prática política.

Ora, é com base nessas observações que compreendendo o frequente *Leitmotiv* da solidão que perpassa a vida e a obra de Benjamin<sup>196</sup>. De fato, entre os seus pares mais imediatos, o filósofo alemão encontra raras “afinidades eletivas”. Em verdade, suas proposições, brutalmente interrompidas em virtude da pressão gerada pela perseguição da Gestapo em 1940, permaneceram aguardando por autênticos contemporâneos, como em um “encontro secreto, marcado entre as gerações” (BENJAMIN, 1994, p. 223). Esse quadro pode ser metaforicamente ilustrado por algumas belas palavras de Giorgio Agamben:

É verdadeiramente contemporâneo aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo (...) Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela (AGAMBEN, 2009, p. 58-59).

### 3. O DESVIO COMO CORREÇÃO HISTÓRICA

No segundo pós-guerra, profundamente influenciado pelos dadaístas e pela primeira geração surrealista, mas, buscando avançar os seus programas, o Letrismo – vanguarda fundada pelo romeno Isidore Isou em 1942 – buscou a retomada ampliada do debate sobre a herança cultural e a crítica social. Como se sabe, a partir dos anos 1930, esse diálogo foi perdido, haja vista que se instaurou uma separação “entre os artistas de vanguarda e a esquerda revolucionária” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 1997, p. 07, tradução nossa), tal como havia notado Benjamin, em sua apreciação do surrealismo. Esses dois

---

<sup>195</sup> O mais profundo documento de Benjamin, as *Teses sobre o conceito de história* (1940), “não tem nenhum caráter definitivo, não são nenhum credo dogmático, mas oferecem a ocasião de um balanço de pensamento e, mais ainda, umas ‘hipóteses’ de pensamento para não se desesperar” (GAGNEBIN, 2011, p. 15).

<sup>196</sup> Ver, por exemplo, Witte (2017) e a correspondência de Benjamin trocada com Scholem (BENJAMIN ; SCHOLEM, 1993) e com Adorno (BENJAMIN ; ADORNO, 2012).

grupos eram “anteriormente aliados” (Idem). Ora, é justamente nesse limiar<sup>197</sup> que encontraremos Guy Debord e seus camaradas.

Ativista político, realizador cinematográfico e teórico crítico, Debord atuou no movimento Letrista (1951-1952), na dissidência Internacional Letrista (1952-1957) e, principalmente, na Internacional Situacionista (1957-1972)<sup>198</sup>. Para ele, o capitalismo mais desenvolvido, isto é, a sociedade produtora da abundância mercantil em todos os setores da existência constitui a “sociedade do espetáculo”.

Abrangente, o conceito de espetáculo diz respeito ao momento em que a sociedade capitalista faz com que a existência inteira seja invadida pela forma mercadoria (produção, lazer, consumo) (JAPPE, 1999). Assim, a emergência do espetáculo é, também, fruto do momento em que o capitalismo se encontra sem oposição efetiva no primeiro quartel do século XX, isto é, trata-se do momento de enfraquecimento das vanguardas e, mais precisamente, do instante posterior às derrotas revolucionárias da Comuna de Paris, do movimento Spartakista e da rebelião dos marinheiros de Kronstadt.

Quinze anos antes [da publicação do livro de 1967], em 1952, quatro ou cinco pessoas pouco recomendáveis de Paris decidiram investigar a superação da arte. Por feliz consequência da marcha ousada nessa direção, as velhas linhas de defesa que haviam barrado as ofensivas anteriores da revolução social estavam descontroladas e corrompidas. Surgiu assim a ocasião de se tentar mais uma. Essa superação da arte é a ‘marcha para o noroeste’ da geografia da *verdadeira vida*, que tantas vezes fora buscada durante mais de um século, sobretudo a partir da autodestruição da poesia moderna. Talvez porque ainda lhes faltasse devastar alguma coisa da velha província artística, e sobretudo porque a bandeira das revoluções parecia manejada anteriormente por outras mãos, mais experientes. Mas além disso, nunca essa causa havia sofrido derrota tão completa nem havia deixado o campo de batalha tão vazio, como no momento em que viemos ocupá-lo (DEBORD, 2017, p. 175-176, grifos nossos).

O ponto de partida de Debord é singular tal como o foi, antes, para Benjamin: a constatação de que “a *verdade* dessa sociedade nada mais é que a *negação* dessa sociedade” (DEBORD, 2017, p. 153, grifos do autor). Essa posição dialética negativa, no entanto, não implica num retorno ao marco zero da cultura, tampouco a uma simples

---

<sup>197</sup> “O limiar deve ser rigorosamente diferenciado de fronteira. O limiar é uma zona. Mais exatamente, uma zona de transição. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* (inchar, entumescer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados” (BENJAMIN, 2006, p. 535).

<sup>198</sup> Essa última fora uma organização que pretendia retomar a aliança da herança cultural das vanguardas com a tradição revolucionária – tal como fizeram o dadaísmo e o surrealismo inaugural.

negação das lutas históricas anteriormente travadas, devido às suas derrotas parciais/momentâneas, mas sim, a sua retomada ampliada.

Comparando a revolução espartaquista de 1919 e a bolchevique de 1917, Debord falou que “vitórias” são, muitas vezes, apenas “derrotas”; e que há “derrotas” que, sob determinados aspectos, são “vitórias”: tudo dependeria da *persistência* e do *inacabamento* de determinados problemas históricos que estão *em jogo* nessas experiências, e que podem ser *recolocadas em jogo* em experiências outras” (AQUINO, 2006, p. 32, grifos do autor).

Tal como acontece no trabalho de Benjamin, a persistência da crítica social, para Debord, só faz sentido se ela mesma se encontrar em compasso com o seu tempo, se ela mesma estiver adequada às novas demandas do seu presente. Isso significa dizer, por exemplo, que não há um autêntico pensamento marxiano, como propõe o chamado “marxismo ortodoxo”, a ser (re)encontrado.

Aqui, a inconclusão do passado exige a pergunta pela história da própria crítica social, o que inclui a questão da própria linguagem crítica. Significa, em outras palavras, que a teoria crítica deve “expressar a dominação da crítica presente *sobre todo o seu passado*” (DEBORD, 2017, p. 157, grifos do autor). Com base nesses fundamentos é que podemos compreender que, para Debord, “a teoria crítica deve *comunicar-se* em sua própria linguagem, a linguagem da contradição, que deve ser dialética na forma como é no conteúdo” (Idem, p. 156, grifo do autor).

Para levar essa extensa pretensão ao êxito, em seus distintos trabalhos, o situacionista francês faz uso de um método fundamentalmente dialético negativo, a saber, o *détournement*<sup>199</sup>. Traduzido para o português como “desvio”, “tergiversação” e/ou “rearrançamento” etc., esse procedimento consiste na recriação/reutilização – num nível superior/atualizado – de imagens (fotográficas ou não), frases, conceitos, temas, teses etc., de diversos sujeitos e momentos históricos (do passado, mas também do presente), no intuito de compreender e criticar estrategicamente as contradições da sociedade espetacular.

“O desvio possibilita, nuclearmente, uma *construção crítica* quando é executado, *tomando* do que já havia sido produzido historicamente *aquilo que o seu autor deseja*” (RICARDO, 2012, p. 206, grifos nossos). Dito de outro modo, não se trata simplesmente

---

<sup>199</sup> Na leitura de Ricardo (2012), aqui absorvida, esse método é utilizado em todas as movimentações do francês.

de criar um “novo sentido” para o que já está dado. Trata-se, ao contrário, de construir no presente uma outra representação para o que se cristalizou no passado. Pelo desvio, “o fragmento [é] arrancado do seu contexto, do seu movimento, da sua época como referência global e da opção exata que representava dentro dessa referência”. É assim que “sua própria coerência, em si mesmo e com os fatos praticáveis, pode *confirmar o antigo núcleo de verdade que ele traz de volta*” (DEBORD, 2017, p. 158, grifo nosso).

A constituição do primeiro, dos duzentos e vinte e um parágrafos (ou teses, se preferirmos), de *La société du spectacle* (1967), *Magnum opus* do situacionista francês, é uma boa ilustração do que ele se propôs a desenvolver em suas movimentações. Aliando a cultura passada à crítica social presente, Debord indica a necessidade de recolocar em jogo os produtos de outrora. Para tanto, deve-se fazer o desvio de suas imagens.

Em *O Capital* (1867) lê-se que “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’” (MARX, 1983, p. 45, grifo nosso). Debord, por seu turno, escreve em seu livro de 1967 que “toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*” (DEBORD, 2017, p. 37, grifo do autor).

É possível notar que o situacionista francês não está fazendo uma citação e/ou uma paráfrase, mas um desvio de um raciocínio. Em sua própria formulação é, pois, “desnecessário dizer que se pode não somente melhorar uma obra ou juntar diversos fragmentos de obras ultrapassadas em uma nova”, mais ainda, é possível “mudar o sentido desses fragmentos e montar da maneira que se achar melhor o que os imbecis teimam em chamar de citações” (DEBORD, 2006, p. 222, tradução nossa).

No primeiro parágrafo de *La société du spectacle* (1967), ele basicamente substitui a palavra “mercadorias” por “espetáculos”, mas, o objetivo deste procedimento é, sem dúvidas, a correção histórica do núcleo do próprio conteúdo em questão. Isso quer dizer que é possível desenvolver uma readaptação/reorganização da tradição crítica e cultural passada às novas demandas do presente e, então, o que vemos, é a própria atualização dessas esferas *hic et nunc*. Assim, podemos concluir que:

Pelo próprio estilo, a exposição da teoria dialética é um escândalo e uma abominação segundo as regras da linguagem dominante e para o gosto que elas educaram: no emprego positivo dos conceitos existentes, essa exposição inclui também a compreensão de sua *fluidéz* reencontrada, de

sua destruição necessária. Esse estilo que contém a sua própria crítica deve exprimir a dominação da crítica presente *sobre todo o seu passado*. Por ele, o modo de exposição da teoria dialética é testemunha do espírito negativo que existe nela (DEBORD, 2017, p. 156-157, grifos do autor).

De modo semelhante, em seu filme *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978), Debord argumenta que é a própria irracionalidade da sociedade vigente que produz a necessidade de persistência da crítica dialética negativa. Dito de outro modo, o próprio cinema, por exemplo, poderia ter sido outra coisa. Ao invés de suas habituais narrativas pueris, com resquícios do teatro e do romance, o cinema poderia ter sido “escrutínio histórico”.

Ele poderia ter sido o filme que faço neste momento. Ei-lo aí, em que não é dito nada além de verdades sobre imagens que são, todas, insignificantes ou falsas. Filme que despreza esta poeira de imagens que o compõem. Não quero conservar nada desta arte finada, senão talvez o contra-campo e do mesmo mundo que ela observou, e um *traveling* sobre as ideias passageiras de um tempo. *Sim, eu me congratulo de fazer um filme com qualquer coisa, e me agrada que reclamem aqueles que permitiram fazer de toda sua vida uma coisa qualquer* (DEBORD, 2010, p. 31, grifo nosso).

Debord se orgulha de fazer um filme com qualquer coisa – com o lixo produzido pela “sétima arte”, acrescento –, justamente pelo fato de que seu trabalho é profundamente negativo. É, pois, dos escombros da sociedade do espetáculo, a partir de seus produtos “empoeirados”, que o situacionista francês constrói a crítica do tempo presente. Não se trata, portanto, de conservar e/ou repetir o passado, tampouco, de ressignificá-lo, como propõe parte significativa dos intérpretes da teoria do espetáculo<sup>200</sup>. Ao contrário, o que se deve observar é que o desvio:

quer a cada vez reorientar, conforme seus próprios fins, o conjunto do mundo e todo o futuro. Tanto quanto dure, suas reivindicações não podem conhecer compromissos. **Ele recoloca em jogo as dívidas não quitadas da história.** Fourier e Pancho Villa, Lautréamont e os dinamiteiros das Astúrias – cujos sucessores inventam agora novas formas de greves –, os marinheiros de Kronstadt ou de Kiel e todos aqueles que, no mundo, com e sem nós, se preparam para lutar pela longa revolução (DEBORD, 2006, p. 617, tradução nossa, grifo nosso).

---

<sup>200</sup> Penso em Agamben (1995), Jappe (1999, p. 84), Perniola (2008, p. 30-31) e, mais recentemente, Marcolini (2013, p. 33), Zacarias (2014, p. 281) e Bunyard (2017, p. 20).

Ao recolocar em jogo as dívidas não quitadas da história, Debord desenvolve uma crítica presente que não tem o olhar centrado na ideologia do progresso – essa tempestade que sopra do paraíso e impele o nosso olhar irresistivelmente para o futuro enquanto viramos as costas para o passado (BENJAMIN, 1994). Ao contrário, o que o desvio permite é uma “*correção histórica*” (DEBORD, 2017, p. 159, grifo do autor), em que o passado derrotado pode ver sua demanda se levantar contra o mesmo presente inumano, afinal, “também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer” (BENJAMIN, 1994, p. 225).

Em verdade, a acolhida desse movimento histórico-problemático, isto é, desse mesmo movimento conceitual (em que se pergunta pela possibilidade de uma sociedade efetivamente histórica e democrática), pode ser vislumbrada em Debord desde o período de formação da Internacional Situacionista. Já no artigo escrito com o então amigo e letrista Gil J. Wolman, *Mode d'emploi du détournement* (1956), notamos que:

O desvio não conduz somente a redescoberta de novos aspectos do talento, mas também, atinge de frente todas as convenções mundanas e jurídicas, ele não pode deixar de aparecer como um poderoso instrumento cultural ao serviço de uma luta de classes bem compreendida. O baixo preço de seus produtos é a artilharia pesada com a qual se abatem todas as muralhas da China da inteligência. Eis um instrumento real do ensino artístico-proletário, o primeiro esboço de um comunismo literário (DEBORD, 2006, p. 225, tradução nossa).

Essa posição crítica, escrita em 1956, pode ser pensada aqui como uma ‘contrapartida filosófica’ (como diria Benjamin) frente “à fantasia de abolir o passado”, constatado por Jorge Luis Borges em seu livro *Outras inquisições* (1952). No texto *A muralha e os livros* (1950), que integra o volume em questão, o escritor argentino anota:

Li, dias atrás, que o homem que ordenou a edificação da quase infinita muralha chinesa foi aquele primeiro Imperador, Che Huang-ti, que também mandou queimar todos os livros anteriores a ele. O fato de as duas vastas operações — as quinhentas a seiscentas léguas de pedra opostas aos bárbaros, a rigorosa abolição da história, isto é, do passado — procederem da mesma pessoa e serem de certo modo seus atributos inexplicavelmente agradou-me e, ao mesmo tempo, inquietou-me (...) Talvez a muralha fosse uma metáfora, talvez Che Huang-ti tenha condenado aqueles que adoravam o passado a uma obra tão vasta quanto o passado, tão néscia e tão inútil. Talvez a muralha fosse um desafio e



Che Huang-ti tenha pensado: ‘Os homens amam o passado, e contra esse amor nada posso nem podem meus carrascos, mas um dia há de viver um homem que sinta como eu, e ele destruirá minha muralha, como eu destruí os livros, e ele apagará minha memória e será minha sombra e meu espelho, e não o saberá’ (BORGES, 2007, p. 09-11).

Proponho que o desvio consiste justamente em um jogo capaz de reabrir/reconstruir a história falseada pela ação/narração dominante. Ele não “recupera”<sup>201</sup> para o *status quo* os valores e produtos culturais mais elevados do passado. Ao contrário, para Debord, é o capitalismo que neutraliza os discursos e ações que lhe são contrárias ao absorver as negativas sobre o tempo presente, “recuperando-as” para seu fortalecimento. Aqui, “a luta da realidade crítica e o espetáculo apologético levam a uma luta pelas palavras, uma luta ainda mais amarga, em que eles são mais centrais. Na teoria e na vida prática, que revela a verdade de um conceito, não é o expurgo autoritário que é a coerência de seu uso” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 1997, p. 82, tradução nossa). Assim, o que Debord e os situacionistas fazem é desarrançamento e reviravolta [*renversement*] da tradição e da crítica.

O desvio, em sua utilização genuína, combate o cenário em tela, posto que essa abordagem dialética negativa transcende em muito o mero procedimento estético, mesmo aqueles desenvolvidos pelas vanguardas históricas. Em uma palavra, o desvio enquanto tal “só encontra sua verdadeira confirmação como tal quando ligado às lutas revolucionárias” (SANTOS, 2013, p. 103), pois, “é essa *crítica teórica unificada*, e apenas ela, que vai ao encontro da *prática social unificada*” (DEBORD, 2017, p. 159). Por isso mesmo, essa concepção dialética negativa é capaz de cumprir a tarefa que o anjo da história, vislumbrado por Benjamin (1994) na aquarela de Paul Klee, ainda não havia conseguido cumprir, qual seja, “acordar os mortos e juntar os fragmentos” (p. 226) para reescrever a história e construir uma crítica social filosoficamente mais rica.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

---

<sup>201</sup> Para ilustrar o uso desse conceito situacionista de forma mais contemporânea podemos nos servir de uma matéria jornalística. Por exemplo, “dois suspeitos de assalto foram presos e dois carros roubados foram recuperados em ação da Força Tarefa da Secretaria de Segurança Pública do Piauí (SSP-PI) na tarde desta quarta-feira (6)” Cf. <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2020/05/06/detentos-em-prisao-domiciliar-sao-presos-suspeitos-de-assalto-e-carros-roubados-sao-recuperados.ghtml>

Meu esforço de aproximação entre Benjamin e Debord teve como fundamento aqui o fértil terreno social contemporâneo que permite pensar o papel dos bens culturais na modernidade. Trata-se de uma profunda preocupação com o destino da cultura passada (e mesmo presente) diante das novas configurações sociais que se apresentam na sociedade.

Nessa junção, importa ainda repensar a teoria crítica e a própria filosofia nas atuais condições sociais e políticas contemporâneas. Tais condições, como indiquei, não cessam de se transformar ininterruptamente e exigem, por isso mesmo, uma constante atualização conceitual-filosófica de nossa parte.

Ao mover-se no terreno supraescrito, o presente artigo perpassou, necessariamente, por uma preocupação histórico-filosófica sobre a totalidade hermenêutica das obras de Debord e Benjamin, isto é, em discordância com a vulgata recepção brasileira, que limita o primeiro ao domínio da mídia e/ou *massa media* e o segundo a uma fragmentação conceitual estéril. Essa orientação e perspectiva, contudo, me exigirá um aprofundamento conceitual, em estudos filosóficos futuros, mais precisamente, pela perspectiva social e política.

De toda forma, o que importa notar aqui é que frente ao revisionismo/conservadorismo histórico que contém o tempo presente – em que o absurdo vira discurso sistematicamente constituído –, a reabertura do debate sobre a herança cultural torna-se urgente e imprescindível. Como busquei mostrar, “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Ora, se é assim, a tarefa histórica do presente deve ser agora a atualização da “linguagem da contradição”, isto é, assumir no presente “a crítica da cultura [que] se apresenta *unificada*: porque domina toda a cultura – seu conhecimento e sua poesia –, e porque ela já não se separa da crítica da totalidade social” (DEBORD, 2017, p. 159, grifo do autor). Afinal, essa é uma dimensão filosófica-histórica que assume uma dimensão política, porque diz respeito à ação no presente, logo, o que aqui está em jogo é a própria compreensão social e política da contemporaneidade.

Em uma palavra, busquei versar sobre a urgência de reexaminar a contemporaneidade considerando a inconclusão que é própria do passado que se apresenta hoje. Dito de outra maneira, meu intuito centrou-se na tentativa de mostrar que um novo

horizonte social inclui, necessariamente, a quitação das dívidas históricas pela ação prática do presente que lhes convoca à luta de classes.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ADORNO, Theodor. **O que significa elaborar o passado**. Porto Velho: Edufro, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. **Le cinéma de Guy Debord**. 1995. Disponível em: [espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/cinedebo.htm](http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/cinedebo.htm). Acesso em: 01 set. 2020
- \_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Walter Benjamin, Guy Debord e o esquecimento do passado mais recente. *In*: CARRIERI, A.; GOBIRA, P.; FABRI, B. (Orgs.). **Lado B[enjamin]**. Belo Horizonte: Crisálida, 2011, p. 21-34.
- \_\_\_\_\_. **Reificação e linguagem em Guy Debord**. Fortaleza: EdUECE / UNIFOR, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Cultura e culpa: o problema da crítica cultural em Walter Benjamin e Georges Bataille**. 2009. Disponível em: <https://is.gd/4qG9ib>. Acesso em: 15 out. 2020.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- \_\_\_\_\_. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- \_\_\_\_\_. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017a.
- \_\_\_\_\_. **Rua de mão única – infância berlinense: 1900**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b.
- BENJAMIN, Walter. ADORNO, Theodor. **Correspondência 1928-1940**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- BENJAMIN, Walter. SCHOLEM, Gershom. **Correspondência 1933-1940**. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BUNYARD, Thomas. **Debord, time and spectacle: hegelian marxism and situationist theory**. Leiden: Brill, 2017.
- DEBORD, Guy. **Œuvres**. Paris: Gallimard, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Alfa 1: in girum imus nocte et consumimur igni - crítica da separação**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2010.
- \_\_\_\_\_. **A sociedade do espetáculo – comentários sobre a sociedade do espetáculo. 2. Ed.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Walter Benjamin: os cacos da história**. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. Seis teses sobre as 'teses'. In: CARRIERI, A.; GOBIRA, P.; FABRI, B. (Orgs.). **Lado B[enjamin]**. Belo Horizonte: Crisálida, 2011. p. 15-20.

GOBIRA, Pablo. Breves considerações acerca do estilo da negação em Walter Benjamin e Guy Debord. In: CARRIERI, A.; GOBIRA, P.; FABRI, B. (Orgs.). **Lado B[enjamin]**. Belo Horizonte: Crisálida, 2011, p. 85-100.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 9. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Cursos de estética vol. 1**. 2. Ed. São Paulo: Edusp, 2001.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. **Internationale Situationniste (1958-1969)**: texte intégral des 12 numéros de la revue, édition augmentée. Paris: Fayard, 1997.

JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins fontes, 2003

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin, aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARCOLINI, Patrick. La méthode Debord. In: LE BRAS, Laurence. GUY, Emmanuel (Orgs.). **Guy Debord: un art de la guerre**. Paris: Gallimard ; Bibliotheque nationale de France, 2013.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Vol. 1. Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume ; Dumára, 2003.

PERNIOLA, Mario. **Los situacionistas: história crítica de la última vanguardia del siglo XX**. Madrid: Ediciones Acuarela, 2008.

RICARDO, Pablo Alexandre Gobira de Sousa. **Guy Debord, jogo e estratégia: uma teoria crítica da vida**. 2012. 258 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Programa de PósGraduação em Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

SANTOS, Fabiano José de Araújo dos. **Espetáculo e ideologia: um estudo sobre o papel da ideologia n'a sociedade do espetáculo de Guy Debord**. 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013.

WITTE, Bernd. **Walter Benjamin: uma biografia**. Belo Horizonte: Perspectiva, 2017.

ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **Expérience et représentation du sujet: une généalogie de l'art et de la pensée de Guy Debord**. 2014. 604 f. Thèse (Doctorat en littérature générale et comparée/ esthétique) – Erasmus Mundus Joint Doctorate Cultural Studies in Literary Interzones, Université de Perpignan Via Domitia / Université de Bergamo, Perpignan, 2014.

## A ÉTICA-MÍSTICA DE PLOTINO: BREVE EXAME SOBRE A PRESENÇA DO INTELLECTUALISMO SOCRÁTICO

Robert Brenner Barreto da Silva\*

**Resumo** - No Protágoras (352a - 353e) a concepção segundo a qual alguém age pelo mal ou pelo erro de maneira consciente (isto é, gnosiológica) é questionada, o que enseja a reflexão a respeito da akrasia, isto é, da incontinência ou da privação de autocontrole perante os impulsos dos desejos, prazeres e de inclinações externas em geral. A hipótese socrática da ignorância (*amathía*) como explicação, em vez de uma instruída deliberação pelo mal, faz aparecer uma concepção que se atribui a Sócrates, a saber, a de seu “intelectualismo”. Pretende-se discutir os limites dessa concepção intelectualista quando aplicada a discussão da akrasia. Assim como se propõe um breve exame sobre se Plotino teria assumido uma postura semelhante ao intelectualismo socrático em sua filosofia. Para tanto, faz-se necessária a leitura dos excertos pertinentes das *Enéadas*.

**Palavras-chave:** Sócrates. Akrasia. Plotino. Intelectualismo. Ética.

### THE MYSTICAL ETHICS OF PLOTINUS'S: A BRIEF EXAMINATION ABOUT THE PRESENCE OF SOCRATIC INTELLECTUALISM

**Abstract** - In Protagoras (352a - 353e) the validity of the position of assuming that when someone act badly their intend is consciously (gnosiologically) to do so is questioned. That leads to the reflection about akrasia, that is, incontinence or privation of self-control in the face of the impulses of desires, pleasures or of external influences in general. The hypothesis of ignorance (*amathía*) as an explanation instead of an instructive deliberation gives rise to a conception that is attributed to Socrates, i.e, that of his “intelectualism”. It is intended to discuss the limits of this intellectualist conception when applied to the discussion of akrasia. Thus, this work aims to do a brief examination of whether Plotinus assumed a posture similar to that of Socratic intellectualism in his philosophy. To achieve this goal, it is necessary to read the pertinent excerpts of the *Enneads*.

**Keywords:** Socrates. Akrasia. Plotinus. Intellectualism. Ethics.

#### Introdução

Um dos tópicos centrais dos chamados diálogos socráticos ou dos primeiros diálogos platônicos é a preocupação com a ética, o que envolve a educação para o cultivo das virtudes e a mitigação dos vícios (o tema da excelência, *aretê*). A centralidade da personagem Sócrates na condução desses debates é patente. O método seguido por ele para lidar com esses assuntos envolve as fases da ironia, na qual, por

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). E-mail: roberttxplus@gmail.com

meio da antilogia ou da refutação (*elenchos*), exibem-se as falhas e, portanto, o não-saber das figuras públicas cujas ideias vêm a reconhecer envergonhadamente serem insatisfatórias; e a da maiêutica, que representa a fase chamada construtiva, que consiste no “parto”, isto é, na produção dialógica de formulações mais enriquecidas e amplificadas (*epagôgê*) do que aquelas primeiras opiniões (*doxai*) de caráter particular expressas inicialmente pelos interlocutores.

Da multitude de questões éticas que são investigadas nesses diálogos, e que de uma maneira ou de outra fazem aparecer o chamado “intelectualismo socrático”, há uma que aqui receberá particular atenção, qual seja: a do problema sobre se fazemos escolhas eticamente equivocadas de maneira voluntária e consciente (gnosiológica). Ou seja, se mesmo sabendo o que é certo a fazer, fazemos aquilo que é errado. Esse quadro, por sua vez, se insere em um longo debate a respeito da “*akrasia*”<sup>202</sup>, traduzida por vezes como incontinência ou intemperança, ela expressa uma espécie de deficiência ou fraqueza da razão em guiar a escolha do homem para o rumo correto, o que desemboca em um malogro ético. A ação *akrática* é orientada por impulsos externos cuja realização vem a produzir efeitos danosos após a sua consecução. Mas, faz-se oportuno indagar: mesmo tendo conhecimento do que é prejudicial, ainda assim o homem escolhe o que é eticamente incorreto? De fato, o desejo de viés apetitivo, por exemplo, se sobrepõe à razão nessa opção ou ele de alguma forma pode ser entendido como já pressuposto nela?

O diálogo exemplar dessa investigação platônica é *Protágoras*, no qual a personagem Sócrates atribui o descompasso ético à ignorância (*amathía*). A discussão em torno do lugar dessa obra no *corpus* platônico varia e por vezes ela é inserida em uma espécie de transição entre os primeiros diálogos e aqueles que os sucederiam. Sem ater o trabalho aos aspectos propedêuticos dessa contextualização, parto da intuição de Santos (cf. 1983, p.9) e entendo o *Protágoras* como pertencente ao ambiente discursivo da virtude e da metodologia socrática de investigação<sup>203</sup>. A consideração da ignorância

<sup>202</sup> WATTS, 2008, p.7: “*akrasia* - intemperance, incontinence”.

<sup>203</sup> O respectivo intérprete não trata especificamente do *Protágoras*, mas sintetiza a compreensão dos primeiros diálogos nos quais a abordagem de *Protágoras* parece possuir clara filiação: “É costume dividir os diálogos de Platão em três períodos. O primeiro, - dedicado à defesa da Filosofia, como modo de vida e investigação sobre a excelência (*aretê*) - configura uma metodologia determinada pela combinação da pergunta < o que é? > com a refutação antilógica (*elenchos*). O segundo debruça-se sobre os pressupostos desta prática: a Teoria das Formas e os seus desenvolvimentos doutrinários. O terceiro inicia a recuperação

presente nesse diálogo está alinhada a compreensão que se notabilizou na tradição posterior como sendo representativa do "intelectualismo socrático"<sup>204</sup>, o qual, nas palavras de Nehamas (1999, p.28, tradução nossa), assim se define: “o intelectualismo ético de Sócrates faz que ele acredite que, uma vez que as pessoas adquiram conhecimento da virtude, elas serão capazes de dizer o que é o bem a ser feito em todas as circunstâncias e elas de fato o farão”<sup>205</sup>. Nesse sentido, o virtuoso é aquele que sabe o que é a virtude e que age em razão desse saber.

O propósito desse trabalho é investigar se Plotino teria adotado uma posição intelectualista semelhante a de Sócrates em seu projeto ético. Para tal, se utilizará o caso temático da *akrasia*, conforme ela pode ser inferida do diálogo *Protágoras* (352 *passim*) e associada ao *Timeu* de Platão (86d5-e3), de modo a propiciar, ainda que de maneira elementar e sumária, a apreensão do que seria a posição intelectualista. Em seguida, a partir da análise dos excertos textuais das *Enéadas* de Plotino, almeja-se apresentar o quadro místico no qual Plotino se baseia para, então, analisar qual seria a compreensão mais adequada do intelectualismo em sua filosofia, considerando o problema ético em questão e os seus contornos metafísicos.

### **O diálogo *Protágoras* e o papel do conhecimento nas decisões virtuosas e viciosas**

Antes de chegar ao ponto nevrálgico de nosso tema, as personagens do diálogo *Protágoras* visam à apreensão adequada do conceito de virtude (excelência, *aretê*), se ele tem múltiplos significados, se ele é uno em seu estatuto teórico, bem como se pode ser ensinado. O diálogo, então, será conduzido a partir do pressuposto de que a virtude é una e que, em razão disso, ela precisa ser sabedoria, de modo a ser aplicável a diferentes contextos. A partir da questão da virtude e da constante associação dela ao conhecimento é que se desenrolará a abordagem socrática, da qual o presente estudo delimita como objeto a *akrasia*.

---

da tradição reflexiva grega, ao mesmo tempo em que empreende a revisão da versão clássica da Teoria das Formas”.

<sup>204</sup> Para um estudo mais completo sobre o “intelectualismo socrático” e seu tratamento no âmbito da literatura especializada de Platão, leia-se: SEGVIC, 2000.

<sup>205</sup> NEHAMAS, 1999, p.28: “Socrates' ethical intellectualism makes him believe that once people acquire knowledge of virtue, they will be able to tell what the good thing to do is in all circumstances, and will in fact do it”.

O *locus* da seção crítica na qual se discute o papel do conhecimento na tomada de decisões em contraste com impulsos externos é o 351b -352 c, embora o exame da questão se estenda pelo menos até 358 d. No referido passo, Sócrates questiona Protágoras quanto a uma opinião comum (*endoxa*) de que “embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa [...] consideram o conhecimento mais ou menos como escravo que se deixa arrastar por tudo”. O problema a ser examinado, portanto, é se o homem é governado pelo conhecimento e, por conseguinte, se o é sob a égide da razão, ou se é levado a agir por circunstâncias alheias ao seu conhecimento. Para uma apresentação mais ampla, leia-se:

Vamos, Protágoras, descubra-me também essa outra parte do teu pensamento. Que opinião fazes do conhecimento? Ajuízas a esse respeito como os demais homens, ou por modo diferente? A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem? (PLATÃO, Protágoras, 352 a-c, trad. NUNES, 1980).

Nas entrelinhas dessa exposição em forma de provocação feita por Sócrates a Protágoras já se deixa entrever a sua concepção divergente acerca do assunto, o que parece se adensar logo em seguida quando se diz, após o aceite por parte de Protágoras dos pressupostos ora enunciados: "Então, ajuda-me a convencer os homens e a informá-los a respeito da natureza dessa condição denominada por eles ‘Ser vencido pelos prazeres’, e que os leva a não fazer o melhor, apesar de o conhecerem" (353a, Idem, 1980). Do papel que o conhecimento desempenha na governança do homem em geral, passa-se ao afunilamento da abordagem, a saber: “que os leva a não fazer o melhor, apesar de o conhecerem”. Ou seja, por que optamos pelo caminho eticamente equivocado, mesmo sabendo que ele não é o mais adequado e melhor?



Sócrates defende no diálogo *Protágoras* uma posição que torna a tese da *akrasia* não respaldável, pois ninguém opta pelo mal e pelo feio consciente de todas as circunstâncias que envolvem a respectiva tomada de decisão. Ainda que influenciado por apetites ou pela tentativa de aumentar o prazer e diminuir a dor, o indivíduo precisa realizar uma espécie de cálculo a partir do qual escolhe determinado caminho, não por ser sabidamente errado, mas por ter se persuadido de que aquela opção seria a melhor. De modo que a decisão nunca é completamente suprimida de cálculo para exclusivamente se justificar pela soberania dos prazeres e dos desejos.

Nesse sentido, a noção de conhecimento ou de saber é fundamental para pensar a ação no contexto do *Protágoras*. O conhecimento tem primazia sobre os impulsos dos prazeres, embora não os exclua, ao passo que a decisão errada é objeto de ignorância, conforme se discute no diálogo: "Toda ação errada por falta de conhecimento, bem como o sabeis, decorre da ignorância, de forma que ser vencido pelo prazer é a maior ignorância" (PLATÃO, *Protágoras*, 357 e, trad. NUNES, 1980). O que ocorre é que o indivíduo age tendo por base um conhecimento inadequado, isto é, ele age baseado em um não-saber, o que não significa que o produto final da ação seja uma fraqueza da vontade ou da razão que sucumbe a um apetite, por exemplo. A alma humana viciosa, isto é, ignorante, julga que obterá maior prazer quando está alienada do bem e do prazer muito maior que alcançaria se optasse pela conduta eticamente mais sábia.

A natureza quase antagônica do tratamento dessa questão no âmbito do *Protágoras* pode ser objeto de uma leitura conciliadora se a *República* for colocada em cena. Nesse diálogo, Platão introduz a concepção da tripartição da alma ou da alma tripartite (cf. *República* 436a8). A atitude eticamente equivocada seria entendida como produto de um descompasso interno entre as disposições da alma, no qual o desejo não suprime a razão, mas incorre sem a devida reflexão sobre o que seria o *maximum* bem. Assim, o significado contrapositivo que *Protágoras prima facie* parece sugerir entre uma ação pelo conhecimento e outra pelo prazer seria ressignificado pela *República* como uma concorrência conflitiva interna.

Parte dos intérpretes entende que uma é a compreensão do *Protágoras* e outra é a da *República*, sendo a segunda mais bem articulada do que a primeira. E através dela, se a posição da tripartição da alma da *República* é conjugada a das *Leis*, seria possível

admitir a *akrasia* como viável no pensamento de Platão. Consentindo que esse debate não conduza a uma direção unívoca<sup>206</sup>, entendo ser mais produtivo supor, contudo, que, embora sejam apresentações distintas, não necessariamente competem entre si. Em última instância, a alma bem orientada decide pelo bem, o contrário a leva ao mal. Nesse sentido, a decisão depende diretamente do conhecimento, na posse adequada do qual ninguém jamais escolheria a pior opção, antes o faz por ignorância.

Essa leitura de Sócrates do problema é geralmente nominada, como fora dito, pelo “intelectualismo socrático”, que consiste na primazia dada ao conhecimento no curso tanto das virtudes quanto dos vícios. A excelência ética pressupõe de modo intrínseco que o exercício prático seja combinado ao conhecimento, enquanto o vício se explica em função da má orientação da alma que se exercita pelo não-saber, condição na qual os apetites corpóreos afluem de maneira mais forte. Será Aristóteles aquele que irá separar essas esferas unificadas por Platão<sup>207</sup>, de maneira que irá propor a virtude não como fundamentalmente apenas conhecimento, mas como hábito<sup>208</sup>. Para o estagirita, faz total sentido admitir a possibilidade de se saber o certo e fazer o que é errado, não, pelo menos nesse momento teórico, para Sócrates.

A consideração de uma decisão errada pressupõe o conhecimento do que seria o “mais” correto, o que só é possível após aquisição de conhecimento. Logo, nessa ótica, não faz sentido falar em *akrasia*. Há uma racionalização ou um cálculo interno no contexto do prazer que é atendido, ele irrompe na decisão que vem a se mostrar equivocada. Como acertadamente explica Lightbody, *ex-ante* o indivíduo opta pelo bem, mas *post-facto* esta decisão pode se mostrar equivocada<sup>209</sup>. Nem o objeto do

---

<sup>206</sup> FEITOSA, 2017, p.228: “O que deve ser considerado relevante em toda essa discussão é o fato de Platão ter mudado seu ponto de vista sobre o fenômeno da *akrasia*. Desde os diálogos de juventude até os primeiros livros da *República* se percebe uma forte influência de Sócrates. Nos livros finais já se inicia uma discussão e o início de uma ruptura da *akrasia* como uma fraqueza da alma que deve ser combatida com a virtude do saber. Nessa ruptura, vista principalmente nas *Leis*, Platão afirma que mesmo aquele que possui saber pode em algum momento ter desejos que se sobrepõem ao que dita a razão como melhor para si próprio.”

<sup>207</sup> IGAL, 1992, p.217: “Aristóteles distingue netamente entre sabiduría teórica (*sophía*) y sabiduría práctica (*phrónesis*) como hábitos distintos (Ét.Nic.VI 3-8). En Platón, y com frecuencia em Plotino, tal distinción tende a esfumarse: se trata más bien de dos aspectos de una misma virtude”.

<sup>208</sup> ARISTÓTELES, EN 11,1,1103 b 1-5, trad. KURY, 1985: “[...] tornamo-nos justos praticando atos justos [...]”.

<sup>209</sup> LIGHTBODY, 2020, p.97: “that some choice appears to be the right action to make in a given circumstance *ex-ante*, but it is obviously the incorrect choice when viewed *post-facto*”.

desejo, nem o desejo em si mesmo, leva a tomada de decisão, mas a medida que o indivíduo faz do que ele entende ser o melhor para aquela situação específica.

O debate sobre se a *akrasia* seria possível na concepção do intelectualismo de Sócrates é cheio de complexidades e minúcias. Não se dará o devido trato exegético de que o autor e o tema são dignos, mas deles se sublinham os contornos intelectualistas a partir dos quais as questões são pautadas. Se o juízo intelectualista for considerado positivo, quando a decisão equivocada é tomada não se trataria de uma fraqueza da razão que sucumbe aos prazeres, mas de um desejo racionalmente mal orientado ou calculado. Com auxílio de outro diálogo<sup>210</sup>, o *Timeu*, pode-se agregar mais elementos textuais para tentar compreender qual seria a posição socrático-platônica<sup>211</sup> em relação ao tema:

De um modo geral, não é correcto repreender tudo quanto respeita à incontinência de prazeres e ao que é considerado digno de repreensão, como se os maus o fossem propositadamente; ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida – estas são inimigas de todos e acontecem contra a nossa vontade (PLATÃO, *Timeu* 86d-e, trad. LOPES, 2012).

No contexto do *Protágoras* é possível inferir que o intelectualismo não visa a eliminar a presença de desejos e estímulos externos, apenas discernir que eles não são soberanos sobre a deliberação gnosiológica que o homem empreende. Do ponto de vista argumentativo, o passo do *Timeu* parece corroborar essa perspectiva do malogro ético como ignorância. Contudo, é possível que a razão, isto é, a alma, esteja mal orientada tendo em vista justamente ter levado mais em conta as mediações externas do que propriamente os parâmetros intelectivos de medida. Assim, o intelectualismo implica a

---

<sup>210</sup> Deve-se advertir que a conjunção dos diálogos *Protágoras* e *Timeu* é complicada, particularmente no que concerne a esse assunto, tendo em vista que no primeiro é a personagem Sócrates que discorre contra a *akrasia*, enquanto que no segundo é a personagem Timeu que guia essa reflexão. Além disso, convencionou-se que *Protágoras* pertence aos primeiros diálogos, considerados “socráticos”; enquanto o *Timeu* representaria uma fase madura do pensamento platônico propriamente dito. Sem entrar no mérito dessa distinção programática entre o que seria a abordagem “socrática” e o que seria a “platônica”, a opção por introduzir esse passo tem o modesto objetivo de referir a confluência argumentativa – de uma perspectiva mais geral do pensamento de Platão – em torno da consideração filosófica de que quem erra eticamente não o faz propositadamente.

<sup>211</sup> Por meio da expressão “socrático-platônica”, intenciona-se designar o rico estudo ético presente na obra de Platão, sem eliminar prováveis distinções entre as suas distintas fases. Portanto, sejam indiscerníveis ou discerníveis as posições “socrática” e “platônica”, pelo conjunto se pode observar que não é apenas no *Protágoras* que se apreende um pensamento que estreita a relação entre ética e conhecimento.

primazia do intelecto nas escolhas que o homem faz, considerados os desejos como partes integrantes de um cálculo que o indivíduo empreende para optar por ceder a determinado prazer ou por assumir uma postura qualquer. Uma vez compreendida a natureza da posição intelectualista, que rejeita o erro ético proposital e gnosiológico, interessa na próxima seção investigar como Plotino constrói sua ética e examinar em que sentido seria possível dizer que ele adota uma posição socrática nos moldes intelectualistas.

### **A discussão ética de Plotino nas *Enéadas*: o caso da *akrasia* e o *intelectualismo***

Em Plotino, semelhantemente a Platão, a discussão ética gira em torno das virtudes e dos vícios. Pode-se dizer, contudo, que o filósofo neoplatônico radicalizou aquilo que se encontra no *Teeteto* (176 a), de que se deveria se assemelhar ao divino (*homoiōsis theōi*, cf. I 2 [19] 1), o que está subjacente à consideração de Plotino de que se deve trilhar o itinerário de fuga, abandono ou despojamento de todos os apelos (*aphele panta*, cf. V.3[49] 17, 38; I.6[1] 8, 22-28)<sup>212</sup>. Ao que Catapano (2020, p.240) assevera: “O imperativo da ética plotiniana é ‘Retire tudo!’ ”. Essa ampliação do horizonte ético de Platão pode servir, inclusive, como um recurso plausível, mas não necessariamente exato, de distinção entre uma ética no sentido clássico (socrático-platônica e aristotélica, mormente) e uma ética-mística<sup>213</sup>, a qual compreende a transformação contínua do homem em se purificar (*katharsis*) das inclinações apetitivas em prol de uma conduta racional que não as ignore, mas as subsuma em um sentido que preserve a saúde da alma como um todo. Além disso, uma ética-mística tem como norte

<sup>212</sup> Com o respectivo intérprete (cf. BRANDÃO, 2018, p.233) entendo que a linguagem utilizada por Plotino nesse capítulo não consiste na expressão quase que pueril de que se deve sair desse mundo “material” para “outro mundo”, mas se deve encarar o uso figurado desse trato como uma representação de níveis no itinerário contemplativo, no qual a experiência sensível (*aisthesis*) precisa dar vazão aos outros estados cognitivos, o que não quer dizer, entretanto, que ela é desprezível.

<sup>213</sup> O que típico como uma ética-mística para dar singularidade à empresa de Plotino em distinção a de Platão deve ser entendida a partir de uma perspectiva filosófica sistemática e não terminológica. Explico: conforme Brisson (cf. 2007, p.459), não se pode inferir do uso plotiniano de “*mystikōs*” e de seus correlatos os rituais e as experiências tradicionalmente aplicadas a espiritualistas muçulmanos e de outras religiões, por exemplo. De outro modo, tecnicamente em Plotino esse termo designa o estudo sobre os símbolos, isto é, sobre os mitos a partir dos quais se podem tirar lições para a filosofia. Entretanto, a experiência unitiva (*henosis*) trabalhada por Plotino, da qual a transformação pelas virtudes pode ser encarada apenas como uma etapa, pode ser filiada a uma discussão de ordem mística na história da filosofia, nesse sentido específico, observada a exceção terminológica e a não conjugação com práticas espiritualistas ou mesmo teúrgicas, conforme posteriormente se consolidaram no neoplatonismo, cf. VIEIRA, 2010, p. 131.

a abertura para uma experiência unitiva (*henosis*) com o princípio fundante de toda a realidade (*hén*), não apenas o exercício racional.

Embora Platão tenha discorrido em seus diálogos sobre o caráter purificador da empresa ética (cf. Fédon, 82b-c), e em verdade Plotino o tenha aprendido do Mestre da Academia, não parece que ambos tenham dado a mesma importância sistemática a essas construções. O fato da própria exposição da *homoiōsis theōi* estar situada em um interlúdio do *Teeteto* (176 a) de Platão e estar inserida em uma posição principiológica em Plotino (cf. I 2 [19] 1) testemunha a diferença de horizonte reflexivo.

Nesse contexto, além da educação para as virtudes e do convívio no *ethos*, parâmetros éticos perseguidos por Platão e também por Aristóteles, em Plotino há a busca por uma atividade contemplativa que esteja no limite da racionalidade, isto é, que se estenda até os limites da linguagem (*logos*), de maneira que o estado de plenitude dispensaria os raciocínios (*logismos*). Essa distinção programática aqui defendida é vista por vezes até de maneira radical, conforme reporta Remes (2006, p. 1, tradução nossa): “Diz-se que Plotino mutilou Platão pela remoção do lado político de sua filosofia e por ter feito o controle da razão um fim em si e para si”<sup>214</sup>. Não penso que o neoplatônico tenha realizado essa façanha negativa, mas é perceptível que ele confere maior ênfase ao plano teórico e místico.

Tudo isso por que Plotino tem em mente como meta da filosofia não apenas a essência ou o ser (*to on, ousía*), mas o “para-além-da-essência” (*hyperousia, epékeina tés ousías*, cf. V.3 [49] 13;14). Segundo Catapano (2020, p.240): “O ingresso da imperscrutabilidade na filosofia não assinala o fim da filosofia, mas a sua transformação num processo de tendencial divinização”. Em outras palavras, o fato de que o princípio não seja perscrutável, como o seria em termos usuais na tradição filosófica, não significa o fim da ética filosófica, por exemplo, mas a sua subordinação a um princípio que, conquanto não seja demonstrado, é condição de possibilidade para o tratamento das demais questões que o sucedem.

Não está proposto realizar a difícil investigação sobre até que ponto essa empresa está suscetível de ser examinada racionalmente, destaca-se aqui da filosofia de

---

<sup>214</sup> “Plotinus is said to have mutilated Plato by removing the political side of his philosophy and by making the control of reason an end in and for itself”.

Plotino a sua maneira de lidar com o terreno ético no qual se vislumbram pontos de conflitos e pontos de contato entre a alma ou a imagem da alma<sup>215</sup> e o corpo em uma moldura conceitual cuja finalidade última não está na racionalidade, nem termina na inteligibilidade, mas na *henosis*. Particularmente, intento analisar qual seria a perspectiva do filósofo para lidar com a *akrasia* e de que maneira isso o aproximaria de uma posição socrática.

Nas *Enéadas*, ocorre uma única vez a menção a *akrasia* no tratado *Contra os Gnósticos* II.9[33], conforme adverte Berg (2013, p.217)<sup>216</sup>. A recepção de Plotino do termo é crítica, pois ele pressupõe que a virtude implique não apenas o conhecimento do bem, mas também o seu efetivo exercício, o que resultaria no autocontrole. Em suma, o verdadeiro virtuoso é um sábio. Leia-se a exposição:

Porque, na verdade, de nada serve dizer “olha para deus”, se não se ensina como se olha. Pois o que me impede, alguém diria, de olhar para ele e não me abster de nenhum prazer, ou de ter um temperamento indomável lembrando-me do nome “deus”, mas sendo encarcerado por todas as afecções, sem, no entanto, esforçar-me para eliminar nenhuma delas? A virtude, portanto, progredindo para a perfeição e existindo na alma aliada à sabedoria, nos mostra deus: sem virtude verdadeira, dizer “deus” é apenas dizer uma palavra (PLOTINO, II.9 [33] 15, 34-40, trad. BARACAT, 2008).

A expressão grega *akrates tymoû* traduzida acima como “temperamento indomável” servirá como crítica de Plotino aos gnósticos justamente por eles proferirem palavras de enaltecimento de deus quando adotam uma postura prática dissonante do que deveria prezar a virtude, isto é: a sabedoria e o autocontrole. No tratado *Sobre o que são e de onde vem os males* (I.8[51]), sem utilizar a mesma terminologia técnica, Plotino discorre sobre a mesma temática quando se fala que a matéria seria a “causa” da “fraqueza da alma”:

E isto é a queda da alma: ter vindo dessa maneira à matéria e enfraquecer-se, porque nenhuma das potências da alma está presente em ato, uma vez que a matéria as impede de estarem presentes por ocupar o lugar que a alma detém e fazê-la como que contrair-se, e tornar mau aquilo que ela tomou roubando, por assim dizer, até que a

<sup>215</sup> Adiante pretendo esclarecer essa distinção e como ela é importante para se construir uma possível interpretação sobre o entendimento de Plotino da *akrasia*.

<sup>216</sup> BERG, 2013, p.217: “the word ἀκράτεια/ἀκρασία and its cognates [...] occur in Plotinus’s with one single exception: in his *Treatise against the Gnostics* (Enn. II 9 [33] 15), Plotinus puts the expression ἀκρατῆς θυμοῦ (‘having no control over one’s emotions’) in the mouth of an opponent only in order to refute him.”

alma seja capaz de correr para cima. (PLOTINO, I.8[51] 14, 44-49, trad. BARACAT, 2008)

Por fraqueza (*asthenein*) se entende o estado da alma correlacionado ao não exercício de suas potências (*dynámeis*). Em outras palavras, fraquejar eticamente significa desvirtuar a natureza da alma de “correr para cima”. Admitido que esse vocabulário seja figurado, o seu correspondente conceitual é evidentemente o inteligível. Ou seja, o vício está associado ao afastamento do que orienta a parte mais elevada da alma, a saber, a razão, cuja fonte está no Intelecto (cf. V.3 [49] 4, 15-18). A não realização dessa potência, por sua vez, está atrelada à circunstância da matéria, mas será que isso permite inferir que a matéria seja a causa da supracitada fraqueza?

A descrição protagonista da matéria no contexto da fraqueza da alma encerra em um problema difícil, uma vez que em seus tratados Plotino defende, segundo o que se objetiva aqui argumentar, duas ideias que não respaldam essa concepção: 1) a não afetabilidade de uma instância metafísica posterior sobre uma anterior. Especificamente, ele defende 2) a “impassibilidade da alma”. Do texto que aborda o estatuto teórico da alma (IV.8 [6]) pode-se retirar instrumentos úteis para discutir o tema em Plotino, embora o filósofo não utilize os mesmos termos técnicos que designam a *akrasia*. É tendo em vista esse panorama textual, inclusive, que Gerson estrutura de maneira pioneira seu estudo sobre a *akrasia* em Plotino<sup>217</sup>.

Por primeiro, conservando o princípio metafísico da não suscetibilidade do anterior ao posterior em Plotino, é razoável inferir que a matéria em si mesma não poderia ser causa de algo que ocorreria na alma. Uma vez que a matéria, em termos de dignidade ontológica, à luz da hierarquia metafísica apresentada pelo filósofo, é inferior ou posterior à alma: “na geração de coisas não é possível subir, mas apenas descer e ir adiante na direção da multiplicidade [...]” (V.3[49] 16, 5-7, trad. GOLLNICK, 2005). Tudo o que é engendrado na metafísica plotiniana retorna ao seu princípio (*epistrophê*), mas esse movimento não é constitutivo daquilo que o antecede, enquanto a efluência ou processão é constitutiva do que é posterior.

Nessa perspectiva, por questão de princípio, a atribuição causal à matéria não é adequada, exceto se esse sentido for redimensionado. Ou seja, no respectivo capítulo do I.8 Plotino está apontando a circunstância na qual a alma se vê em uma posição

<sup>217</sup> Cf. GERSON, 2007, pp. 274-282.

contrária à de sua natureza, qual seja: a de estar voltada para as imagens em vez de para os inteligíveis. Mas isso não necessariamente implica que a matéria seja a causa para a “fraqueza da alma”.

Se for deixada de lado, por enquanto, a assertiva de que a matéria é causa da fraqueza, e for considerada a possibilidade de uma hipótese alternativa de explicação, pode ser interessante avaliar o seguinte. Qual alma “desce” ao convívio com a matéria para, então, ser enfraquecida? A alma hipóstase, e a essência da alma em geral, estão sempre voltadas para o Inteligível, logo não podem ser relacionadas diretamente com a corporeidade. A potência produtiva da hipóstase propicia a operação da “alma do mundo”, cuja potência vegetativa possibilita a constituição do universo sensível, que é tecido pela articulação entre os *logoi*, isto é, os princípios intelectivos, e o substrato (matéria, *hyle*). No universo vivo animado pela alma se acham as almas humanas particulares, as quais fazem parte de um composto animal: o ser humano, que é um combinado de alma e corpo. Na alma humana há uma parte superior, atinente à atividade essencial da alma, que é a de contemplar o Inteligível, mas há também a sua imagem, que se volta para o corpo (de natureza materialmente relacional). Assim, não é a alma em si mesma que se relaciona com a matéria, mas uma imagem dela<sup>218</sup>.

Se for consentido que o enfraquecimento se dê no relacionamento da imagem da alma com a natureza material das coisas, compreende-se, por conseguinte, que Plotino, ao enfatizar a matéria como protagonista da fraqueza ou mesmo do mal na alma (cf. I.8[51] 14, 44-49), está na verdade se referindo ao fenômeno humano de concentração na sensibilidade em vez da inteligibilidade. O cultivo usurpativo do corpo em detrimento do conhecimento das verdadeiras causas é que proporciona o apego do homem ao que é material. Ao discorrer longamente sobre de que maneira a alma estaria envolvida com os vícios e de que modo a matéria poderia enfraquecê-la em suas potências, Plotino nega que seja a alma em si mesma a instância pertinente a essas preocupações<sup>219</sup>, mas o composto, isto é, a alma humana atrelada ao corpo, é que está

---

<sup>218</sup> BRANDÃO, 2013, p.186: “Mas a alma não se liga diretamente ao corpo: a potência vegetativa dá origem a uma certa imagem da alma que, essa sim, liga-se ao corpo e forma com ele o que, na *Enéada* I, 1, é chamado de “o composto animal”. É na imagem da alma que encontramos a potência irascível e a concupiscente, que, portanto, são potências do composto animal, mas não da alma.”

<sup>219</sup> BRANDÃO, 2013, p.196: “as afecções pertencem ao composto e só se tornam conhecidas pela alma através da potência sensitiva, não se pode dizer que elas realmente afetem a alma, mas apenas que a alma as reconhece”.



suscetível se for mal orientada: “as opiniões falsas lhe advêm porque ela se torna exterior ao que é verdadeiro mesmo [...] (I.8[51] 15, 19-20)”.

Entretanto, considerando o procedimento ascensional semelhante ao que ocorre com o “amante” (cf. I.3[20] 1, 5), entende-se que a sensibilidade pode ser o impulso inicial para o progresso epistêmico, como Oliveira (2007, p.170) assevera: “Este lembra da beleza e necessita das belezas visíveis para transportar-se até ao inteligível, comum a todos os corpos”. A aproximação entre sensível, corpo e matéria é atestada por Plotino: “quem convive com o corpo convive também com a matéria” (I.8 [51] 7, 14-15 trad. BARACAT, 2008).

Plotino atribui à matéria o grau máximo de multiplicidade. Este, por sua vez, consiste na ausência de Forma e Bondade (I.8[51] 10, 12-15, idem, 2008): “Logo, corretamente se diz que ela é sem qualidade e má: porque não se diz que é má por ter qualidade, mas antes por não ter qualidade”. Portanto, a matéria, pelo menos a primeira vista, seria a “causa” para o mal em contraposição ao Bem. A leitura mais imediata do tratado *Sobre a Origem dos Males* leva o leitor a entender que a matéria é causa última para tudo o que há de negativo. Sem questionar frontalmente essa posição nem mesmo submetê-la a exame, é necessário mencionar que essa discussão não é livre de controvérsias<sup>220</sup>. Não obstante, a rigor, a alma não “fraqueja” exatamente em função da matéria, mas ao se exteriorizar se torna suscetível a dignificar a imagem mais do que o seu arquétipo. O vício, por assim dizer, consiste na falsa opinião ou ignorância quanto ao que verdadeiramente é belo e bom. Ou seja, do ponto de vista ético, a matéria tem papel ambíguo, pois o sensível (não passível de existência sem a matéria<sup>221</sup>) pode ser utilizado pela alma para ascender ou descender, entendidos esses termos como figuras que acenam para diferentes estados cognitivos.

No que diz respeito aos vícios, é importante assinalar a concepção plotiniana da impassibilidade da alma por que, para o filósofo, a alma não sofre influência direta do corpo, uma vez que o que é anterior na ordem processional – ou poderia se dizer

---

<sup>220</sup> Em minha pesquisa de doutorado intenciono reavaliar essa posição, de maneira a questionar se essa compreensão literal da exposição de Plotino é a mais adequada em relação à sua filosofia. Como exemplo de dissenso, leia-se: SCHÄFER, 2004, p.266: “To most interpreters, the case seems to be clear: Plotinus identifies matter and evil, as he bluntly states in Enn 1.8[51] that 'last matter' is 'evil', and even 'evil itself'. In this paper, I challenge this view [...]”

<sup>221</sup> PLOTINO, I.8[51] 7, 2-5, trad. BARACAT, 2008: “Porque este universo é composto por necessidade de contrários; na verdade, ele nem mesmo existiria, caso não existisse a matéria.”

simplesmente na ordem das causas – não pode ser ontologicamente afetada por uma posterior. Conforme explicita Plotino (IV.8[6] 6,10, trad. SOMMERMAN, 2007): “O que vem antes sempre permanece em seu próprio posto, enquanto o seguinte é procriado por uma força inefável de seu ser”. Esse pressuposto atrelado ao princípio da imortalidade da alma e de sua natureza inclinada aos inteligíveis propicia pensar que o mal, o feio e toda sorte de distorções éticas provêm daquilo que é posterior à alma. Plotino explica a relação entre alma e corpo:

[...] tenho de dizer que nem mesmo a nossa Alma humana entra inteiramente no corpo, mas há algo nela que sempre permanece na região inteligível. Porém, se quem domina é a parte da alma que está na região sensível e aquela outra se deixa dominar e perturbar, tornamo-nos cegos ao que contempla a parte superior da alma [...] (PLOTINO, IV.8[6] 8, 2-5, trad. SOMMERMAN, 2007).

Berg corrobora a interpretação que correlaciona a impassibilidade da alma, a afirmação do intelectualismo e o afastamento da *akrasia* como resposta ética:

Se agimos errado, isso não é tanto o resultado de um conflito entre dois desejos que é vencido pelo mau, mas por que a alma racional não consegue exercer sua tarefa de examinar as aparências. Isso acontece devido a que a alma racional falha em atualizar, embaraçada pelo corpo, o conhecimento das Formas de que necessita para realizar o seu papel. O motivo para a implícita rejeição de Plotino da *akrasia* como uma explicação para o mal é sua doutrina da alma impassível. Se a alma, e mais particularmente a alma racional, o verdadeiro eu, pudesse ser superada por falsas opiniões e desejos, ela não seria mais impassível (BERG, 2013, pp.230-231, tradução nossa)<sup>222</sup>.

A explicação dada pelo estudo ora citada visa justificar uma afirmação anterior: “O intelectualismo socrático do *Protágoras* e do *Timeu*, então, se encaixaria melhor na tese de Plotino da alma impassível do que a *akrasia* da *República*, que implica que a parte racional da alma é superada e sofre alguma alteração (Idem, 2013, pp. 228-229, tradução nossa)”<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> “If we do the wrong thing, this is not so much the result of a conflict between two desires that is won by the bad one, but because the rational soul does not manage to exercise its task of scrutinizing the appearances. This happens because the rational soul, hindered by the body, fails to actualize the knowledge of the Forms that it requires to perform its task. The reason for Plotinus’s implicit rejection of *akrasia* as an explanation of wrongdoing is his doctrine of the impassive soul. If soul, and more in particular rational soul, the true self, could be overcome by false opinions and desires, it would no longer be impassive”.

<sup>223</sup> “The Socratic intellectualism from the *Protagoras* and the *Timaeus*, then, would fit better Plotinus’s thesis of the impassive soul than the *akrasia* from the *Republic*, which implies that the rational part of the soul is overcome and suffers some sort of alteration”

Por isso, a ação eticamente danosa não deve ser explicada como a emergência de impulsos que se sobrepõem ao conhecimento e a razão, o que indicaria a “matéria” como causa última do problema, nem tampouco a alma em si mesma é responsável por tal infortúnio. A potência racional da alma pode ser mal orientada, direcionada para a máxima multiplicidade do sensível, da qual a matéria é índice de pura indeterminação. Em outras palavras, a materialidade é fonte e circunstância dos vícios, mas não é causa, pois a alma poderia não se deixar levar por suas influências, pelo menos idealmente. Uma vez que é responsabilidade do vivente, isto é, do homem, a sua educação para a virtude.

A causa é a má orientação da alma, de modo que a virtude e o vício não perdem seu caráter gnosiológico. Em acordo com Remes (2006, p.3, tradução nossa): “[...] a ação virtuosa é uma conquista intelectual [...]. [...] não necessita levar a uma concepção autocentrada da felicidade nem a um egoísmo ético. Um homem que contempla e desenvolve as chamadas virtudes mais elevadas também pode ser virtuoso na esfera da ação [...]”<sup>224</sup>. Afirma-se, assim, a posição intelectualista no âmbito da ética sem que isso subtraia a dimensão prática concernente tanto à administração dos apetites quanto ao próprio convívio político.

Após terem sido explicitados os contornos metafísicos e antropológicos que contextualizam a ética plotiniana, faz-se oportuno investigar qual o estatuto das virtudes e o que leva o homem a tomar posições temerárias. Para isso, é mais pertinente recorrer ao tratado de Plotino que versa mais especificamente sobre essa temática: o I.2 [19]. No contexto do exercício das virtudes, Plotino considera: “a alma será pura de tudo isso e desejará tornar pura também sua parte irracional para que nem mesmo seja impactada” (PLOTINO, I.2[19] 5,21-23, trad. BARACAT, 2008). Adiante, o filósofo explica como não haverá um conflito substancial entre a governança da alma racional e a fraqueza proporcionada pela interação com os desejos corpóreos:

Assim, não haverá conflito: basta estar presente a razão, à qual a parte inferior reverenciará de tal modo que a própria parte inferior se desagradará, caso haja qualquer excitação, por não ter-se mantido quieta na presença de seu senhor, e reprovará a si mesma por sua fraqueza (PLOTINO, I.2[19] 5, 27-29, trad. BARACAT, 2008).

---

<sup>224</sup> “[...] virtuous action is an intellectual achievement [...]. [...] it need not lead to a self-centred conception of happiness or ethical egoism. A man who contemplates and gains the so-called higher virtues can also be virtuous in the realm of action [...]”.

No curso da exposição de Plotino há uma distinção entre as virtudes cívicas (*politikai aretai*) e as virtudes purificadoras (*kathartikai aretai*), contudo ambas não deixam de serem espécies de purificações, ou seja, maneiras da alma distinguir sua natureza daquela que é vivenciada no âmbito da corporeidade. Logo, a virtude está relacionada ao esforço gnosiológico atinente ao entendimento de que os vícios consistem no cultivo da exterioridade e, portanto, das aparências, ao passo que busca superar essas limitações com o objetivo de se assemelhar ao divino (paradigma intelectual de perfeição). Pela argumentação do referido capítulo quinto, Plotino exclui a possibilidade de, estando presente o verdadeiro saber e a virtude (representados pelo “superior”), o “inferior” se sobrepor.

A finalidade mística subjacente à empresa ética, entretanto, ultrapassa a dimensão gnosiológica, já que a união mística seja com o Uno ou mesmo com o Intelecto exclui as imperfeições inerentes à escolha do homem, as quais consistem na possibilidade de orientar a alma para o cultivo dos paradigmas ou das imagens. Nos princípios constitutivos da realidade, a que aspiram a reflexão filosófica, não há essas distorções a serem sequer evitadas. No tratado *Sobre o Belo*, ao rechaçar a necessidade de harmonizar uma possível desarmonia presente no Intelecto, Plotino desenvolve:

Ora, se o todo é belo, também as partes devem sê-lo, pois com certeza não é a partir de partes feias que ele será belo, mas porque todas elas possuem a beleza [...]. Como teoremas seriam simétricos uns aos outros? Se for porque são harmoniosos, também haverá concordância e harmonia de maus teoremas. Pois dizer que a justiça é uma nobre ingenuidade é harmônico e coerente com que a temperança é uma idiotice, as proposições concordam entre si [...] E qual seria a beleza do intelecto, se ele vive isolado? (PLOTINO, I 6[1],1, 25-30; 45-50, trad. BARACAT, 2008).

Na perspectiva mística<sup>225</sup>, silenciam-se as buscas por superação das imperfeições, pois nela não se acham elementos que suscitem esse tipo de temor, conforme fora acima explicitado. Retomando o contexto das virtudes, nas palavras de

---

<sup>225</sup> Sobre a existência de uma mística com o Intelecto e não apenas com o Uno, ver BRANDÃO, 2008, p. 248: “O peso da tradição fez com que Rist, em seu *Plotinus*, bem como outros autores importantes, como O’Daly e Meijer, entendessem IV, 8, 1 como referente à mística do Um. No entanto, alguns outros estudiosos, em especial Hadot e O’Meara argumentaram, de modo bastante convincente, que o texto se refere, na verdade, à mística intelectual. Segundo Hadot, a expressão *ὑπὲρ πάν τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας* estabelecendo a mim mesmo acima de todo outro inteligível –, parece indicar, à primeira vista, que a alma está acima do Intelecto, ou seja, junto ao Um. No entanto, o termo *ἄλλο* é importante aqui. Ele mostra que a alma está acima de quase todo inteligível, mas não do Intelecto”.

Plotino (I.2[19] 6, 2-3): “O objetivo do nosso esforço, contudo, não é deixar o erro de fora, mas ser deus”<sup>226</sup>. Ou seja, se utilizarmos a expressão ética-mística para nos referir ao projeto filosófico de Plotino, ele está propondo não apenas o aperfeiçoamento ético e o afastamento dos vícios, mas a superação dessas questões ou preocupações em prol de um modo de vida em que o homem não se satisfaça apenas com o saber, porém com o que o transcende e fundamenta. Assim, as virtudes desempenham papel ascensional importante, sendo uma etapa preparatória para o atingimento daquele imperativo: “retire todo” (*aphele panta*). O intelectualismo é representativo de parte do itinerário, não sendo a totalidade dele.

### Considerações Finais

Devido ao que foi debatido, considero a *akrasia*, enquanto ação ética que conjuga conhecimento do que é adequado e opção pelo inadequado, como não procedente nas perspectivas de Platão e Plotino. O fenômeno ético que é constatado nos autores é o do enfraquecimento do autocontrole, tendo em vista a emergência de fatores externos. Não significa dizer que o indivíduo não aja em função do conhecimento e da deliberação racional de sua alma, mas que, por ignorância, ele se torna alheio, no ato de sua ação, daquilo que posteriormente vem a discernir como incorreto ou prejudicial à saúde de sua alma e a de terceiros. O homem age por um saber inadequado (*doxa*), que é, em última instância, não-saber, intencionando o bem e o máximo prazer tanto para seu corpo quanto para sua alma. O seu não-saber, entretanto, leva-o ao erro.

Nesse sentido, os desejos e as influências externas de que são suscetíveis os homens não são exclusivamente determinantes das ações, embora também não possam ser ignoradas, mas subsumidas em uma perspectiva na qual o cálculo racional engloba todos os fatores antropológicos, inclusive os dos apetites e vontades. Nesse diapasão, sem dúvidas as sensações e a matéria são o caminho principal para a ocorrência de distorções, embora não devam por isso ser desprezadas, pois seus estatutos são ambíguos. Isto é, elas tanto são o ponto de partida para a epistemologia quanto são fatores limitantes a captação do domínio do conceito, isto é, do que não se restringe apenas a casos particulares de experiência cognitiva.

---

<sup>226</sup> BERG, 2013, p.231: “The object of our striving, however, is not to leave wrongdoing (*ἀμαρτία*) behind us, but to be God (Plotinus Enn. I 2 [19] 6, 2-3)”.

Entendo que Plotino segue a perspectiva do intelectualismo socrático, mas apenas até determinado passo de sua filosofia. No que diz respeito ao desenvolvimento das virtudes, ele está em acordo. Ou seja, a virtude se associa ao conhecimento e o vício à ignorância. Mas, na culminância de sua “ética-mística”, não há necessidade de virtude e conhecimento, pois se atinge a plenitude pela via da experiência unitiva (*henosis*), na qual tanto o *logos* cessa quanto não há imperfeições para serem trabalhadas.

Através da manutenção do pressuposto de que o “posterior” não afeta o “anterior” na hierarquia metafísica e pela inserção da noção de “imagem da alma” entendo que pode ser mantida a posição intelectualista no pensamento de Plotino, pois o corpo não domina sobre a alma, além de o conhecimento ser fundamental para aferir a ação ética. Assumo que essa concepção intelectualista, contudo, é uma etapa preparatória para o deslocamento ontoepistemológico da essência para o além-da-essência. A *henosis* plotiniana, que transcende ao caminho intelectualista, entretanto, mereceria um tratamento especial, dada a sua complexidade.

### Referências Bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BERG, Robert. *Plotinus's Socratic Intellectualism*. Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Vol. XXVIII eds. Gary M. Gurtler, SJ, and William Wians, Brill: Leiden/Boston 2013, pp.217-231.
- BRANDÃO, Bernardo. *Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques*. CLASSICA (SAO PAULO), v. 31, p. 229-235, 2018.
- BRANDÃO, Bernardo. *A Experiência Mística Intelectual na Filosofia de Plotino*. Hypnos (PUCSP), v. 21, p. 245-260, 2008.
- BRISSON, Luc. *Pode-se falar de união mística em Plotino?* Trad. Loraine de Oliveira. Kriterion (Belo Horizonte), vol.48, n.116, 2007, pp. 453-466.
- CATAPANO, Giovanni. *Na origem da imperscrutabilidade do princípio: Plotino e Agostinho*. Trad. Fabrício Klain. Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 13, n. 1, 2020, pp. 237-241.
- FEITOSA, Zoraida. *A questão da acrasia na filosofia de Platão*. Prometeus, Ano 10, N° 23, maio-agosto/2017, pp.215-229.

- GERSON, Lloyd. *Plotinus on Weakness of Will: The Neoplatonic Synthesis*. In: *Weakness of Will From Plato to the Present*. Ed. Tobias Hoffman. Washington: Catholic University of America Press, 2008. pp 42-57.
- LIGHTBODY, Brian. *Socratic Appetites as Plotinian Reflectors: A New Interpretation of Plotinus's Socratic Intellectualism*. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 14 issue 1, 2020. pp.91-115.
- NEHAMAS, Alexander. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- OLIVEIRA, Loraine. *Notas sobre lógica e dialética em Plotino. (Enéada I, 3 [20] 4-5)*. *Trans/Form/Ação*, v. 30, p. 167-178, 2007.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela e Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. Lisboa, 2010.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012.
- PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, Introdução e Notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa Moeda, 1983.
- PLOTINO. *Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Tradução e notas de Junior Baracat. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2007.
- PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, Traducciones y Notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1992.
- PLOTINO. *Sobre as Hipóstases que têm a Faculdade de Conhecer e sobre o Transcendente*. Trad. Sylvania Gollnick. In: *Ontologia e conhecimento no V.3(49) de Plotino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. pp.115-127.
- REMES, Pauliina. *Plotinus's Ethics of Desinterested Interest*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 44, Number 1, January 2006, pp. 1-23.

SCHÄFER, Christian. *Matter in Plotinus's Normative Ontology*. *Phronesis*, Vol. 49, No. 3 (2004), pp. 266-294.

SEGVIC, Heda. *No one errs willingly: the meaning of Socratic intellectualism*', *OSAP*. 19 (2000), 1–45.

VIEIRA, Ivan. *Filosofia, religião e misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do neoplatonismo*. *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, v. 5, p. 129-136, 2010.

WATTS, Niki. *The Oxford New Greek Dictionary*. New York: Berkley Books, 2008.



## A FUNDAMENTAÇÃO DA POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA

Samuel Girão Fonteles\*

Carlos Wagner Benevides Gomes\*

**Resumo:** O filósofo holandês Benedictus de Spinoza pensou o campo político a partir de uma ontologia e uma teoria da imanência, ou seja, uma realidade onde impera as paixões e não o uso exclusivo da razão, o que seria utópico e pouco realista para descrever a natureza humana na sociedade. Este artigo tem como objetivo, a partir de uma leitura da obra maior do pensador holandês, *Ética*, pensando também suas obras políticas como *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*, explicitar a fundamentação da política a partir da teoria ética spinozana. Conclui-se, com isso, que demonstraremos como a ontologia e a ética são fundamentais para a construção da teoria política de Spinoza.

**Palavras-Chave:** Spinoza. Ontologia. Ética. Política.

## THE FOUNDATION OF POLITICS IN BENEDICTUS DE SPINOZA

**Abstract:** The Dutch philosopher Benedictus de Spinoza thought the political field from an ontology and a theory of immanence, that is, a reality where the passions reign and not the exclusive use of reason, which would be utopian and unrealistic to describe human nature in society. This paper aims to, from a reading of the major work of the Dutch thinker, *Ethics*, thinking also about its political works such as *Theological-Political Treatise* and *Political Treatise*, to explain the foundation of politics based on Spinoza's ethical theory. It concludes with this, that we will demonstrate how ontology and ethics are fundamental for the construction of Spinoza's political theory.

**Keywords:** Spinoza. Ontology. Ethics. Politics.

### Introdução:

Alguns pesquisadores spinozanos, como Diogo Pires Aurélio (2000), já questionaram se poderíamos dizer que haveria uma filosofia política propriamente dita

---

\*Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE; Graduando em Administração pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR; Especialista em Ensino de Ciências Humanas pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Contato: [samuelgiraofonteles@icloud.com](mailto:samuelgiraofonteles@icloud.com).

\*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC; Bolsista da FUNCAP; Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Licenciando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE; Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE; E-mail: [wagnercarlos92@gmail.com](mailto:wagnercarlos92@gmail.com).

em Spinoza<sup>227</sup>. Conforme analisaremos, o pensador holandês ao elaborar como obra magna a *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* (1677)<sup>228</sup>, mesmo discutindo a ação humana do ponto de vista de um único indivíduo, preocupou-se em mostrar a utilidade da ética para a vida prática na sociedade. Como disse o nosso autor, essa “doutrina [ética]” é fundamental para uma boa vida social e política, pois:

[...] IIIº Essa doutrina contribui para a *vida social* enquanto ensina a não ter por ninguém ódio, desprezo, escárnio, cólera ou inveja. [...] IVº Finalmente, essa doutrina contribui muito para a *sociedade comum* enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, a saber, para que não sejam servos, mas para que façam livremente o que é melhor. [...]. (E2P49S, grifos nossos).

A partir disso, teremos durante e depois da escrita de sua *Ética*, os textos políticos<sup>229</sup> do autor holandês que retomam e desenvolvem problemas já tratados na sua obra maior. Dessa forma, explicitaremos, neste artigo, o problema da fundamentação da política a partir da ética e da ontologia do pensador holandês que tratou na sua teoria ética de um único indivíduo, o homem, ou seja, um modo finito (corpo e mente) dos atributos pensamento e extensão de uma única substância (Deus), mas que, com isso, também fundamentou desse mesmo indivíduo com outros gerando a necessidade da construção do estado civil.

Para nosso estudo, analisaremos brevemente as seguintes obras de Spinoza: *Ética, Tratado Teológico-Político*<sup>230</sup> e *Tratado Político*<sup>231</sup>. Como fontes secundárias, composta por comentadores spinozanos, utilizamos, por exemplo, Diogo Pires Aurélio, Marilena Chaui e Gilles Deleuze. Dividimos este artigo em três momentos: no primeiro, trataremos sobre alguns princípios da ontologia de Spinoza, a saber, as noções de

<sup>227</sup> Sobre este questionamento cf. o enriquecedor estudo sobre a política spinozana AURÉLIO, D. P. **Imaginação e Poder**: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000, pp. 11-13.

<sup>228</sup> Para a citação da *Ética*, utilizaremos a sigla E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) além das seguintes abreviaturas: Partes (E3, E4, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética, Parte 3, proposição 9, escólio*.

<sup>229</sup> *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*.

<sup>230</sup> Para a citação do *Tractatus Teologico-Politicus*, utilizamos a sigla TTP. Assim, o citaremos conforme o exemplo a seguir: TTP2/1 = *Tratado Teológico-Político*, capítulo 2 e parágrafo 1.

<sup>231</sup> Citaremos esta obra com a sigla TP (*Tractatus Politicus*) seguindo o exemplo: TP2/1: *Tratado Político*, capítulo 2 e parágrafo 1.

Substância, atributos e modos; no segundo, partiremos da teoria ética, mais precisamente sobre os afetos segundo a *Ética*, dialogando alguns problemas políticos presentes nesta obra, como estado de natureza e estado civil, com os tratados políticos de Spinoza citados acima; por fim, no último ponto, mostraremos a filosofia política spinozana como contrária às bases da teologia a partir de uma leitura do *Teológico-Político*.

### 1. A Ontologia Política de Spinoza.

Podemos observar que, ao estudarmos a política de Spinoza, faz-se necessário refletirmos também sobre a sua ontologia, pois a mesma é fundamental para a compreensão da filosofia política em seus escritos. Podemos observar que, em sua forma de pensar a política, mais especificamente como defende o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*, há escopo essencialmente voltado para a liberdade política e também religiosa, e é por meio da obra magna do autor, a saber, *Ética*, que poderemos relacionar sua ontologia com a política. A *Ética* tem, na sua primeira parte, intitulada *De Deus*, as concepções ontológicas de como Spinoza pensa necessariamente o conceito de Deus, ou seja, como a substância (E1Def3), que é causa de si (E1Def1), é absolutamente livre (E1Def7) e única.

Para o pensador holandês, Deus corresponde ao absoluto, ou seja, a tudo que existe ou venha futuramente a existir entre as coisas finitas, embora Ele seja eterno e não pertença à duração. Deus é a natureza *Deus sive natura*. Que tipo de natureza? Uma natureza naturante, ou seja, que produz como causa e não como criação das coisas (natureza naturada, ou seja, produzida como efeito). Assim, temos uma concepção imanente acerca da substância, em contradição com o sentido da tradição judaico-cristã, que defende um Deus transcendente e persona, se opondo à ideia de imanência, um Deus criador de tudo que existe, onipresente e onipotente. Em Spinoza, não existe uma ideia transcendente de *creatio ex nihilo*, mas sim de produção eterna e necessária. A Substância ao qual mencionamos anteriormente é como Spinoza se refere a Deus, ou seja, uma única substância que possui infinitos atributos infinitos em seu gênero, dentre os quais apenas dois são conhecidos pelo homem, esses são o pensamento e a extensão, a exemplo da mente e do corpo humano respectivamente.

Antes de propriamente nos debruçarmos no pensamento político de Spinoza, faz-se necessário que se compreenda o que Spinoza denomina como sendo os modos infinitos imediatos da substância, logo, tudo que venha a constituir o universo:

Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinito, deve também existir necessariamente e ser finito. (E1P22).

Para compreendermos como Spinoza desenvolve sua ontologia, temos que nos remeter a sua teoria dos modos, onde demonstra o que se origina de maneira mediata dos atributos da Substância, ou seja, dos atributos conhecidos pelo homem, pensamento e extensão, que o pensador holandês define como modos infinitos mediatos.

Para Spinoza, desses modos infinitos mediatos temos os modos finitos que, segundo sua teoria, são as afecções ou modificações dos atributos da substância, logo, são os modos pelos quais os atributos se determinam e se expressam de uma forma definida. O autor da *Ética* nos explica que os modos finitos nada mais são que as coisas singulares percebidas por nós no tempo e no espaço com existência finita e determinada. O ser humano, por exemplo, assim como tudo que existe na natureza, também é modo finito da Substância. Podemos dizer que o homem é modificação finita da Substância que é absolutamente infinita, ou seja, Deus com o qual Spinoza assim o define: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6).

Quando temos algo que é causa de si, a Substância ou Deus temos obviamente que considerar que essa substância produziu todas as coisas necessariamente tais como elas são, excluindo, assim, qualquer contingência ou possível, pois Deus não opera por criação de contingências ou possíveis de sua própria existência, assim, quando se é causa de si, pode-se concluir que possui uma potência infinita e necessária, pois não depende de nenhuma causa externa para existir ou agir. Isso significa que tudo o que existe, assim como o indivíduo, existe em Deus, e se existe em Deus também possui da potência da potência infinita de Deus, pois compartilha dos atributos divinos de pensamento e extensão.

Para Spinoza, tudo o que é e existe no Universo faz parte da substância<sup>232</sup>, ao mesmo tempo em que são modificações da substância, quando são físicas, são modificações do atributo extensão. Quando são inteligíveis, não são materiais ou extensas, são modificações do atributo pensamento, também fazendo parte da substância. Ainda em relação à substância infinita e seus atributos, enquanto produtora da totalidade, Spinoza assim nomeia, como dissemos acima, de Natureza Naturante, e a infinitude de Deus com todas as formas da totalidade dos modos dos atributos, dá o nome de Natureza Naturada, isto é, a modificação ou o efeito de Deus.

Spinoza termina as três primeiras partes da *Ética*, onde a primeira trata de Deus, a segunda trata da mente e na terceira dos afetos, aprofundando mais ainda a sua ontologia que perpassa em toda a obra, da Parte I à Parte V tratando de Deus, seus atributos e seus modos. Logo após ter concluído a terceira parte, interrompendo-a para escrever o *Teológico-Político*, Spinoza continuou sua *Ética*, e intitulou a quarta parte como *Da Servidão humana ou a força dos afetos* e ao concluir escreveu a quinta e última parte, intitulando-a como *Da potência do intelecto ou a liberdade humana*. O filósofo trata na quarta parte sobre a servidão<sup>233</sup> humana propriamente e na quinta, sobre a liberdade humana; nessa quarta parte, temos os embasamentos políticos de Spinoza. Inicia-se, nesse momento, o seu projeto político por meio de sua própria ontologia.

O mais interessante nessa nova etapa de seu projeto são suas concepções políticas que se afloram. Spinoza considera a política como um método de garantir ao homem maior liberdade de pensamento e por meio dela, adquirir a capacidade para se libertar dos males provenientes de uma religião onde tenha como fundamento o fanatismo e seu lado servil, supersticioso e imaginativo. Na época de Spinoza, o século XVII holandês, ou seu século de ouro, a religião era uma forte influenciadora da política, sendo um dos motivos cruciais (além da teocracia hebraica) para a escrita da obra *Tratado Teológico-Político*, e por meio dela, começar a tentativa de denunciar o

---

<sup>232</sup> Segundo Spinoza, o Universo é o modo infinito mediato para o atributo da extensão da substância, a *facies totius universi*, o que poderia ser o próprio corpo de Deus.

<sup>233</sup> O clássico pensador francês Étienne de La Boétie, no que se refere à servidão, disse; “[...] Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas, não tendo nem bens, nem parentes, nem mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença; aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso despendar seu sangue e sua vida futura, mas de um só;” (BOÉTIE, 1982, p. 12-3).

poder teológico-político, mostrando a independência das seguintes esferas: o Estado e a religião, a filosofia e a teologia. No Apêndice da primeira parte da *Ética*, Spinoza dá um ponto final no fundamento da teologia política, pois considera Deus como substância única e absolutamente infinita, causa imanente de tudo e de todo o universo. Ele denunciará o finalismo de Deus, e a ideia transcendente de que Deus é antropomórfico, que tem vontade e livre-arbítrio para fazer o que o homem deseja, é o que ele chama de asilo da ignorância:

[...] sempre que tive oportunidade, preocupei-me em afastar os preconceitos que poderiam impedir que minhas demonstrações fossem compreendidas. Mas como restam ainda não poucos preconceitos que também poderiam, e podem, impedir, e muito, que se compreenda a concatenação das coisas tal como expliquei, pensei que valeria a pena submetê-los aqui ao escrutínio da razão. Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto. É esse preconceito, portanto, que, antes de mais nada, considerarei, procurando saber, em primeiro lugar, por que a maioria dos homens se conforma a esse preconceito e por que estão todos assim tão naturalmente propensos a abraçá-lo. Mostrarei, depois, sua falsidade e, finalmente, como dele se originaram os preconceitos sobre o bem e o mal, o mérito e o pecado, o louvor e a desaprovação, a ordenação e a confusão, a beleza e a feiúra, e outros do mesmo gênero. (E1Ap)

Assim, Spinoza foi este pensador totalmente compromissado com o plano de imanência, pois combateu a superstição, fruto da transcendência, na filosofia, na ética, na política e na religião. Isso diz muito respeito à característica do pensamento político do pensador holandês, pois como veremos, não há, segundo Spinoza, uma política que tenha como soberano ou governante, um Deus e nem há na política a discriminação das paixões humanas, essenciais nesse campo de composição de vários indivíduos em prol de uma sociedade com leis comuns.

## **2. O Campo político na ética de Spinoza.**

Na obra magna de Spinoza, *Ethica*, embora na atualidade a palavra seja comumente confundida com moral, etiqueta ou regras para os bons costumes e outras

convenções sociais, trata de outro assunto. Além disso, é comum a confusão entre os termos ética e moral, como se fossem a mesma coisa. Pelo menos sob uma perspectiva spinozana, ética diz respeito à reflexão do agir e não envolve necessariamente a prescrição de normas ou imperativos absolutos; por sua vez, a moral já prescreve uma normalidade e indica regras para a ação<sup>234</sup>. A ética spinozana não sendo normativa é, então, uma ontologia do poder ser e não uma deontologia do dever-ser.

Temos que ter em mente que ética e política são duas faces da mesma moeda, isso remonta desde a antiguidade grega e Spinoza em sua época pode perceber o mesmo: muitas decisões políticas, sobretudo movidas por preceitos religiosos, por exemplo, influenciaram e conflitaram com os interesses individuais (éticos). Podemos perceber, a partir de conceitos iniciais da sua obra sobre ética, a fundamentação que o mesmo pretende aplicar a sua política. No que se refere à ótica política a respeito da ética, pois essa mesma também tinha um cunho ontológico, epistemológico e psicológico, Spinoza na *Ética*, mais precisamente na terceira parte sobre os afetos, escreveu:

Por imaginamos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante. (E3P27).

Essa imitação dos afetos, quando está referida à tristeza, chama-se comiserção. Se referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é, assim, nada mais do que o desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo (E3P27S).

Essa vontade ou esse apetite de fazer o bem que provém de nossa comiserção para com a coisa à qual queremos fazer o bem, chama-se benevolência, a qual, por isso, nada mais é do que um desejo surgido da comiserção. Quanto ao amor e ao ódio para com aquele que fez o bem ou o mal à coisa que imaginamos ser semelhante a nós. (E3P27S2).

---

<sup>234</sup> Sobre a diferenciação entre ética, ontologia e moral na filosofia spinozana, diz Gilles Deleuze (2012, p. 125): “E se eu me pergunto qual é o sentido mais imediato da palavra ética, em que é já outra coisa do que moral, bem, a ética nos é conhecida hoje sob um outro nome, é a palavra etologia”. Essa etologia faz parte das ciências práticas das maneiras de ser. Nesse sentido, qual seria a diferença dela com a moral? Na ética, as maneiras de ser estão no ser, como etologia. A moral nos leva à essência que nos leva para os valores. Mas este não é ponto de vista da Ontologia: “Porque a moral sempre implica alguma coisa de superior ao ser, o que há superior ao ser é alguma coisa que desempenha o papel do uno, do bem, é o uno superior ao ser.” (DELEUZE, 2012, p. 126).

Conforme veremos, o campo político, segundo Spinoza, é o campo da afetividade. Assim, faz-se necessário que tomemos a teoria dos afetos de sua *Ética* como uma fundamentação teórica para o pensamento político spinozano, pois é um tema em comum com os tratados políticos (TTP e TP). São os afetos que moldam a atividade humana, a tristeza, por exemplo, causa comiseração, um sentimento de piedade e compaixão pela infelicidade de outrem. O desejo causa emulação, um sentimento que leva o indivíduo a disputa, competição, a tentar igualar-se a ou superar outrem. Já a benevolência, esse afeto causa a bondade, um ânimo com algo ou alguém.

O segundo tema em comum que já aparece na sua *Ética*, parte IV, que reflete o pensamento político na ética, desenvolvido desde o *Teológico-Político* (capítulos XVI-XX), é o estado de natureza e o estado civil:

É preciso, antes, entretanto, dizer algumas poucas palavras sobre o estado natural e o estado civil do homem. É pelo direito supremo da natureza que cada um existe e, conseqüentemente, é pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza. Por isso, é pelo direito supremo da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; o que, de acordo com a sua inclinação, lhe é útil; vinga-se; e se esforça por conservar o que ama e por destruir o que odeia. Se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um desfrutaria desse seu direito sem qualquer prejuízo para os outros. Como, entretanto, estão submetidos a afetos, os quais superam, em muito, a potência ou a virtude humana, eles são, muitas vezes, arrastados para diferentes direções e são reciprocamente contrários, quando o que precisam é de ajuda mútua. Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito natural e dêem-se garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio. Por qual razão isso pode vir a acontecer - quer dizer, que os homens, que estão necessariamente submetidos aos afetos e são inconstantes e volúveis, possam dar-se essas garantias recíprocas e terem uma confiança mútua. Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. (E4P37S2).

Assim, dentre outros temas que serão fulcrais na filosofia política do nosso autor, e que a *Ética* trata nessa proposição da quarta parte, é o problema do direito natural<sup>235</sup>, que

---

<sup>235</sup> Nos tratados políticos de Spinoza o direito natural aparece fundamentado no TTP16 e no TP2.



não é nada mais que a essência do indivíduo, ou seja, seu esforço de perseverar na existência, o *conatus*, como encontramos na E3Def6.

Todos os afetos mencionados na *Ética* por Spinoza, não são postulados morais que constituem a matéria do pensamento político, pois o mesmo se apresenta de uma forma imanente, diferentemente de outros pensadores ao longo da história da filosofia que escreveram com sua moral transcendente. Logo no capítulo 1 do TP<sup>236</sup>, Spinoza faz uma crítica àqueles “filósofos” (de uma forma bem geral) que não entenderam sobre os afetos, criticando-os, pois tinham uma postura moralista e metafísico-teológica, que consideravam as paixões vícios e contrárias à razão e à virtude. Eles escreveram, segundo Spinoza, uma sátira ou uma utopia dos poetas da idade de ouro, não uma ética. Em nenhum momento, na *Ética*, Spinoza trata de lamentar ou repudiar a natureza humana, pois a sua ética, é uma ética da alegria, o afeto da alegria sempre se opõe ao da tristeza, que diminuem nossa potência de agir.

Sempre no decorrer de sua obra pode-se observar por parte de Spinoza, algo semelhante a uma troca de realidades, ou seja, uma ruptura e um discurso crítico à transcendência a favor da imanência, daquilo que se apresenta sem mistérios, sem abstrações e sem imaginações. Lembremos que, ao definir Deus como substância absolutamente infinita e causa de si, Spinoza também o define como causa imanente e isso equivale a definir a própria realidade como causa imanente:

Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. (E1P18).  
Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido; portanto, Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância, isto é, nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. (E1P18D).

---

<sup>236</sup> Nas palavras de Spinoza, “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem assim fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De resulta quem, das mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. [...]” (TP1/1).

Para o autor holandês, a natureza existe tal como ela é, determinada e necessária, e não como deveria ser, ou seja, contingente. Não se escolhe aceitá-la ou rejeitá-la, é preciso conviver com a natureza, faz necessário para a ordem necessária do mundo, o seu acatamento. Mais uma vez voltemos para os aspectos políticos já presentes na ética spinozana. Citemos Spinoza: “As coisas que conduzem à Sociedade comum [*communem Societatem*] dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade.” (E4P40). Ou seja, já na *Ética*, Spinoza discute uma problemática que será mais desenvolvida na sua obra mais madura, *Tratado Político*, que discute a possibilidade dos homens viverem conforme um direito comum com leis comuns visando à paz e à segurança no estado.

Quem, segundo a ética de Spinoza, conseguir aprender a viver em conformidade com sua natureza, será mais do que capaz de viver à multiplicidade de afecções que de si próprio experimenta. Quando Spinoza está falando no seu tratado ético, ele se refere à expressão da potência que os cidadãos têm na vida ativa, como o *conatus* e a liberdade dentro do estado civil, logo, são os elementos que constroem o estado. Para Spinoza, a paz não pode ser pensada como sendo uma condição de vida, mas como um desfecho, ou seja, um conjunto de práticas mais ou menos virtuosas.

Por conseguinte, Spinoza afirma que o medo pode levar ao fim da liberdade e à servidão a partir da tirania e da superstição. Segundo a terceira parte da *Ética*, o medo é um afeto triste ou passivo e que diminui nossa potência, nosso *conatus*. O medo é gerado por uma falha no estado, ou melhor, por uma instabilidade, pois o mesmo deve garantir aos indivíduos segurança e estrutura para afetos alegres, a concórdia e a amizade entre os homens, por exemplo. Logo, por meio desse medo presente no estado, chegamos a necessidade de buscar como fim político a liberdade e, conseqüentemente, a paz e a segurança:

Dos fundamentos da república acima expostos resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bastas ou autómatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções,

que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é, de facto, a liberdade. (TTP20/5).

Na política, temos duas finalidades conforme as obras spinozanas: 1) o fim do estado como a liberdade (TTP) e 2) o fim do estado como a paz e a segurança, a virtude do *imperium* (TP). Por sua vez, na ética, para Spinoza, sua finalidade é a felicidade, a beatitude, a partir do esforço da potência do intelecto humano (segundo os ditames da razão, exclusivo do homem sábio), assim, ela difere da finalidade do homem político cujo fim é a liberdade civil e com ela a paz e a segurança. A finalidade da república é a liberdade de expressão e de pensamento (opinião) pela realização coletiva da potência da multidão (o próprio estado). A ética é aqui mencionada como fundamento para a política, mas sendo sempre adaptada<sup>237</sup>, pois a ontologia e a ética jamais são superadas na política, assim como o *conatus*, ou a potência ou o Direito natural do homem não é suprimido no estado civil e isso é o que diferencia Spinoza da filosofia política de Hobbes<sup>238</sup>, por exemplo.

### 3. A Filosofia política como contraponto à Teologia.

Para darmos início, comecemos com a citação de Aurélio: “a separação dos domínios do saber e da fé como condição para a paz e a unidade dos Estados” (AURÉLIO, 2003, p. XIII). Ao escrever o *Tratado Teológico-Político*, Spinoza se torna um especialista em exegese ao contrapor-se racionalmente ao método tradicional de interpretação da Bíblia. Spinoza é considerado para a modernidade como um importante exegeta da bíblia, com o seu método filológico, o histórico-crítico. É o que encontramos conforme diz o nosso autor no sétimo capítulo do TTP:

Muito resumidamente, o método de interpretar a Escritura não difere do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza

---

<sup>237</sup> Pois a ética, mesmo coexistindo na política, não deixará de ter uma esfera distinta da política, qual seja, esse campo da individualidade e da racionalidade contrário àquela, que é da multiplicidade e da afetividade.

<sup>238</sup> Aqui se tem em mente que a política spinozana difere do pensamento jusnaturalista e contratualista hobbeseano segundo o qual haveria um contrato ou transferência absoluta de um súdito ao soberano a ponto do direito natural daquele cessar no estado civil, pois o indivíduo abriria mão completamente de seus direitos naturais. Essa diferença com Hobbes é explicitada pelo próprio Spinoza em resposta a uma carta de seu amigo Jarig Jelles de 1674.

consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, como se fossem dados e princípios certos, o pensamento dos seus autores como legítima consequência. Deste modo, quer dizer, se na interpretação da Escritura e na discussão do seu conteúdo não se admitirem outros princípios nem outros dados além dos que se podem extrair dela mesma e da sua história, preceder-se-á sem perigo de errar e poder-se-á discutir com tanta segurança as coisas que ultrapassam a nossa compreensão como aquelas que conhecemos pela luz natural. (TTP7).

Spinoza faz uma crítica às Sagradas escrituras (Antigo Testamento) por meio do *Tratado Teológico-Político*, o autor pretende, grosso modo, denunciar o caráter político da religião e os seus preceitos baseados na obediência servil. Trata-se de uma ruptura entre a teologia e a política, mostrando aquilo que é digno de um profeta ou teólogo daquilo caberia realmente ao político. O objetivo fundamental do TTP é propor de forma radical que haja a separação<sup>239</sup> entre filosofia, política e religião e revelar que cabe ao homem a liberdade de julgar, ou seja, é por meio da liberdade de cada um pensar e dizer o que pensa. Seguindo essa linha de raciocínio, Spinoza traz à tona que necessariamente deve haver uma separação entre religião e política e é por meio dessa separação, que é crucial, o estado Civil funcionando de forma mais livre e justa. E é dessa forma que o filósofo holandês começa a sua crítica às formas de governo que levem à tirania política ou teológica, mostrando as insuficiências da monarquia e da aristocracia em relação ao fim político do estado, qual seja, a maior liberdade, paz e segurança de todos (a multidão) coisa mais fácil de ser obtida na democracia (o mais natural dos regimes como dirá o TTP20). É na democracia onde a proporção dos que querem governar e participar ativamente dos assuntos cívicos é maior e onde a liberdade de opinião é mais garantida num estado tolerante às demais manifestações religiosas, como na república laica.

---

<sup>239</sup> De acordo com Diogo Pires Aurélio, a separação que o Tratado defende não é de natureza estratégica, é de natureza política. “Como tal, a análise de Espinosa não pode passar à margem do Livro em que se fundamentam as leis. Pelo contrário, se a Bíblia é a principal fonte de legitimação do poder, e, se o poder se destina a garantir a segurança e a paz entre os indivíduos, há que explicar por que razão estes se combatem em nome da mesma Bíblia, tornando assim ineficaz a suposta legitimação. Só depois disso é que se poderão sugerir outros fundamentos do poder, os quais implicam, já o veremos, a separação dos domínios do saber e da fé como condição para a paz e a unidade dos Estados.” (AURÉLIO, 2003, p. XIII).

A natureza da filosofia é separar-se da teologia, e assim não mais estar subordinada, não ser mais ancila, ou seja, serva da teologia, pois não há necessidade de uma ocupar-se da outra; essa ocupação desnecessária causa os absurdos, e prejuízos ao homem de maneira surpreendente, como por exemplo, quando mesmo sem condições de pagar um dízimo, um fiel passe fome para doar o seu pouco dinheiro às instituições religiosas dinheiro este usado para fins duvidosos. Filosofia e teologia, essas duas disciplinas têm que se distinguir com rigor, e é por meio desse critério de distinção aplicado às Sagradas Escrituras, com o método histórico-crítico, que Spinoza vai demonstrar de fato que a Bíblia fora escrita por homens de seu tempo, ou seja, projetas judeus que com seus diversos engenhos (*ingenium*) e temperamentos, estabeleceram como finalidade teológico-política a obediência a Deus através de seus representantes da comunidade hebraica (Moisés, por exemplo). Foi assim que Spinoza demonstrou as contradições nas Sagradas escrituras, com suas mensagens imaginativas e alegóricas.

Ao iniciarmos à leitura do TTP, mais especificamente no seu prefácio, notamos que Spinoza nos transpassa muita confiança ao escrever sobre os atos extremos, como por exemplo, o que ocorreu no linchamento e morte por uma turba de fanáticos de um renomado pensionário de tendência republicana, Johan de Witt e seu irmão Cornelis De Witt. E por meio dessa experiência, Spinoza já começa uma análise dos regimes de governo, e no que tange à monarquia, o autor nos diz que

O grande segredo do regime monárquico é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um. E, no que diz respeito aos conflitos desencadeados a pretexto da religião, é evidente que eles surgem unicamente porque se estabelecem leis que concernem matéria de especulação e porque as opiniões são consideradas crime e, como tal, condenadas. (TTPPref).

Para Chauí, o pensamento de Spinoza não apenas responsabiliza o povo por alguma eventual tirania (seja por um governo teocrático ou monárquico) ou perversidade na sociedade, e é por esse mesmo motivo que a autora reforça: “este que se

deixa dominar não terá que se queixar nem se lamentar, pois o poder do governante depende da renúncia popular aos direitos.” (CHAUI, 1995, p. 77).

### **Considerações finais:**

Pelo exposto, mostramos como a política pode ser fundamentada, no pensamento spinozano, a partir de uma teoria ontológica e ética. Com isso, explicitamos algumas bases ontológicas do pensador holandês, a partir da obra maior, *Ética*, como a noção de substância, atributo e modo, a fim de entender a estrutura ontológica que compõe o ser humano, principal personagem para discutirmos ética e política. Em seguida, analisamos como essa fundamentação ontológica e ética, a partir das noções de *conatus*, potência, afetos, direito natural, estado de natureza e estado civil refletem propriamente a filosofia política de Spinoza desenvolvida nos tratados políticos: *Teológico Político e Político*.

A exposição da política spinozana aparece de forma explícita em algumas passagens da quarta parte de sua obra magna, mais precisamente na proposição 37, escólio 2, que trata sobre o problema do estado natural e estado civil, bem como, pecado, obediência, justiça e injustiça, direito comum, dentre outros conceitos presentes e retomados mais tarde no TP. Isso se deve, dentre algumas hipóteses, ao fato de que Spinoza em algum momento parou a escrita de sua *Ética* (na Parte III) para redigir sobre política no TTP, tratando de assuntos que eram pertinentes e urgentes para o momento social e político que viveu.

Por consequência, nossa preocupação nesses dois primeiros pontos do artigo consistiu na diferença entre ética, como o campo da individualidade, um único indivíduo ético (direito natural), e a política, como campo das paixões e da multiplicidade, o indivíduo coletivo político (a multidão, ou o direito natural comum ou civil). No entanto, ressaltamos que não há uma supressão dessa individualidade da ética, mas antes um reforço e aumento de sua realização na sociedade política (isso é o que distingue a filosofia política spinozana da de Hobbes). Nesse sentido, o indivíduo ético tem seu direito natural fortalecido a partir da união com outros homens, a concórdia, que Spinoza fala que une os indivíduos para criarem leis e direitos comuns também a partir de afetos comuns, como a esperança.

Por fim, enfatizando o *Tratado Teológico- Político*, a ruptura spinozana com a política dominada pela teologia, mais precisamente, pela teocracia hebraica. Assim, mencionamos o caráter radical e inovador spinozano com o método filológico histórico-crítico às Sagradas Escrituras com o objetivo de confirmar a necessidade de separar a política da religião, bem como, a filosofia da teologia. Nossa preocupação, nesse ponto, deveu-se ao fato que, um estado fundado numa teologia pode tomar equivocadamente decisões políticas que afetam diretamente a liberdade ética, como o esforço por afetos alegres, e a liberdade política, ou seja, a liberdade do cidadão de pensar e dizer o que quiser (a liberdade de opinião). Por fim, isso ressalta, mais uma vez, o quanto a filosofia política de Spinoza tem sua fundamentação na ética, pois esta coexiste nos problemas sociais, culturais e históricos presentes na política.

#### **Referências bibliográficas:**

- AURÉLIO, D. P. **Imaginação e Poder**: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000.
- AURÉLIO, D. P. Introdução. In: SPINOZA, B. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. XI-CXXXV.
- BOÉTIE, Etienne D. L. **Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- CHAUÍ, M. **Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).
- DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981)**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2012. (Col. *Argentum Nostrum*).
- SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Coordenação: Marilena Chauí. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015.
- SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



## O MUNDO INTEIRO É UM PALCO E TODA A VIDA É UM ESPETÁCULO: A DIMENSÃO BARROCA DO PENSAMENTO DE GUY DEBORD

Inácio José de Araújo da Costa\*

**Resumo:** O presente trabalho consiste numa reflexão sobre a presença da cosmovisão barroca na teoria crítica de Guy Debord sobre a sociedade moderna como espetáculo. Para o teórico francês — que propôs o conceito de espetáculo para definir o estágio da civilização no qual a economia passou a determinar todos os aspectos da vida —, a temporalidade, a finitude de todas as coisas e a banalidade da vida se mostraram fatores decisivos para sua compreensão da sociedade capitalista moderna. Procuramos destacar que a crítica de Debord ao capitalismo é orientada por uma perspectiva da realidade profundamente influenciada pelo barroco.

**Palavras-chave:** Debord. Espetáculo. Barroco. *Theatrum-mundi*. Teoria crítica.

## ALL THE WORLD'S A STAGE AND ALL LIFE'S A SPECTACLE: THE BAROQUE DIMENSION OF GUY DEBORD'S THOUGHT

**Abstract:** The present work consists of a reflection on the presence of the baroque worldview in Guy Debord's critical theory about modern society as a spectacle. For the French theorist —who proposed the concept of spectacle to define the stage of civilization in which the economy began to determine all aspects of life —, the temporality, the finitude of all things and the banality of life proved to be decisive factors for its understanding of modern capitalist society. We try to highlight that Debord's critique of capitalism is guided by a perspective of reality deeply influenced by the Baroque.

**Keywords:** Debord. Spectacle. Baroque. *Theatrum-mundi*. Critical theory.

### Introdução

A persona de Guy Debord vem normalmente associada à figura do pensador que teria elucidado com tamanha precisão o funcionamento da sociedade contemporânea a ponto de suas ideias soarem premonitórias ou proféticas quando vistas sob a lente do século XXI. Longe de ser errônea — e muitas vezes amparada em declarações do próprio autor<sup>240</sup> —, essa idealização da figura de Debord é compreensível se

---

\* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), graduado em Filosofia pela mesma instituição. E-mail para contato: inaciojosecosta@gmail.com

<sup>240</sup> No *Prefácio à 4ª edição italiana de A Sociedade do Espetáculo*, Debord diz: “Posso me gabar de ser um raro exemplo contemporâneo de alguém que escreveu sem ser imediatamente desmentido pelos acontecimentos. Não estou me referindo a ser desmentido cem ou mil vezes, como os outros, mas a nem

considerarmos que *A sociedade do espetáculo* de 1967, uma das principais obras de teoria social da sua época, foi o seu texto mais amplamente divulgado<sup>241</sup>. Esse livro foi concebido como um diagnóstico crítico da sociabilidade moderna no contexto do capitalismo renovado do pós-guerra. Sua tese central parte da constatação de uma crescente submissão da vida humana à lógica do mercado, facilitada e potencializada por novos fatores como: a proliferação dos meios de comunicação de massa, o estímulo ao consumismo desenfreado e a introjeção da propaganda e da publicidade comercial na esfera da vida privada. A teoria crítica do espetáculo descreve, portanto, o estágio do desenvolvimento civilizatório no qual a economia mercantil passou a permear e a moldar todos os aspectos da vida das pessoas, encerrando-as num estado de passividade e permissividade diante dos imperativos econômicos<sup>242</sup>. A ideia de uma sociedade passiva, inerte, meramente espectadora e anestesiada por torrentes de mercadorias e de informações ainda nos soa assombrosamente atual.

Contudo, a complexidade que envolve o pensamento de Debord não resulta apenas da sua perspicácia em desvendar sua época ou da sua sensibilidade em antecipar o que estaria por vir. Resulta também da sua maneira singular de conjugar uma teoria brutalmente realista com uma visão lírica e poética de mundo. Segundo Andy Merrifield (2005, p. 63), *A sociedade do espetáculo* foi a primeira vez em que uma teoria social marxista foi expressa como poesia lírica, conforme observado na escolha por uma escrita em forma aforística, que resultou nas 221 teses que compõem a obra, e na articulação pouco ortodoxa entre teoria e literatura. É essa faceta de Debord que queremos explorar ao longo deste artigo.

Admirador da poesia desde a juventude<sup>243</sup>, Debord começou sua trajetória intelectual a partir do encontro com o poeta letrista Isidore Isou em 1952, passando a ter

---

uma única vez. Não duvido que a confirmação encontrada por todas as minhas teses continue até o fim do século, e além dele” (DEBORD, 1997, p. 152). Na *Advertência da Edição francesa de 1992*, a última edição do livro lançada com o autor ainda vivo, Debord manteve sua postura irredutível de defender a validade de sua teoria: “Uma teoria crítica como esta não se altera, pelo menos enquanto não forem destruídas as condições gerais do longo período histórico que ela foi a primeira a definir com precisão. Os acontecimentos que se seguiram a esse período só vieram corroborar e ilustrar a teoria do espetáculo” (DEBORD, 1997, p. 9).

<sup>241</sup> Cf. ZACARIAS, 2013, p. 107.

<sup>242</sup> Cf. COSTA, 2020, p. 160-161.

<sup>243</sup> Dentre as influências que ajudaram a moldar seu caráter crítico sobre a sociedade moderna ainda na adolescência, Debord destaca os poetas Arthur Cravan e Lautréamont (DEBORD, 2002, p. 21). Merrifield (2005, p. 34) ressalta também a importância de Omar Kháyyám e de Li Po (também designado como Li

contato com as ideias dos movimentos vanguardistas dadaísta e surrealista, e por fim participando ativamente da agitação cultural e social parisiense junto aos grupos Internacional Letrista e Internacional Situacionista. É provável que esse percurso pouco usual iniciado com a busca pela superação da arte tenha impelido Debord a adotar uma percepção poética da vida humana como um “lugar de passagem”, um curto lapso de tempo onde se desenvolvem todos os momentos isolados que compõem a totalidade da vida. Essa percepção acabou por determinar o seu modo de interpretar a realidade material e de absorver a teoria marxista, visto que em suas críticas mais incisivas aos efeitos da alienação capitalista, a questão da expropriação qualitativa do tempo da vida (isto é, do uso consciente do tempo da vida) recebe um destaque mais urgente em suas considerações. Emiliano Aquino (2006, p. 58) chega a afirmar que Debord tomou como o estopim de suas reflexões sobre a sociedade moderna a mesma questão que norteou os dadaístas e surrealistas e, ainda antes deles, o poeta Baudelaire: a percepção da existência de um processo de racionalização opressivo atuando sobre a vida moderna, com tendências a reprimir da experiência humana a criatividade, os desejos e inclusive a consciência de temporalidade — entenda-se a sensação de efemeridade, a noção de finitude e de mortalidade de todas as coisas — de forma com que nada se interponha ao falso senso de imutabilidade e imobilidade estabelecido pela ordem social. Com isso, é possível identificar a presença de um elemento menos óbvio, mas ainda de significativa importância no pensamento de Debord: a influência do barroco.

Seja devido à sua afinidade com as ideias de impermanência das coisas e de transcorrer do tempo ou à maneira pesarosa com que descreve os efeitos devastadores do progresso econômico sobre a vida moderna focando no aspecto da expropriação do tempo da vida, pode-se dizer que as obras de Debord estão repletas de elementos que sugerem uma compreensão barroca da realidade. Tomando como ponto de partida a hipótese levantada por alguns biógrafos e comentadores de que é possível identificar uma “dimensão barroca”<sup>244</sup> ou “visão de mundo barroca”<sup>245</sup> em Guy Debord, este

---

Bai ou Li Bo), poeta chinês da dinastia Tang, que expressaram temáticas às quais Debord jamais renunciou: uma vida e bebedeira e vadiagem, o desejo por liberdade e prazer, a natureza finita do tempo e a incerteza do futuro.

<sup>244</sup> Cf. KAUFMANN, 2006, p. 53.

<sup>245</sup> Cf. MATOS, 2013, p. 4.

trabalho consiste numa tentativa de destacar os elementos barrocos cravejados nas obras e no pensamento do teórico francês.

Para um autor como Debord a presença de um certo grau de barroquismo não seria improvável. Seu processo criativo, tanto na escrita quanto na formulação de pensamento, é orientado pelo princípio do *détournement* (desvio), prática situacionista que consistia no uso de elementos pré-fabricados — incluindo ideias e citações de outros autores — modificados ou recontextualizados para a construção de um tipo de comunicação superior em forma de discurso contra-hegemônico. Desse modo, conceitos marxistas, concepções barrocas de *memento mori*, *carpe diem* e *theatrum mundi* e referências a escritores como Baltasar Gracián, Calderón de la Barca e Shakespeare são postos lado a lado e associados para a formulação de uma teoria crítica que desvendasse fundamentalmente o funcionamento da sociabilidade moderna e que também traduzisse suas próprias impressões e percepção do mundo e da sociedade, conforme apontado por Gabriel Zacarias (2014, p. 194 e 495).

Não obstante a dificuldade de se definir categoricamente o que é o “barroco”, levaremos em consideração as concepções de Johan Huizinga e Eugenio d’Ors, ensaístas com os quais Debord dialoga em alguns de seus textos. Para o primeiro, o barroco não pode ser detido ao estilo arquitetônico e de artes plásticas dominante na Europa do século XVII, mas passou a abranger o vasto complexo de ideias mais ou menos vagas que fundamentou a essência da civilização ocidental dessa época — um espírito do tempo — marcado pela tendência ao exagero, ao sentimentalismo, à melancolia advinda da certeza da morte e da futilidade da vida terrestre comparada à celeste<sup>246</sup>. Para o segundo, o barroco é a manifestação nas artes e na cultura de um princípio atemporal de caos e degradação, que emerge na História sempre em oposição ao princípio da racionalidade fria e da ordem pragmática chamado “classicismo”. Guardando essas concepções, poderemos perceber que a rejeição de Debord pela ordem e pela racionalização mercantil que aprisiona a vida sob um verniz de ordem imutável e a consciência aguda dos imperativos do tempo o vinculam à tradição barroca.

---

<sup>246</sup> Cf. HUIZINGA, 2014, p. 202-206.

## A vida contra a eternidade

Certamente um dos aspectos mais contundentes nas obras de Debord é a ênfase na percepção da efemeridade da vida perante o tempo. No texto *Le minimum de la vie*<sup>247</sup> de 1954, a compreensão do fato de que “a vida passa”<sup>248</sup> é tratada sob o viés de uma crítica radical do capitalismo ao trazer o exemplo dos trabalhadores que, buscando no sistema econômico vigente a manutenção de suas subsistências (o mínimo da vida) e algumas ínfimas compensações pela sua exploração dentro desse sistema, aceitam abrir mão de desfrutar os mais belos anos de suas vidas insubstituíveis<sup>249</sup>. Em *Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l’organisation et de l’action de la tendance situationniste* de 1957, o texto que marcou a fundação da Internacional Situacionista, essa compreensão de finitude aparece traduzida em uma crítica da arte e da cultura: “O caráter imutável da arte, ou de qualquer outra coisa, não entra em nossas considerações, que são sérias. A ideia de eternidade é a mais grosseira que um homem possa conceber a respeito de seus atos” (DEBORD, 2003, p. 57). Mesmo o título de seu segundo filme, o curta-metragem *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps* de 1959, exprime essa ideia da vida como um efêmero lugar de passagem submetido à ação inexorável do tempo<sup>250</sup>. No entanto, é em *A sociedade do espetáculo* que essa consciência acentuada da passagem do tempo vai ser inserida mais explicitamente no legado do barroco:

O tempo histórico que invade a arte se expressou primeiro na própria esfera da arte, a partir do *barroco*. O barroco é a arte de um mundo que perdeu o seu centro: a última ordem mítica reconhecida pela Idade Média, no cosmos e no governo terrestre — a unidade da Cristandade e o espectro de um Império —, caiu. A *arte da mudança* deve trazer em si o princípio efêmero que ela descobre no mundo. Ela escolheu,

<sup>247</sup> Texto publicado no boletim semanal letrista *Potlatch* nº 4, lançado em 13 de julho de 1954 e assinado em conjunto pelos membros da Internacional Letrista: Michèle I. Bernstein, André-Frank Conord, Mohamed Dahou, Guy-Ernest Debord, Jacques Fillon e Gil J Wolman.

<sup>248</sup> “Le fait aussi que la vie passe” (DEBORD, 1996 p. 31).

<sup>249</sup> “On ne dira jamais assez aux travailleurs exploités qu’il s’agit de leurs vies irremplaçables où tout pourrait être fait; qu’il s’agit de leurs plus belles années qui passent, sans aucune joie valable” (DEBORD, 1996, p. 29).

<sup>250</sup> Merrifield (2005, p. 30) reforça essa ideia chamando a atenção para a presença de uma citação ao livro *Viagem ao fim da noite* de Louis-Ferdinand Céline dentro de *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps*: “Notre vie est une voyage – Dans l’hiver et dans la nuit. – Nous cherchons notre passage...” (DEBORD, 2006, p. 473). O relato de Alice Becker-Ho para Merrifield também reforça essa perspectiva sobre Debord: “‘The idea of voyagewas something crucial for Guy’, Alice told me [...] Guy had similarly understood life as an ontological voyage. Time moves on, ineluctably, and people are consumed by fire” (MERRIFIELD, 2005, p. 143).

segundo Eugenio d'Ors, “a vida contra a eternidade” (Idem, 1997, p. 123, § 189, grifo do autor)<sup>251</sup>.

Para Debord, o princípio que orientou a ruptura vanguardista com a concepção de arte então vigente<sup>252</sup>, bem como sua própria visão crítica sobre a modernidade, foi a consciência do processo de perpétua transformação e dissolução das coisas atuando no mundo. Entre os dadaístas e surrealistas do entreguerras, essa compreensão se manifestou na oposição violenta aos rígidos ideais classicistas ainda imperantes na arte — como a aspiração ao belo, ao verdadeiro e ao eterno, noções que negavam o permanente estado de decomposição, autodestruição e renovação da arte — e na busca pela liberação das expressões artísticas vindouras do conformismo advindo dessas fórmulas pré-fabricadas a partir do exercício da criatividade, das emoções e dos desejos. Por outro lado, essa percepção da temporalidade e da impermanência das coisas emergiu primeiramente no período artístico-cultural conhecido como barroco, correspondendo à própria essência da angustiada visão de mundo barroca.

Surgido na esteira do Renascimento e profundamente influenciado pela Contrarreforma, o barroco foi a expressão máxima dos conflitos humanos de uma época marcada pela tentativa desesperada da Igreja Católica em restabelecer seu reinado soberano sobre todas as almas e pela percepção cada vez mais aceita do mundo terrestre como um reino transitório do qual Deus se afastou, deixando a humanidade à própria sorte para lidar sozinha com seus mistérios e dilemas existenciais. Despido das inabaláveis certezas do homem renascentista, que considerava a si mesmo o centro do universo concebido como um sistema racional e geometricamente organizado, o homem barroco é consciente apenas da angústia de saber que toda substância neste mundo é mutável e perecível e se encaminha para a inevitável destruição. Segundo Debord, a

---

<sup>251</sup> A partir desse ponto, tomando como exemplo os trabalhos dos comentadores e biógrafos que serviram de base para a pesquisa deste artigo, as referências à obra *A sociedade do espetáculo* serão indicadas pelas iniciais SdE, seguidas pelo número da tese correspondente. Todas as citações a essa obra serão retiradas de: DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo; Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

<sup>252</sup> Segundo Hobsbawm, a concepção de arte contra a qual os movimentos vanguardistas se levantaram era, em última análise, o estatuto burguês da arte, que converteu a expressão artística em “ícone feito para ser admirado e reverenciado pelo observador” (HOBSBAWM, 2013, p. 35) separado da vida cotidiana. Em sua análise, o autor continua: “A velha sociedade burguesa foi a era do separatismo nas artes e na alta cultura. [...] A fruição da arte conduzia ao aperfeiçoamento espiritual e era uma espécie de devoção, fosse particular, como a leitura, fosse pública, no teatro, na sala de concertos, no museu, ou em sítios reconhecidos da cultura mundial, como as Pirâmides ou o Panteão. Distinguia-se claramente da vida diária e da simples ‘diversão’” (Ibidem, p. 37).

obsessão barroca pela morte é resultado direto da consciência do “tempo irreversível que invade a sociedade” (SdE, § 138) gestada desde o declínio da Idade Média, que introduziu o começo da ruína da antiga ordem do mundo sustentada e cimentada pela Igreja: “É a melancolia da dissolução de um mundo, o último mundo em que a segurança do mito ainda equilibrava a história; para essa melancolia, toda coisa terrestre caminha para corromper-se” (SdE, § 138).

Essa inesperada familiaridade entre as experiências vanguardistas modernas e o barroco é tratada justamente na obra de Eugenio d’Ors com a qual Debord dialoga em *A sociedade do espetáculo*. O argumento central de d’Ors em *Lo barroco* diz que “o barroco não é um gênero específico na história da arte, limitada à arquitetura e aos séculos 17 e 18, mas sim um *eon*, uma ‘forma’ ou ‘ideia’ permanente e trans-histórica da arte” (AQUINO, 2006, p. 151-152), isto é, uma categoria que surge e se desenvolve na história, mas que não está fixa a um determinado contexto histórico. E uma vez concebido como *eon*, “o barroco se opõe permanentemente ao classicismo, que seria para d’Ors [...] o princípio da civilização, da cultura, da ordem” (Ibidem, p. 152). Se o barroco tomado unicamente como um período da história da arte significou o rompimento com o classicismo normativo que ditava as artes plásticas e a arquitetura renascentistas, para d’Ors o barroco enquanto *eon* é uma manifestação do princípio disruptivo, emotivo, caótico e decompositor que emerge nas artes e na cultura em oposição permanente ao princípio da civilização, da racionalidade e da ordem representado pelo classicismo: “Sendo, por essência, todo classicismo intelectualista, é, por definição, normativo e autoritário. Reciprocamente, porque todo barroquismo é vitalista, será libertino” (D’ORS, 1993, p. 79-80, tradução nossa)<sup>253</sup>.

Compreendendo a totalidade da história da arte como uma permanente disputa de forças maniqueísta entre os *eons* classicista e barroco (ZACARIAS, p. 176), d’Ors pôde identificar novas manifestações do princípio barroco em períodos artístico-culturais cronologicamente distantes do barroco histórico, mais precisamente na arte moderna. Seguindo por essa perspectiva, foi possível observar nas vanguardas do século XX uma retomada do princípio barroco de ruptura com as normas estéticas consagradas do “belo” e do “verdadeiro” que limitavam as expressões artísticas a conceitos

---

<sup>253</sup> “Siendo, por esencia, todo clasicismo intelectualista, es, por definición, normativo y autoritario. Recíprocamente, porque todo barroquismo es vitalista, será libertino” (D’ORS, 1993, p. 79-80).

idealizados. Para Aquino (2006, p. 153), o que se preservou de d’Ors no pensamento de Debord é a noção de continuidade histórica entre o barroco e a arte moderna na medida em que ambos atuaram como forças antagônicas ao ordenamento artístico-cultural estabelecido afirmando o princípio dissolutivo contido nas próprias formas artísticas:

O “classicismo artístico” — seja aquele do início do século 19, oposto ao romantismo, seja a exigência realista em oposição aos experimentos dissolutores das formas nas vanguardas e na arte moderna — é, em sua natureza *normativa*, vista por Debord como expressões de uma mesma tendência de aprisionamento do princípio histórico celebrado pelo barroco e por toda a arte moderna que, através do romantismo, lhe dá prosseguimento. A arte moderna, ao contrário de todas as tentativas “classicistas”, se caracteriza por essa tendência “barroca” de afirmação da história, enquanto existência vivida e concebida como precária, transitória, passageira, vivência de concepção que se manifestam até mesmo em suas experiências de autodestruição formal (Ibidem, p. 158-159).

Já para Anselm Jappe, a herança barroca de aceitação da mortalidade perante a passagem do tempo, oposta à fixidez eterna e tranquilizadora da arte tradicional, reaparece como um dos fundamentos existenciais da teoria de Debord: a historicidade como essência do homem e a denúncia da negação da história pelo espetáculo enquanto falso presente eterno (JAPPE, 1999, p. 149). Como mencionado anteriormente, a questão da relação do homem com a aceitação da finitude de todas as coisas (inclusive a sua própria) e com o uso do tempo, abordada desde os textos letristas, embasou o projeto situacionista de empreender uma crítica radical da cultura e das condições materiais de existência na sociedade capitalista moderna. A importância dada por Jappe à sensibilidade barroca presente em Debord é compreensível se observarmos que, em *A sociedade do espetáculo*, a questão da consciência do tempo é retomada para descrever um dos aspectos da alienação humana no “momento em que a mercadoria *ocupou totalmente* a vida social”, (SdE, § 42, grifo do autor) a partir das concepções dicotômicas de tempo irreversível e tempo pseudocíclico.

O tempo irreversível é o tempo histórico, a consciência de que a vida humana, a sociedade e o próprio mundo são determinados pela história e que estão sujeitos à modificação irreversível pelo tempo. Até a Idade Média, o tempo irreversível era “o tempo da aventura e da guerra” (SdE, § 128), usufruído unicamente pelos senhores da sociedade, a realeza e a aristocracia — as classes que se posicionavam acima da penúria do trabalho e que dele se apropriavam para estabelecer seu poder —, à parte daqueles



que produziam a base da vida social estando presos a uma rotina cíclica. Era, portanto, “o tempo daquele que reina” (SdE, § 131). A partir da consolidação do poder da burguesia na Modernidade, o proveito do tempo irreversível ligou-se definitivamente à produção econômica com a necessidade cada vez maior da nova classe dominante de produzir mercadorias e acumular lucro. “Diferentemente dos modos de produção anteriores, o capitalismo *acumula* ao invés de voltar sempre ao mesmo ponto”, resumiu Jappe (1999, p. 53, grifo do autor). No entanto, o tempo irreversível ligado à transformação permanente e absoluta da natureza por meio do trabalho tinha como função apenas direcionar a perpetuação da produção protocapitalista emergente, não tendo inserção na vida social como consciência da brevidade da vida e muito menos como uma experiência cotidiana baseada na necessidade de aproveitá-la dentro de sua finitude. Por isso Debord (SdE, § 142) define esse tempo irreversível da burguesia e da produção econômica como um “tempo das coisas” (*temps des choses*), que avança sobre o tempo dedicado à fruição da vida ou tempo vivido (*temps vécu*) com tendências a enquadrá-lo e a eliminá-lo socialmente.

Com a monopolização capitalista do tempo irreversível atrelada à crescente influência dos imperativos do mercado na vida social, característica fundamental do espetáculo, a relação do homem com o tempo é transfigurada em privação tanto da experiência da temporalidade quanto da noção de história. Para Debord, o espetáculo enquanto modelo de organização social e econômica se impõe como “*falsa consciência do tempo*” (SdE, § 158, grifo do autor) aos indivíduos reduzidos à condição de espectadores, absorvendo integralmente o uso da vida desses indivíduos que antes escapava à lógica do trabalho para enquadrá-lo ao “consumo”. Desse modo, um outro aspecto da despossessão infligida aos trabalhadores convertidos em espectadores pelo sistema produtor de mercadorias é evidenciado: a “*expropriação violenta do tempo deles*” (SdE, § 159, grifo do autor). Sob a égide do espetáculo, a percepção geral da temporalidade passa a ser descrita pelo autor como pseudocíclica, isto é, determinada por esta pseudonatureza que imobilizou a vida cotidiana numa rotina estática e redundante presa às pseudonecessidades imediatas do trabalho e do consumo e a estilhaçou em diversos segmentos: “o dia e a noite, o trabalho e o descanso semanais, a volta dos períodos de férias” (SdE, § 150). Para Debord, essa moderna negação da história ecoa o presente perpétuo cíclico vivenciado pelas sociedades antigas que

precederam a tomada de consciência sobre o tempo irreversível, onde: “O tempo permanece imóvel, como em um espaço fechado” (SdE, § 126).

Esse dito tempo pseudocíclico espetacular, cuja origem está no sistema produtor de mercadorias, revelou ser ele próprio mercantilizável e vendável na forma de “novos produtos diversificados que se impõem no mercado como empregos socialmente organizados do tempo” (SdE, § 151). Da sopa em pó à comida instantânea, dos transportes rápidos aos eletrodomésticos, a cultura do consumo está repleta de exemplos de mercadorias pensadas na necessidade de “ganhar tempo”, imperativa numa sociedade onde as fronteiras entre tempo de trabalho e tempo livre estão cada vez menos nítidas em nome do aumento da produtividade. E não apenas nesse consumismo moderno foi depositada a carência do “tempo perdido” pelos indivíduos-espectadores. Nos bombardeios publicitários, onde também lhes é oferecido um escapismo para aliviar o peso da ação incontornável do tempo (cujos efeitos físicos e psíquicos nos espectadores são potencializados pelas suas rotinas mortificantes), é nitidamente proibido envelhecer ou adoecer<sup>254</sup>. A introdução desses novos elementos na vida social moderna com tendências a suprimir da experiência cotidiana a sensação de passagem do tempo leva Debord a concluir que: “a consciência espectadora já não reconhece em sua própria vida uma passagem para sua realização e para sua morte. [...] Essa ausência social da morte é idêntica à ausência social da vida” (SdE, § 160).

De acordo com o que foi exposto, a concepção de tempo apresentada por Debord se aproxima mais do lirismo barroco do que do próprio materialismo marxista. Em Marx, o tempo adquire tão somente o caráter de uma medida de grandeza cronológica usada para quantificar o trabalho dispendido na produção de mercadorias, chegando a afirmar em *A miséria da filosofia* que: “O tempo é tudo, o homem não é nada — quando muito, é a carcaça do tempo” (MARX, 1985, p. 58). Como Debord parte do pressuposto

---

<sup>254</sup>A suspensão ilusória do transcórre do tempo reverberou inclusive na percepção dos homens sobre suas próprias necessidades biológicas. No capitalismo contemporâneo, se popularizaram diversos meios que prometiam contornar a dependência do ciclo natural da vigília e do sono, a deterioração dos corpos e o desgaste psíquico de cada indivíduo. Segundo Lipovetsky, o homem moderno, em sua procura incessante por uma “maneira de lutar contra a fatalidade natural” ou “um antidesestino” para “aliviar os pesos do espaço-tempo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 52 e 55), encontrou no consumo um escapismo da ação do tempo sobre a vida. Quando não por meio do consumo de produtos saídos de linhas de montagem, de indústrias de mídia e de entretenimento ou de agências publicitárias que apelem para o sentimento de nostalgia e legitimem um eterno retorno à infância e à adolescência (Ibidem, p. 73), pelo consumo de produtos das indústrias farmacêuticas feitos para suprimir os dissabores e as doenças que assolam a vida cotidiana: fadiga, insônia, ansiedade, depressão (Ibidem, p. 56-57).

da finitude como uma certeza incontornável — ideia sintetizada na máxima do jesuíta Baltasar Gracián utilizada como epígrafe do sexto capítulo de *A sociedade do espetáculo (O tempo espetacular)*: “A única coisa que temos de nosso é o tempo, do qual gozam até os que não têm morada” (GRACIÁN apud DEBORD, 1997, p. 103) — na teoria do espetáculo predomina uma concepção mais qualitativa do que quantitativa de tempo, isto é, mais relacionada ao uso do tempo feito pelos homens dentro de suas breves existências. Desse modo, a questão do tempo na teoria de Debord pode ser vista como uma denúncia do impedimento da possibilidade de fruir e gozar da finitude da vida promovido pela razão mercantil moderna, traduzido na experiência cotidiana como expropriação da consciência de temporalidade, racionalização utilitária do uso do tempo e estagnação da vida numa ilusão de presente perpétuo. Ou como “tempo morto”<sup>255</sup>, segundo outros situacionistas. Olgária Matos relaciona as considerações de Debord sobre expropriação e reificação do tempo na sociedade do espetáculo com a concepção barroca de tempo:

O presente perpétuo é a falsificação do *carpe diem* barroco, é o tempo do vazio e do tédio porque é o da falsa satisfação de necessidades falsas. Porque o tempo na sociedade do espetáculo é reificado, porque no presente perpétuo perde-se a diferença entre tempo curto e longa duração. [...] Se a expropriação do tempo é a forma mais dramática da exploração da sociedade do espetáculo, Debord (e os situacionistas) critica a sociedade do trabalho e seu tempo desperdiçado na utilização alienada do tempo (MATOS, 2013, p. 10-11).

De certa forma, a cosmovisão barroca forneceu um modelo lúdico para o tempo vivido irreversível almejado por Debord e pelos situacionistas. Pois no período barroco houve uma universalização da consciência do tempo irreversível na medida em que a descoberta da entropia do mundo, sob o ponto de vista da escatologia cristã, adentrava na vida social e na cultura atendendo às necessidades da doutrinação católica contrarreformista. No barroco, a melancolia pelo reconhecimento da finitude vem frequentemente acompanhada pela aceitação dessa finitude — observado, por exemplo,

---

<sup>255</sup> O panfleto situacionista *A miséria do meio estudantil*, circulado na Universidade de Strasbourg em 1966, termina com um chamamento aos estudantes para a revolta contra o sistema espetacular: “As revoluções proletárias serão festas ou não serão nada, pois a vida que anuncia será, ela própria, criada sob o signo da festa. O jogo é a última racionalidade dessa festa, *viver sem tempo morto e gozar, sem impedimentos*, são as únicas regras que ele poderá reconhecer (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 2002, p. 57, grifo nosso). Em *A arte de viver para as novas gerações*, publicado no mesmo ano que *A sociedade do espetáculo*, Raoul Vaneigem (2002, p. 169-170), afirma que o tempo vivido pelo indivíduo é, em sua maior parte, “tempo morto” limitado às leis aleatórias do mercado, às pseudonecessidades modernas de produzir, consumir e calcular.

no resgate das fórmulas latinas *memento mori* (lembre-se da morte) e *carpe diem* (aproveite o dia), resumidas por d’Ors como “Viva a Vida e pereça a Eternidade!”<sup>256</sup> —, respondendo positivamente à consciência de se assumir temporal e, portanto, histórico. Para Alexandre Trudel (2010, p. 212 e 336), o que interessava Debord no barroco era, sobretudo, o equilíbrio paradoxal entre a compreensão exacerbadamente sensível e angustiada do mundo como um espaço submetido ao movimento perpétuo da decomposição e o elogio desse mesmo mundo terrestre condenado a desaparecer. É justamente essa qualidade “barroca” ou “barroquismo” que perpassa os principais poetas e literatos aos quais Debord se reporta em seus textos, como pode ser constatado nos comentários que acompanham a sua tradução das *Coplas por la muerte de su padre* de Jorge Manrique, escrita em 1980:

As *Coplas* de Jorge Manrique, que podem ser datadas de 1477 ou 1478, [...] é um poema que “resume a sensibilidade de toda uma época”. A época é a do declínio da Idade Média, com seus temas dominantes. A vida terrestre ainda é vista como uma viagem a uma outra, eterna; mas acima de tudo sentimos sua brevidade, o triunfo da morte, a dissolução e a perda de tudo o que existe por um momento no mundo. [...] A sensação do escoar do tempo sendo a base universal da poesia lírica, tanto em Eclesiastes ou Omar Kháyyám como nos poetas da dinastia Tang, o ambiente cultural da época onde viveu Manrique lhe permitiu expressar essa realidade geral com uma força particular; como havia feito, menos de vinte anos antes, Villon (DEBORD, 2006, p. 1506, tradução nossa)<sup>257</sup>.

Em sua teoria crítica que considera a expropriação da sensação de temporalidade equivalente à expropriação da vida, e por isso com fortes tons de barroquismo, Debord reproduz os mesmos temas que inspiravam e inquietavam os poetas por ele admirados. “Todos os poetas favoritos de Guy lidavam com o aspecto finito do tempo, [...] com sua evanescência, com a fragilidade da vida: Li Po, Omar Kháyyám, Jorge Manrique”, confirma Alice Becker-Ho, segunda e última esposa de Debord, ao ser consultada por

<sup>256</sup> “[...] el espíritu barroco grita desesperadamente: ‘¡Viva el movimiento y perezca la razón!’; en otros términos: ‘¡Viva la Vida y perezca la Eternidad!’” (D’ORS, 1993, p. 82).

<sup>257</sup> “Des *Coplas* de Jorge Manrique, que l’on peut dater de 1477 ou 1478, [...] c’est un poème qui “résume la sensibilité de toute une époque”. L’époque est celle du déclin du Moyen Âge, avec ses thèmes dominants. La vie terrestre est encore vue comme un voyage vers une autre, éternelle; mais on ressent surtout sa brièveté, le triomphe de la mort, la dissolution et la perte de tout ce qui existe un moment dans le monde. [...] La sensation de l’écoulement du temps se trouvant être le fond universel de la poésie lyrique, chez l’Ecclésiaste ou Omar Kháyyám comme chez les poètes de la dynastie T’ang, l’environnement culturel de l’époque où a vécu Manrique lui a permis d’exprimer cette réalité générale avec une force particulière; comme l’avait fait, moins de vingt ans avant, Villon” (DEBORD, 2006, p. 1506).

Merrifield (2005, p. 143, tradução nossa)<sup>258</sup>. Essa confluência entre crítica das condições de vida no capitalismo e acepção poética da realidade pode ser conferida de maneira ainda mais evidente nas suas obras de teor mais autobiográfico e confessional. Como é o caso de *Panegírico* (1989), uma espécie de autobiografia resumida e escrita em tom lírico, onde segundo Kaufmann (2006, p. 54)<sup>259</sup> a imagem barroca de um mundo instável e dilacerado pela divisão e destruição é evocada logo nas primeiras linhas: “Toda a minha vida transcorreu em tempos turbulentos, de extremas perturbações na sociedade e imensas destruições” (DEBORD, 2002, p. 9-10). Contudo, Debord jamais descarta de sua obsessão pelo escoar do tempo, algo que para ele significava “o sentimento da natureza tragicamente transitória da paixão, cuja intensidade é a medida de sua morte iminente” (KAUFMANN, 2006, p. 59, tradução nossa)<sup>260</sup>.

As possibilidades da forma de comunicação superior buscada na conjunção entre teoria e lirismo são ainda mais amplamente exploradas no roteiro de *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978), a última realização fílmica de Debord. Nela se intercalam sua sempre incisiva crítica da sociedade espetacular com lembranças de acontecimentos pessoais, reflexões intimistas sobre seu percurso como agitador social e a reapropriação integral (por meio de citações) ou parcial (por meio do desvio) de diferentes tradições poéticas<sup>261</sup>. Fragmentos de Li Po — “Tudo isso para sempre se sumiu, e do mesmo passo, tudo se esvaiu, eventos e homens, — tal como essas vagas incessantes do Iansequião<sup>262</sup>, que no mar se vão perder” (DEBORD, 1995, p. 31) —, Omar Kháyyám — “Como água chegáramos, e como o vento partimos” (Ibidem, p. 66) — e Gracián — “Preciso é atravessar a vasta liça temporal, a fim de se chegar ao centro do ensejo” (Ibidem, p. 48) — são costurados e arrançados de forma a transmitir o fascínio demasiado barroco que a consciência do passar do tempo exerce sobre Debord:

<sup>258</sup> “‘All Guy’s favourites poets dealt with the finite aspect os time’, Alice said, ‘with the slipping away, with the fragility of life: Li Po, Omar Khayyám and Jorge Manrique.’” (MERRIFIELD, 2005, p. 143).

<sup>259</sup> “The first two lines of Panegyric also evoke a baroque world, one that is unstable, rent by division and destruction, ‘All my life I have seen only troubled times, extreme divisions in society, and immense destruction’” (KAUFMAN, 2006, p. 54)

<sup>260</sup> “The feeling of time’s passage is the sentiment of the tragically transient nature of passion, whose intensity is the measure of its imminent demise” (KAUFMAN, 2006, p. 59).

<sup>261</sup> Cf. ZACARIAS, 2013, p. 120.

<sup>262</sup> Também conhecido como Yangtzé, Yang-tsé-kiang ou Rio Azul.

“A sensação do escoar do tempo para mim foi sempre muito viva; por ela me vi atraído do mesmo modo que outros são atraídos pelo vácuo ou pela água” (Ibidem, p. 68).

Igualmente, a consciência temporal apresentada em *In girum imus nocte et consumimur igni* é acompanhada pelo fardo de uma “lúgubre melancolia” (Ibidem, p. 42) resultante da convicção de que a vida humana, mesmo tão efêmera, se condenava à banalização e à deterioração ao passo em que o espetáculo se concretizava como o sistema de organização da vida na sociedade. “Nada, porém, traduzia este presente sem saída e sem repouso como aquela frase antiga que integralmente sobre si mesma roda, por ser construída letra a letra qual labirinto de onde se não escapa” (Ibidem, p. 44), disse ao justificar a escolha do palíndromo latino para título do seu filme: *In girum imus nocte et consumimur igni*, que significa “Movemo-nos na noite sem saída e somos devorados pelo fogo”. Uma metáfora bastante adequada para descrever o que se tornou a vida social no espetáculo.

Ao destacar a redundância e a futilidade da vida dentro das leis do espetáculo, o pensamento de Debord ressoa mais um aspecto importante da cosmovisão barroca: a ideia do *theatrum mundi*. A relação entre a teoria do espetáculo e a concepção de *theatrum mundi* será abordada na próxima e última seção deste trabalho.

### **Do *theatrum mundi* ao espetáculo**

Entre os escritores que Debord admirava e referenciava, o tema da vida como uma passagem através do escoar do tempo vem frequentemente acompanhado pela percepção do mundo como uma mera ilusão. No já mencionado *In girum imus nocte et consumimur igni*, há uma outra citação a Omar Kháyyám que diz: “Para falar claramente e sem parábolas, — somos as peças de um jogo que o Céu joga. — Conosco se divertem no xadrez do Ser, — e depois para a caixa do Nada voltamos um a um...” (DEBORD, 1995, p. 42-43). Em *Panegírico*, Debord evoca diversos autores que partilhavam dessa mesma concepção: “‘O mundo é só desilusão’<sup>263</sup>, resumiu Villon num único octossílabo” (Idem, 2002, p. 75); “Ninguém melhor que Shakespeare soube como se passa a vida. Ele avalia que ‘nós somos urdidos do estofado com que se fazem os

<sup>263</sup>“Le monde n’est qu’abusion” no original. “Abusion” (abusão) pode significar também empreitada inútil, feita por alguém que se ilude, engano, erro de percepção, superstição ou loucura.

sonhos'. Calderón concluiu a mesma coisa<sup>264</sup> (Ibidem, p. 77). Considerando que uma das maneiras pelas quais Debord escolheu comunicar seu pensamento foi através do uso consciente e minucioso de citações de outros autores, conforme apontado por Zacarias (2014, p. 495-496), as passagens supracitadas jamais devem ser vistas como gratuitas ou supérfluas, mas sim como pistas que devem ser seguidas por quem deseja elucidar o seu discurso.

Das passagens escolhidas, destaquemos aquela que menciona Shakespeare e Calderón atribuindo-lhes a qualidade de ter compreendido que a vida é sonho. Além de demonstrar uma certa identificação com o pensamento desses autores, Debord recorda com essa alegação o fato de que eles ajudaram a difundir na literatura e dramaturgia ocidentais a figura do *theatrum mundi*: metáfora que representava o mundo como um grande teatro e os seres humanos como atores fadados a executar seus papéis durante todo o curso de suas vidas no palco desse “teatro do mundo”. Mesmo estando vinculada à conduta barroca de enfatizar o caráter corruptível da matéria e da vida terrena, a ideia do *theatrum mundi* ainda parece habitar na noção de espetáculo de Debord da mesma forma que a consciência barroca de finitude reverberou na sua crítica da mercantilização do uso do tempo na sociedade moderna.

Antes de explicitar a relação entre a teoria do espetáculo e o *theatrum mundi*, cabe fazer uma recapitulação, ainda que sumária, do histórico dessa ideia. Suas raízes remontam desde a Antiguidade<sup>265</sup>, emanando “de uma longa tradição dóxica que considera as coisas do mundo — conhecidas como aparência pelo engano dos sentidos — como reflexos imperfeitos da verdade, como simples sombra ou mero sonho” (LIMA; VALLE apud CALDERÓN DE LA BARCA, 2009, p. 14). Cultivada durante a

---

<sup>264</sup> Nessa passagem, Debord evoca Shakespeare citando o monólogo do personagem Próspero da peça *A tempestade*, ato IV cena I: “Nossa festa acabou. Nossos atores, / Que eu avisei não serem mais que espíritos, / Derreteram-se em ar, em puro ar; / E como a trama vã desta visão, / As torres e os palácios encantados, / Templos solenes, como o globo inteiro, / Sim, tudo o que ela envolve, vai sumir / Sem deixar rastros. Nós somos do estofa / De que se fazem os sonhos; e esta vida / Encerra-se num sono” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 1418, grifo nosso).

<sup>265</sup> Conforme observado na célebre alegoria da caverna na *República* de Platão, ou na sua releitura latina como “O Sonho de Cipião” em *Da República* de Cícero (LIMA; VALLE apud CALDERÓN DE LA BARCA, 2009, p. 14). Também no *Eclesiastes* (2:17), herdado pelos cristãos da tradição hebraica, existe essa desconfiança e decepção com o mundo terreno com tamanho grau de melancolia que só seria alcançado posteriormente pelo barroco: “Assim, odiei esta vida, porque a obra que se faz debaixo do sol me era penosa. Tudo é vaidade e aflição do espírito”.

Idade Média, passou a servir como suporte para a cosmovisão católica que dominou o Ocidente durante séculos, conforme conta o autor e poeta brasileiro Antonio Cicero:

Para o homem medieval, afirmar que este mundo é um teatro tem, em primeiro lugar, o sentido de desqualificar como ilusória a vida terrena e temporal. Na vida terrena, o ser humano assume o papel de homem ou mulher, rei ou mendigo, rico ou pobre, ladrão ou pontífice etc. A plateia é composta por Deus, pelos anjos e santos. Cada ator termina o seu papel num momento diferente, em geral quando menos espera. Retiram-se então as suas máscaras e fantasias (inclusive o próprio corpo), e ele é submetido a um julgamento em que o destino da sua vida eterna – a vida verdadeira – é por Deus determinado ou como o céu (quer imediatamente, quer após uma estadia no purgatório), ou como o inferno. Para o céu vão os que, no teatro do mundo, manifestaram desejar o Criador, o céu e a eternidade e, na mesma medida, desprezar as criaturas, a Terra e o teatro; para o inferno, simetricamente, os que manifestaram amar as criaturas, a Terra e o teatro e, na mesma medida, ignorar o Criador, o céu e a eternidade (CICERO, 2005, p. 37).

No repertório do imaginário barroco do século XVII, a figura do teatro era, junto à do sonho, usada como *exemplum* moral e pedagógico para alertar os homens sobre os enganos do mundo vivido. Pois assim como o teatro, este mundo também era visto como encenação fingida que se passava por realidade. “Tudo era um sonho e teatro da Criação e do Criador” porque “a verdade estava fora do mundo, em Deus” (LIMA; VALLE apud CALDERÓN DE LA BARCA, 2009, p. 16). Em suas pregações jesuíticas, o português Antônio Vieira dizia: “É este mundo um teatro; os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas ideias de sua Providência” (VIEIRA apud MACEDO, 2014, p. 241). O teatro-mundo, portanto, era tido como um ensaio organizado com a finalidade de preparar os mortais para a vida eterna, e era o próprio Criador quem atribuía a cada um deles — atores de passagem por este mundo — as posições temporárias que deveriam ocupar na trama da vida terrena. Por esse motivo, Johan Huizinga defendeu que o costume de comparar a vida a um palco, quando bem analisado, “revela-se como pouco mais que um eco do neoplatonismo então dominante, com um tom moralista fortemente acentuado. Era uma variante do velho tema do caráter vão de todas as coisas” (HUIZINGA, 2014, p. 8).



No contexto da Contrarreforma espanhola, as peças de Pedro Calderón de la Barca ajudaram a reforçar as virtudes católicas de desprezo pelo material e anseio pelo transcendente retomando as alegorias do sonho e do teatro. Em *La vida es sueño*, de 1635, essa concepção é resumida no monólogo do personagem Segismundo: “Que é a vida? Um frenesi. / Que é a vida? Uma ilusão, / uma sombra, uma ficção; / o maior bem é tristonho, / porque toda a vida é sonho, / e os sonhos, sonhos são” (CALDERÓN DE LA BARCA, 2009, p. 73). Em *El gran teatro del mundo*, de 1655, o próprio Criador é representado como o Autor da trama que se desenrolará no Mundo, proclamando ao ser confrontado por suas criações sobre os papéis que receberão: “Já sei que se para ser / o homem tivesse opção / nenhum aceitaria a missão / de sofrer e padecer; / todos querariam receber / a de reinar e dirigir, / sem ver, sem advertir / que num ato tão singular, / isso é mero representar, / ainda que pense ser existir”<sup>266</sup>.

Já Shakespeare, embora décadas anterior a Calderón, fez um uso mais inovador da metáfora do teatro ao desprendê-la do encargo de fazer apologia a uma moral religiosa. Através do personagem Jacques na comédia *As you like it*, o autor declara que “O mundo inteiro é um palco, e todos os homens e mulheres, apenas atores” (SHAKESPEARE, 2017, p. 62), para logo em seguida descrever os diversos papéis que um homem cumpre ao longo da vida, desde a infância até a decrepitude da velhice. Segundo Cicero (2005, p. 38-39), como na obra de Shakespeare não existe a necessidade de defender uma vida transcendente ou de desqualificar essa realidade em favor de outra, o *theatrum mundi* passa a ser empregado para se referir unicamente à realidade imanente e aos dilemas humanos mundanos. Com isso, ele infere que a alegação “tudo é teatro” de Shakespeare se reporta ao caráter cênico/perfomático próprio ao mundo humano, condensado nas relações cotidianas e nas intrigas políticas que servem de cenário para as peças do dramaturgo inglês. Nesse teatro do mundo terrestre, os homens são meros atores na medida em que “ignoram que se trate de uma peça, isto é, de obra humana e artificial; ignoram, em outras palavras, que seja uma dentre muitas peças reais ou possíveis, e a tomam por natureza” (Ibidem, p. 39). Isto é, os papéis que desempenham e adotam para si acabam limitando suas possibilidades de

---

<sup>266</sup> Tradução disponível em: <<http://www.teatrodomundo.com.br/o-grande-teatro-do-mundo/>>. Acesso em: 05 de out. de 2020. No original: “Ya sé que si para ser / el hombre elección tuviera, / ninguno el papel quisiera / del sentir y padecer; / todos quisieran hacer / el de mandar y regir, / sin mirar, sin advertir / que en acto tan singular, / aquello es representar, / aunque piensen que es vivir” (CALDERÓN, 2019, p. 56).

escolha e de ação dentro dessa trama, aprisionando-os na rígida estrutura de determinismo e banalidade que entendem por “destino”.

Apesar de Debord não utilizar o termo “*theatrum mundi*” em suas considerações, a ideia do mundo como um espaço onde os homens atuam inconscientemente está entranhada na sua própria percepção crítica sobre a sociedade. Isso é observável desde *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps*, onde declara: “Os seres humanos não são plenamente conscientes de sua vida real... agem tateando no escuro; são subjugados pelas consequências de seus atos, e a todo momento tanto grupos como indivíduos se veem diante de desdobramentos indesejados” (DEBORD, 2006, p. 471, tradução nossa)<sup>267</sup>. Em *In girum imus nocte et consumimur igni*, essa percepção ganha os contornos melancólicos da desilusão de perceber que mesmo com a iminência do fim da vida, tantas vezes alardeada pelos situacionistas, os seres humanos continuavam a desperdiçar suas existências dentro do modo de produção que lhes extravia o tempo e a vida: “Elas [as pessoas] movem-se na noite sem saída e são devoradas pelo fogo. Acordam sobressaltadas e às apalpadelas procuram a vida. Ainda por cima corre o boato de a terem extraviado os que a expropriaram” (Idem, 1995, p. 70). A necessidade de despir-se das vaidades e encarar a frustração da desilusão, basilar na metáfora do *theatrum mundi*, já estava presente no livro de Eclesiastes, retomado por Debord na mesma obra:

Passa uma geração e outra lhe sucede, porém a terra fica. Ergue-se o Sol e depois põe-se, e assim regressa de onde saíra... Todos os rios entram no mar, e nunca o mar transborda. Retornam sempre os rios ao lugar de onde vieram, para de novo voltarem a correr.... Tudo tem seu tempo, e tudo sob o céu lá vai passando, findo o prazo prescrito... Há tempo para matar e tempo para curar, tempo para abater e tempo para construir... Há tempo para dilacerar e tempo para voltar a unir, tempo para calar e tempo para dizer.... Mais vale ver aquilo que se quer, do que aspirar a quanto se ignora; porém até isso é vaidade e presunção de ideia.... Por que razão se impõe ao homem buscar o que esteja acima, a ele que justamente ignora o que em vida lhe convém nesses dias em que na terra é estrangeiro e enquanto lhe dura o tempo que perpassa com a sombra? (Ibidem, p. 44-45).

Na ideia barroca de *theatrum mundi*, conceber a existência neste mundo como um “emaranhado de enganos, impermanência e ilusões, prazeres equivocados e falsos

---

<sup>267</sup> “Les êtres humains ne sont pas pleinement conscients de leur vie réelle... agissent le plus souvent en tâtonnant; leurs actes les suivent, les débordent pas leurs conséquences; à chaque moment donc les groupes et les individus se trouvent devant des résultats qu'ils n'avaient pas voulus” (DEBORD, 2006, p. 471).

juízos” (MATOS, 2013, p. 8) tinha prioritariamente a função de preparar os indivíduos para as decepções inevitáveis no decurso da vida, os conformando às suas respectivas condições e os prevenindo de reações desmesuradas contra o destino. Desse modo, os homens são vistos como atores porque não lhes é permitido subverter os desígnios da fatalidade e porque suas histórias se desenrolam dentro de possibilidades limitadas e previsíveis. Despidendo a metáfora do teatro de seu caráter moralista e a reabilitando para os debates sociológicos, Marx, no século XIX, empregou o termo *Charaktermaske* (máscara de personagem) para “descrever os comportamentos dos seres humanos enquanto agentes de relações econômicas no interior de determinado modo de produção” (CICERO, 2005, p. 39). Walter Benjamin também incorporou esse costume na primeira metade do século XX, descrevendo a frieza inflexível das relações interpessoais na sociedade alemã acometida pela inflação do período entreguerras “como se se estivesse aprisionado em um teatro e se fosse obrigado a seguir a peça que está no palco” (BENJAMIN, 2011, p. 23).

Já Debord retomou a metáfora do teatro como ferramenta de crítica social no contexto de um capitalismo renovado no qual a vida cotidiana, banalizada ao máximo pelas novas imposições e exigências da economia mercantil, encerrou as pessoas num estado de passividade e imobilidade do qual parece não haver escapatória. Foi no sentido de reverter esse quadro que os situacionistas elegeram a noção teórica e prática de “construção de situações” como a força motriz de seu programa revolucionário:

A construção de situações começa após o desmoronamento moderno da noção de *espetáculo*. É fácil ver a que ponto está ligado à alienação do velho mundo o princípio característico do espetáculo: *a não-participação*. Ao contrário, percebe-se como as melhores pesquisas revolucionárias na cultura tentaram romper a identificação psicológica do espectador com o herói, a fim de estimular esse espectador a agir, instigando suas capacidades para mudar a própria vida. A situação é feita de modo a ser vivida por seus construtores. O papel do “público”, senão passivo pelo menos de mero figurante, deve ir diminuindo, enquanto aumenta o número dos que já não serão chamados atores mas, num sentido novo do termo, *vivenciadores* (DEBORD, 2003, p. 57, grifo nosso).

Nesse trecho do já citado *Rapport sur la construction des situations*, de 1957, o emprego de elementos teatrais como analogia para o moderno estado de inércia social veio acompanhado pela reivindicação mais urgente e mais ambiciosa dos situacionistas:

a construção de situações. Descrita como “construção concreta de ambiências momentâneas da vida, e sua transformação em uma qualidade passional superior” (Ibidem, p. 54), constituía-se no planejamento de intervenções experimentais a ser aplicadas nos dois grandes campos que compõem a experiência cotidiana: “o cenário material da vida; e os comportamentos que ele provoca e que o alteram” (Ibidem, p. 54). A construção de situações visava a criação de uma nova e apaixonante forma de viver para além dos limites da cultura burguesa enquadrada pela lógica capitalista; tratava-se, em outros termos, do estabelecimento de um novo “teatro de operações”<sup>268</sup> na cultura (DEBORD, 1996, p. 269), no qual o papel de *metteur-en-scène*<sup>269</sup> deveria progressivamente sobrepujar o de espectador. Segundo Mario Perniola (2008, p. 30-31), a noção de construir situações deve ser entendida sob o viés de uma aquisição coletiva de consciência sobre as condições de existência nas sociedades capitalistas modernas, visando alternativas radicais para superá-las. Ou seja, deve ser vista como “um instrumento operador da transição da vida alienada para a sociedade sem classes” (PERNIOLA, 2008, p. 31, tradução nossa)<sup>270</sup>. Noção defendida por Debord desde a Internacional Letrista, onde afirmou que “as construções coletivas que nos apeteçam apenas são possíveis depois do desaparecimento da sociedade burguesa, de sua distribuição de produtos, de seus valores morais” (DEBORD, 1996, p. 87, tradução nossa)<sup>271</sup>.

O projeto situacionista de estabelecer na vida comum um campo de ação livre e passional construído por uma organização coletiva de indivíduos conscientes parte, em essência, de uma perspectiva lúdica. Isso é deixado mais evidente em *Contribution à une définition situationniste du jeu*, de 1958, onde os situacionistas incorporam às suas diretrizes a noção de “jogo” como criação de ambiências lúdicas destituídas de todo

---

<sup>268</sup> O conceito de “teatro de operações” é proveniente da estratégia militar. Se refere ao espaço geográfico terrestre e marítimo onde deverá se desenrolar a invasão, incluindo as áreas necessárias para atividades administrativas da operação militar (Cf. COSTA, 2014, p. 198).

<sup>269</sup> “Aquele que põe em cena”, expressão que pode se referir ao modo como um diretor organiza o palco e a disposição dos elementos cênicos (*mis-en-scène*) ou às funções de roteirista ou encenador. A oposição entre *metteur-en-scène* e espectador é explorada em *Problèmes préliminaires à la construction d'une situation*, publicado na revista *Internationale Situationniste* nº 1 de 1958. Cf. DEBORD, 2003, p. 62-63.

<sup>270</sup> “El concepto de situación parece unas veces designar un instrumento operativo intermediario entre la vida alienada y la sociedad sin clases, otras veces parece referirse al comportamiento revolucionario en toda su extensión, y otras a la sociedad comunista efectivamente realizada. En el desarrollo sucesivo de la IS son estas dos últimas acepciones las que prevalecerán” (PERNIOLA, 2008, p. 31).

<sup>271</sup> “[...] les constructions collectives qui nous plaisent ne sont possibles qu'après la disparition de la société bourgeoise, de sa distribution des produits, de ses valeurs morales” (DEBORD, 1996, p. 87).

elemento que remeta à competição, à rivalidade e à obrigatoriedade de ganhar. Para eles, “A perfeição não deve ser a sua finalidade, se tal perfeição significar uma construção estática oposta à vida. Mas sempre é possível tentar atingir a perfeição desta bela confusão que é a vida” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 2003, p. 61). Ao contrário de Huizinga — para quem o jogo na história ocidental foi sempre percebido como escapismo descompromissado e fictício por sua existência marginal à estafante realidade do trabalho e da produção, como uma atividade separada e frequentemente oposta da vida ordinária —, os situacionistas vislumbravam a possibilidade de apagar as fronteiras entre o jogo e a vida concreta para elevar esta última a um nível qualitativo superior de existência: “A vida corriqueira, condicionada até então pelo problema da subsistência, pode ser dominada racionalmente [...] e o jogo, rompendo de forma radical com um tempo e um espaço lúdicos acanhados, deve tomar conta da vida inteira” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, p. 60-61). Para isso, inspirados pela leitura de Huizinga e de d’Ors, os situacionistas escolhem o barroco como um modelo de vida lúdica no qual a vida cotidiana se confunde com o terreno do jogo. Pois, lembremos, toda a vida é teatro no universo barroco. No entanto, em vez de recuperar o *theatrum mundi* como *exemplum* de desconfiança e desqualificação da realidade terrestre, os situacionistas capturam do barroco o costume de identificar na vida um caráter lúdico e cênico com o fim de convertê-lo em um chamamento para a construção lúdica da vida no âmbito do concreto: “O barroco, [...] assim como o que foi organizado após o barroco vão ocupar um grande espaço no reino vizinho do lazer” (Ibidem, p. 61).

A relação entre o teatro e a práxis situacionista é novamente explicitada em *Problèmes préliminaires à la construction d’une situation*, de 1958. Nesse texto, os situacionistas alegam que a sua utilização de termos vinculados à dramaturgia deveria ser vista como uma necessidade temporária na transição da vida cotidiana alienada para a situação construída, insistindo que seu projeto não deveria ser tomado como uma tentativa de estender o teatro na vida. Para isso, evocam Pirandello e Brecht<sup>272</sup> como exemplos de autores que, ao demonstrarem a possibilidade de destruir a lógica clássica

---

<sup>272</sup>Luigi Pirandello (1867-1936) tornou-se conhecido por questionar e subverter a noção de “verossimilhança narrativa” nos roteiros de suas peças. Bertolt Brecht (1898-1956) utilizava em suas peças o princípio do *Verfremdungseffekt* (distanciamento/estranhamento), ou “efeito V”, com o objetivo de romper a identificação dos espectadores com os personagens e assim estimulá-los a se posicionar mais criticamente sobre os dispositivos de representação teatral que os mantém passivos (ZACARIAS, 2014, p. 152-153).

do espetáculo, abriram o precedente para que futuras reivindicações de crítica ao princípio da passividade ultrapassassem o âmbito do teatro e alcançassem a realidade cotidiana. Os situacionistas, então, concluem: “É possível dizer que a construção de situações só substituirá o teatro no mesmo sentido em que a construção real da vida substituiu cada vez mais a religião” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 2003, p. 63).

Segundo Zacarias (2014, p. 155), nessa aproximação comparativa da lógica do espetáculo teatral com a alienação na vida social já se encontrava o raciocínio que serviu de base para a teoria crítica do espetáculo elaborada mais tarde por Debord. Semelhante ao espectador de teatro (ou mesmo de cinema ou de televisão), que desfruta passivamente de uma encenação separada e distanciada de si, sempre imóvel e persuadido a desenvolver uma identificação com aquilo que assiste (Ibidem, p. 152), os “espectadores” na vida cotidiana são aqueles que aceitam sem questionamento, como dogmas religiosos ou desígnios de forças externas, os desmandos da cultura burguesa e do sistema econômico. Para estes últimos, o princípio clássico da não-participação espectadora se manifestaria numa multiplicidade de formas: no consumo abundante e irrefletido de mercadorias contemporâneas, na ingestão de produtos de má qualidade saídos das indústrias alimentícias e de entretenimento, no descaso pelo extermínio industrial dos ecossistemas ou pela degradação estética do urbanismo moderno para adequar as cidades aos automóveis (MATOS, 2013, p. 1); e, obviamente, na expropriação da vida com a privação moderna da experiência do tempo. O reino da mortificação da experiência do viver e da falsa realização de falsas necessidades onde esses espectadores se encontram aprisionados seria denominado de “espetáculo”.

Com o aprofundamento nas discussões marxistas, Debord percebe que o denominador comum entre todas essas formas particulares de alienação “espectadora” na vida é o fetiche da mercadoria, fator estrutural do próprio capitalismo. Marx (2017, p. 147-148) usou o termo “fetichismo” n’*O Capital* para descrever o fenômeno no qual as relações travadas entre os homens dentro do sistema capitalista são socialmente naturalizadas como relações que giram em torno das mercadorias, como se estas fossem responsáveis por ditar e protagonizar relações sociais e econômicas<sup>273</sup>. O efeito desse

---

<sup>273</sup> Cf. COSTA, 2020, p. 161-162.

mascamamento estrutural das relações humanas no capitalismo constrói social, econômico e culturalmente a aparência de que as mercadorias possuem vida própria, fazendo dos seres humanos meros apêndices da produção mercantil presos a suas *ökonomische Charaktermasken*, isto é, máscaras de personagem econômicas (Ibidem, p. 224 e 684). As considerações de Marx sobre o fetichismo econômico fizeram Debord concluir que a imposição de papéis socioeconômicos dentro do capitalismo impõe aos indivíduos uma “pseudonatureza” que “domina, com leis fatais, o meio em que vivemos” (SdE, § 24) se passando por única realidade possível e inalterável. Essa pseudonatureza, *theatrum mundi* montado pelo fetiche mercantil onde Deus adquiriu a forma de mercado abstrato, as tirânicas leis da Providência e do destino se converteram em leis econômicas e onde não se exalta “os homens e suas armas, mas as mercadorias e suas paixões” (SdE, § 66) foi chamada por Debord de “espetáculo”.

De metáfora a conceito central de uma teoria crítica, a noção de espetáculo passa a ser usada para descrever o aspecto autocrático da economia mercantil em determinar e governar a vida sob uma aparência de normalidade. O espetáculo, diz Debord, é tanto “o sonho mau da sociedade moderna aprisionada” quanto “o guarda desse sono” (SdE, § 21), evocando a alegoria do sonho explorada séculos antes por Calderón — “[...] no mundo, todos os que vivem sonham” (CALDERÓN, 2009, p. 52) — e por Shakespeare em *A tempestade*<sup>274</sup>. Nesse sentido, a concepção do espetáculo como pseudonatureza também se aproxima das reflexões de Cícero sobre a representação do homem no *theatrum mundi*, que é ator na medida em que “aceita os papéis sociais como dados ou fatos desde sempre já prontos: o que equivale, como foi dito, a tomá-los por natureza, e não por teatro” (CICERO, 2005, p. 40). Assim como um homem não é em essência nenhum dos personagens que assume e nenhuma das máscaras que veste, a passividade espectadora não é intrínseca aos indivíduos e sim imputada a eles pelas atuais condições de existência.

---

<sup>274</sup> Nas notas sobre desvios e citações utilizadas em *A sociedade do espetáculo (Relevé provisoire des citations et des détournements de La Société du spectacle)*, escritas em 1973 para servir de auxílio aos tradutores, Debord revela que as referências ao sonho e ao sono na tese 21 são alusões a Freud (DEBORD, 2006, p. 863). No entanto, dado o flerte com a tradição barroca que Debord demonstraria mais claramente em suas obras futuras, não podemos desconsiderar que esta menção à alegoria do sonho seja uma espécie de prenúncio de sua “veia barroca” observada em *In girum imus nocte et consumimur igni* e em *Panegírico*.

Mais do que uma nova leitura da velha metáfora do teatro, a teoria do espetáculo evidenciou na trama orquestrada pelo deus-mercado o caráter de obra humana que estava ocultado pelo fetiche mercantil. E, justamente por isso, percebeu nessa trama o mesmo princípio da temporalidade, da decomposição e da mudança que o barroco havia descoberto no mundo. Debord e os situacionistas sabiam e sentiam a urgência do escoar do tempo, e isso os impeliu a denunciar toda espécie de racionalização opressiva do uso do tempo pela ordem econômica e a buscar um uso consciente, autêntico e revolucionário da vida. Tal desejo pode ser sentido através das seguintes referências a Shakespeare: “Ó fidalgos, a vida é breve... Se vivemos, vivemos para andar sobre a cabeça dos reis” (DEBORD, 1997, p. 87)<sup>275</sup> em *A Sociedade do espetáculo*; “L’homme, à certaines heures, est maître de son destin. Nos fautes, cher Brutus, ne sont point dans nos étoiles, mais dans nos âmes prosternées”<sup>276</sup> em *Panegírico Tomo II* (DEBORD, 2006, p. 1757). Se o mundo for entendido como teatro e a vida como espetáculo, apenas depois da derrubada desse palco é que as pessoas se emanciparão da condição de espectadores em que estão aprisionadas.

### Considerações finais

“Deverei empregar um grande número de citações. Jamais, acredito, para conferir autoridade a uma demonstração qualquer, mas apenas para fazer sentir do que terão sido urdidos, em profundidade, estas aventuras e eu mesmo” (DEBORD, 2002, p. 16). Considerando a influência definidora da literatura sobre a forma de pensar e sobre a escrita — que é, antes de tudo, uma reescrita (ZACARIAS, 2013, p. 110) — de Guy Debord, podemos inferir que a presença de numerosas referências a ideias e escritores barrocos ao longo de sua obra indica muito mais do que uma simples preferência estética. O prisma pelo qual o autor situacionista interpretou a sociedade moderna demonstra estar profundamente alinhado com a cosmovisão barroca, principalmente quanto à atitude de perceber a efemeridade e a fragilidade de todas as coisas diante do

<sup>275</sup> Citação retirada da peça *Henrique IV*, ato V cena II: “Cavalheiros, a vida é muito curta! / Gastar mal o momento é muito tempo, / Se a vida flui na ponta de um ponteiro / E acaba quando este alcança a hora. / Se vivermos, é pra pisar em reis, / Se morrermos será com bravos príncipes!” (SHAKESPEARE, 2016c, p. 218).

<sup>276</sup> Citação retirada da peça *Júlio César*, ato I, cena II: “O homem por vezes manda em seu destino: / A culpa, Brutus, não ‘stá nas estrelas / Mas em nós mesmos, se nos submetemos” (SHAKESPEARE, 2016a, p. 254);



fluxo irreversível do tempo. Desse modo, assumindo e encarnando o princípio barroco conforme havia sido definido por d’Ors. Este princípio sempre foi uma constante na trajetória de Debord, seja no ímpeto da fase situacionista pela transformação radical da sociedade e da vida alienada ou nas reflexões melancólicas de suas obras derradeiras.

Enquanto antítese do classicismo renascentista, expressão do espírito de uma época demasiada racionalista e antropocêntrica que buscava legitimar a eternidade a-histórica de sua arte resgatando o esplendor idílico do passado clássico greco-romano, o barroco foi a materialização da angústia de uma época que viu todas as suas certezas ruírem. Onde havia no classicismo a obsessão pelo controle racional da natureza e das emoções humanas, no barroco imperou a emotividade, o sentimentalismo e a agonia em vislumbrar a inevitável passagem do tempo e a certeza da morte. Essa angústia barroca materializada nas expressões artísticas recusou a harmonia geométrica e perfeccionista das formas estéticas consagradas, iniciando uma tendência de decomposição e dissolução nas artes e na cultura que seria sentida posteriormente na arte moderna e continuada pelas vanguardas, chegando até Debord como consciência do “tempo histórico”.

Mesmo tendo se afastado das raízes neoplatônicas de onde o imaginário barroco descende, Debord se apropriou de seus principais conceitos para repensar a vida no capitalismo moderno, ou seja, no espetáculo. A consciência do *memento mori* o possibilitou contestar a racionalização do tempo pelas leis mercantis, percebendo o fenômeno da expropriação da experiência da temporalidade equivalente à expropriação da vida. A concepção do *theatrum mundi* o proporcionou um modelo lúdico de vida baseado na interposição do teatro na realidade concreta, concepção que o permitiu compreender que forças desconhecidas determinavam os destinos dos seres humanos e os imobilizavam num estado de passividade generalizada. Se a teoria de Marx forneceu a Debord a base teórica para descrever o espetáculo como resultado de um processo histórico de desenvolvimento da economia mercantil e prolongamento das relações alienadas e fetichizadas entre os homens, foi a leitura de autores como Shakespeare e Calderón — para quem a vida não era mais do que um teatro ou um sonho — que o concedeu a sensibilidade de entender como é decadente a vida estagnada em uma estrutura estéril, circular e rotineira, presa a uma vã ilusão de controle do tempo. Diante disso, o pensamento de Debord demonstra ser imperativo para os indivíduos a

capacidade de se desiludir de sua condição espectadora e do mundo espetacular que consideram como natureza imutável. Contra a falsificação moderna do *carpe diem* barroco, é necessário primeiro reconhecer as estruturas que mantêm de pé a ilusão, o teatro ou espetáculo.

### Referências bibliográficas:

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. **Reificação e linguagem em Guy Debord**. Fortaleza: EdUECE, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Rua de Mão Única**: Obras escolhidas. 5ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2011.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. **A vida é sonho**. Tradução de Renata Pallottini. São Paulo: Hedra, 2009.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. **El gran teatro del mundo; El gran mercado del mundo**. 24ª edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 2019.

COSTA, Inácio José de Araújo da. Guy Debord e o caráter fetichista da imagem na sociedade do espetáculo. In: SILVA, Francisca Galiléia P. da; ARAÚJO, Hugo Filgueiras de; SILVA, Francisco Amsterdan Duarte da; BANDEIRA, Francisco Dário de Andrade (Orgs.). **Pilares da Filosofia**: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

COSTA, Luiz Paulo Silva. Teatro de Operações Militares Conjunto: Definição de Espaço Geográfico. **Revista das Ciências Militares**. V.8. n.33. p. 195-203. Rio de Janeiro. 2014

CICERO, Antonio. A falange das máscaras de Waly Salomão. In: \_\_\_\_\_. **Finalidades sem fim**: ensaios sobre poesia e arte. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 31-53.

DEBORD, Guy. **Movemo-nos na noite sem saída e somos devorados pelo fogo**. Tradução de Júlio Henriques. 2ª ed. Lisboa: Fenda Edições, 1995.

DEBORD, Guy. **Guy Debord présente Potlatch (1954-1957)**. Paris: Gallimard, 1996.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo; Comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBORD, Guy. **Panegírico**. Tradução de Edison Cardoni. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

DEBORD, Guy. Relatório sobre a construção de situações e sobre as condições de organização e de ação da tendência situacionista internacional. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 43-59.

DEBORD, Guy. **Œuvres**. Paris: Gallimard, coll. Quarto, 2006.

D'ORS, Eugenio. **Lo barroco**. Madrid: Tecnos, 1993.

HOBBSAWM, Eric. **Tempos fraturados**. Tradução de Berilo Vargas. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2014.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. A miséria do meio estudantil. In: \_\_\_\_\_. **Situacionista: teoria e prática da revolução**. Trad. Francis Guillaume e Leo Vinicius. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002, p. 25-57.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. Contribuição para uma definição situacionista de jogo. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 60-61.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. Questões preliminares à construção de uma situação. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 62-63.

JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

KAUFMANN, Vincent. **Guy Debord**: Revolution in the service of poetry. Translation by Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MACEDO, Gil Eduardo de Albuquerque. *Theatrum Mundi*: Antônio Vieira e a comédia de Deus. **Revista Espacialidades**, v. 7, n. 01, p. 239-267, 20 dez. 2014.

MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

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

MATOS, Olgária Chain Féres. *Guy Debord: Theatrum Mundi e os palíndromos do tempo*. **Limiar**, São Paulo, v. 1, jan/jun 2013, p. 1-11. Disponível em: <[http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr1/olgaria\\_limiar\\_1.pdf](http://www2.unifesp.br/revistas/limiar/pdf-nr1/olgaria_limiar_1.pdf)>. Acesso em: 01 set. 2020.

MERRIFIELD, Andy. **Guy Debord**. London: Reaktion Books, 2005.

PERNIOLA, Mario. **Los Situacionistas**: Historia crítica de la última vanguardia del siglo XX. 1ª ed. Traducción de Álvaro Garcia-Ormaechea. Madrid: Acuarela & A. Machado, 2008.

SHAKESPEARE, William. **Tragédias e comédias sombrias**. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016a.

SHAKESPEARE, William. **Comédias e romances**. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016b.

SHAKESPEARE, William. **Peças históricas**. Tradução de Barbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016c.

SHAKESPEARE, William. **Como gostais; Conto de inverno**. Porto Alegre: L&PM, 2017.

TRUDEL, Alexandre. **Une sagesse qui ne vient jamais**: esthétique, politique et personnalité dans l'œuvre de Guy Debord. Thèse de Philosophiæ Doctor (Ph.D) en littérature. Département de littérature comparée - Faculté des arts et sciences, Université de Montréal, 2010.

VANEIGEM, Raoul. **A arte de viver para as novas gerações**. Tradução de Leo Vinícius. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

ZACARIAS, Gabriel Ferreira. **Expérience et représentation du sujet**: une généalogie de l'art et de la pensée de Guy Debord. (Doctorat en littérature générale et comparée/ esthétique) – Erasmus Mundus Joint Doctorate Cultural Studies in Literary Interzones, Université de Perpignan Via Domitia / Université de Bergamo, Perpignan, 2014.

ZACARIAS, Gabriel Ferreira. Guy Debord e a poesia de *In girum imus nocte et consumimur igni*. **Manuscrita – Revista de Crítica Genética**, n. 25, 2013, p. 107-121.

## A VONTADE DE VERDADE COMO UMA MANIFESTAÇÃO DA VONTADE DE PODER<sup>277</sup>

Hedy Carlos Santos de Pina\*

**Resumo:** O presente artigo pretende-se discorrer sobre uma das principais noções da filosofia de F. W. Nietzsche, a vontade de poder. Entre as diversas perspectivas de interpretação que se tem e que se possa fazer, propomo-nos discutir exclusivamente o problema do mundo como vontade de poder referindo a dimensão orgânica, a partir de alguns textos das obras escritas do filósofo e de alguns estudiosos do assunto. Por esse viés, esperamos estimular um diálogo entre a interpretação filosófica de Nietzsche com as outras perspectivas como a moral religiosa, metafísica e científica que o influenciaram e serviram, também, como objeto de crítica. Um exame mais pormenorizado e aprofundado acerca do significado do eterno retorno de certo demandaria uma quantidade maior e diversificada de pesquisas, incluindo não unicamente as obras publicadas pelo filósofo, mas também um amplo material publicado postumamente. Sob esse ângulo, o presente texto deve ser entendido como uma indicação para futuras pesquisas.

**Palavras-Chave:** Vontade de poder. Vontade de verdade. Moral

### THE WILL TO TRUTH AS A MANIFESTATION OF THE WILL TO POWER

**Abstract:** This article intends to discuss one of the main notions of the philosophy of F. W. Nietzsche, the will to power. Among the diverse perspectives of interpretation that

---

<sup>277</sup> Nota de esclarecimento: Trabalhar com a obra de determinado autor, principalmente em filosofia, requer que antes de iniciarmos propriamente o texto, deixemos claro o nosso posicionamento quanto à utilização de terminologias, abreviaturas e traduções de conceitos desse autor. Com Nietzsche não seria diferente. Com efeito, a diversidade de sua obra – aí se incluindo as publicadas pelo autor e em nome dele – bem como a variedade de estilos e “fluidez” conceitual assim o exigem. Assim, no que diz respeito às citações, são de Nietzsche as obras sem indicação de autor. Optou-se por fazer referência não ao ano de publicação da edição utilizada de uma obra, mas à abreviatura do título conforme a legenda abaixo: EH/EH - Ecce homo / Ecce homo (1888 – 1908) FW/GC - Die fröhliche Wissenschaft / A Gaia ciência (1882, 1886) GB/BM - Jenseits von Gut und Böse / Para além do bem e do mal (1886) GD/CI - GötzenDämmerung / Crepúsculo dos ídolos (1888 - 1889) Za/ZA - Also sprach Zarathustra / Assim falou Zarathustra (1883-1885). Para a obra publicada, o algarismo arábico indica o aforismo, normalmente seguido, após vírgula, da página referente à tradução brasileira utilizada; no caso de GM, Z e GD/CI, o algarismo romano anterior ao arábico remete à parte do livro, seguindo-se, no caso dos dois últimos, o capítulo ou título do discurso. Para EH, o capítulo será indicado por algarismo romano, seguido, quando for o caso, da abreviatura da obra tema do capítulo. No caso dos fragmentos póstumos, o algarismo romano indica o volume da edição da KSA indicada, seguido do algarismo arábico que indica a seção, o número do fragmento em colchetes, e o ano em que foi escrito.

Para quase todos os textos de Nietzsche aqui utilizados, trabalhamos com a tradução de Paulo César de Souza; Z, com tradução de Mário da Silva. Para os volumes dos fragmentos IX a XIII, tomou-se a tradução de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes para a seleção de fragmentos intitulada Vontade de poder (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008). Para os demais autores, as referências em notas de rodapé indicam apenas: autor, título do livro ou artigo e a página. A referência completa, juntamente com a tradução, encontra-se nas referências bibliográficas ao final do artigo.

\* Mestre pela Universidade Estadual do Ceará- UECE; membro do Grupo de estudos em Nietzsche - GENi - UECE.

we have and that can be done, we propose to discuss exclusively the problem of the world as the will to power referring to the organic dimension, based on some texts of the philosopher's written works and some scholars of the subject. Through this bias, we hope to stimulate a dialogue between Nietzsche's philosophical interpretation with other perspectives such as religious, metaphysical and scientific morals that influenced him and also served as an object of criticism. A more detailed and in-depth examination of the meaning of the eternal return of a certain thing would require a greater and more diversified amount of research, including not only the works published by the philosopher, but also a wide range of material published posthumously. From this angle, the present text should be understood as an indication for future research.

**Key words:** Will to power; Will to truth; Moral

### Introdução:

A noção de *vontade de poder* (*Wille zur Macht*)<sup>278</sup> é uma das principais doutrinas de F. W. Nietzsche. O conceito surge do maior acontecimento, o fato de que “Deus está morto” e o efeito disso é o descrédito em qualquer dimensão ontológica. O mundo dos fenômenos, a existência enquanto *vir-a-ser*, aparece assim como a única

---

<sup>278</sup> Scarlett Marton no texto *A terceira margem da interpretação* da apresentação do livro *A doutrina da vontade de poder* de Wolfgang Müller-Lauter, traduzido por Oswaldo Giocoia Junior, justifica o uso da expressão “vontade de potência” em detrimento da “vontade de poder” da seguinte forma: “Optamos por traduzir a expressão *Wille zur Macht* por vontade de potência. E isto por várias razões. Adotamos a escolha feita por Rubens Rodrigues Torres Filho na sua tradução para o volume Nietzsche – Obras incompletas da coleção ‘Os pensadores’ (São Paulo, Abril Cultural, 2ª Ed., 1978). Permaneceremos fieis a outros escritos nossos, em que desde 1979 fizemos essa opção. Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo ‘potência’ conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo ‘poder’ estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir – sem que seja essa intenção – para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. (Nota nº 2, São Paulo, Annablume, 1997). Enquanto que o tradutor Oswaldo Giocoia Junior faz a opção pela expressão ‘vontade de poder’. Assim justifica: “Optei por vontade de poder, não pelo corrente termo vontade de potência, para traduzir o conceito nietzschiano *Der Wille zur Macht*. A tradução tem o inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política, mas apresenta também a vantagem de evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência – o que certamente contraria a intenção de Nietzsche –, assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação”. (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder*. Nota nº 1). O Paulo César de Souza opta pelo termo “vontade de poder” e o Roberto Machado pelo termo “vontade de potência”. Em meio à divergência entre os tradutores, optamos neste trabalho a tradução vontade de poder, mantendo assim a coerência com as traduções de Paulo César de Souza das obras de Nietzsche usadas aqui como referência e verteremos para esta tradução (de modo a manter uma coesão nos textos desse trabalho) todas as citações nietzschianas onde ocorra a palavra *Wille zur Macht*.

realidade efetiva.<sup>279</sup> O termo vontade de poder é importado por Nietzsche do campo das ciências, da biologia e da física, para reforçar suas teses filosóficas e refutar as interpretações morais, religiosas ou metafísicas. Em um escrito póstumo o autor de *Zarathustra* escreve o seguinte: “Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!”. Aparentemente em *Assim falou Zarathustra* a vontade de poder se restringe ao mundo orgânico, aos impulsos e afetos nos seres vivos, mas com o tempo o autor o expande para o reino inorgânico a partir do conceito de força.

O conceito de vontade de poder começa a surgir do diálogo que Nietzsche trava com as ciências naturais da sua época. A necessidade de um embasamento científico a essa noção faz aumentar o seu interesse pela biologia. Nesse período, a partir de 1881, em que começa a redigir *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche retoma a leitura do biólogo Roux que defende que a luta permanente subjaz a todo fenômeno vital, um confronto ininterrupto em que prevalece o dominar e assimilar o alheio.<sup>280</sup>

Na tentativa de buscar um fundamento cientificamente mais sólido para sua tese, Nietzsche estuda diversos cientistas naturais como Darwin, Lamarck, Galton, Haeckel, Nâgeli e Rutimeyer. Mas o que subsidiará a sua perspectiva de vida como luta de forças que um busca dominar o outro numa expansão de poder é a leitura de Rolph em 1884. Assim Nietzsche fundamenta a sua visão de vida como expansão e não como conservação segundo sua interpretação da ótica de Darwin<sup>281</sup>.

## 1 A vontade de poder a nível orgânico em *Zarathustra*

<sup>279</sup> “O conceito de vontade de poder emerge diretamente do acontecimento da morte de Deus e de suas respectivas consequências ontológicas. Porquanto a morte de Deus suprime a presença de toda e qualquer dimensão em-si no real, o mundo passa a vigor inteiramente na superfície fenomênica”. CABRAL, Alexandre Marques. *Zarathustra: cristão consumado*. p. 153.

<sup>280</sup> Em *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, Marton enfatiza a importância dos trabalhos dos biólogos Rolph e Roux para a criação do conceito de vontade de [poder]: “Ora, em 1881, de Roux, Nietzsche reteve a noção de que, no próprio organismo, entre órgãos, tecidos e células, existe concorrência vital e, em 1884, de Rolph, a noção de que a concorrência, em vez de prejudicar a vida, aumenta sua quantidade”. A comentadora acrescenta que “no conceito de vontade de [poder], as duas noções serão subsumidas. Em Boscovich, físico, matemático e astrônomo croata, que viveu no século XVIII, Nietzsche foi buscar o conceito de força, importante para sua cosmologia. Segundo o físico Max Jammer, Boscovich, um estudioso do fenômeno de colisão dos corpos, chegou à conclusão que ‘impenetrabilidade e extensão (...) são meramente expressões espaciais de forças, ‘força’ é consequentemente mais fundamental do que matéria (...)” Marton, S. apud Neves, J. *O eterno retorno hoje*. p. 286.

<sup>281</sup> No parágrafo intitulado Anti-Darwin do livro *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve: “No que toca à célebre ‘luta pela vida’, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento — quando se luta, luta-se pelo poder... Não se deve confundir Malthus com a natureza”. GD/CI-IX§14, 50.

Ao longo da sua experiência Zaratustra constata o seguinte: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor”.<sup>282</sup> Em *Zaratustra*, a vontade de poder enquanto impulso vital se exterioriza tanto naquilo que domina quanto no que é dominado.<sup>283</sup> Essa vontade não seria um querer consciente em que o sujeito escolhe livremente sobre a melhor conduta para atingir o fim pretendido: mais poder. Não seria a vontade de poder um único impulso, mas um complexo de afetos hierarquicamente estruturados que se manifestam no reino orgânico<sup>284</sup>. Também se manifesta essa vontade de poder, segundo Nietzsche, de igual modo nos seres humanos que acreditam possuir livre-arbítrio, capacidade de fugir das determinações da esfera da necessidade. O livre-arbítrio nessa perspectiva não passaria de mais uma ficção metafísica.

O maior engano propagado pela tradição filosófica e pelo cristianismo em relação à natureza humana seria a crença na sua liberdade de escolha. A consciência dessa liberdade que faz o homem acreditar ter o domínio e o controle sobre si, sobre seus pensamentos, e ser sujeito de suas decisões e ações é fundamentalmente uma ilusão da “pequena razão”, do “espírito”, do “Eu”. No capítulo “Dos desprezadores do corpo” parte I, fala Zaratustra:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua razão.

“Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa porém, em que queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.

---

<sup>282</sup> Za/ZA, “Da superação de si mesmo”, p. 108.

<sup>283</sup> “Não apenas naquilo que domina e que estende seu domínio se exterioriza a vontade de poder, mas também no dominado e submisso”. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. p. 56. Cf. Fragmento póstumo, GA XIII, 62. Agosto –setembro de 1885, nº 40 [55]; KGW VII 3, 387.

<sup>284</sup> “De fato, ‘em cada complexo ser orgânico’, emerge, pois, uma ‘profusão de consciências e vontades’ atrás da consciência e da vontade. Só se pode encontrar a qualidade única de Nietzsche em tal vontade fundamental. Por fim, o filósofo cunhou para ela o nome de vontade de [poder]”. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 62



O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.

Instrumento e brinquedo são sentidos e espírito: por traz deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito.

O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu.

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.<sup>285</sup>

É o corpo, a “grande razão” com toda sua complexidade de impulsos, a causa dos nossos prazeres e desprazeres, dos nossos valores e das nossas vontades.

Para o autor de *Zarathustra*, os “nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o fato último a que podemos chegar”.<sup>286</sup> De acordo com Wolfgang Müller-Lauter, “Nietzsche remete todas as nossas atividades intelectuais e anímicas a avaliações (*Wertschätzungen*), que ‘correspondem a nossos impulsos e suas condições de existência’”.<sup>287</sup> Os nossos impulsos lutam entre si na tentativa de impor ao outro o seu domínio, “ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas nossa razão, mas também nossa consciência”.<sup>288</sup> O comando e a organização hierárquica estabelecida permanecem enquanto o impulso tirano mantém sob seu julgo os outros dominados. As estruturas não se mantêm sempre as mesmas, mas a partir da luta entre os afetos surgem novas configurações e um novo impulso dominante impõe seu comando e dá a direção.<sup>289</sup>

Os seres vivos são, portanto, uma multiplicidade de forças e afetos que se configuram numa luta permanente de domínio, resistência e obediência. “Nessa

<sup>285</sup> Za/ZA, “Dos desprezadores do corpo”, p. 35.

<sup>286</sup> KSA 11. 661, 40 [61], 1885. Cf. GA XIV, p. 327.

<sup>287</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. p. 56.

<sup>288</sup> JGB/BM-I §158, 81.

<sup>289</sup> “Cada uma das forças ou impulsos assume a cada vez o domínio no interior do conjunto de uma multiplicidade. Como cada uma delas é ‘uma espécie de despotismo’, com sua correspondente ‘perspectiva que ela gostaria de impor como norma a todos os impulsos restantes’, o domínio só pode ser conquistado e defendido na luta. (...) Em seu ‘prós e contra’, na ‘disputa dos afetos’, partidos se formam e se desfazem, os dominantes destituem-se uns aos outros: o ponto subjetivo move-se aos saltos. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 51-52.

multiplicidade, ‘concertos e forças’ subjazem ‘ao nosso pensar e à nossa consciência em geral’”.<sup>290</sup> A função da consciência seria tão somente a interpretação ou justificação daquilo que no homem já foi impelido pelo jogo dos impulsos. Segundo Müller-Lauter,

(...) o homem é uma tão complexa organização de poder, que ele não pode mais experimentar aquilo que, “no fundo”, o impele. Ele é interpretação, mas ele é interpretado. Ele é vontade de poder, mas – como “vontade do homem” – vontade de poder impotente em relação a sua autoconstituição.<sup>291</sup>

Dessa forma, não se poderia responsabilizar sequer os homens pelos seus atos. Seria, nesse caso, absurdo cogitar sobre a ideia de mérito ou culpa, de gratificação ou castigo. Portanto, os princípios morais não teriam sentido sem as noções de “consciência”, “livre-arbítrio”, “sujeito”, “Eu”<sup>292</sup>.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche diz haver ainda ingênuos observadores de si mesmos que acreditam na existência de “certezas imediatas” como o “eu penso”. O filósofo diz nessa obra que “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”.<sup>293</sup> O próprio filósofo usa termos como “sujeito”, “eu”, “indivíduo”, mas somente “como símbolos para o que escapa à denominação. E ele os rejeita, tão logo são pensados como conceitos”.<sup>294</sup> Nesse caso, conceituar significaria fixar aquilo que é inconstante, ou seja, seria um ato de falsificar aquilo que é verdadeiramente efetivo: o *vir-a-ser*. Daí a rejeição de Nietzsche em fixar incondicionalmente os conceitos, pois, o que lhe interessa é “chegar ao que ‘efetivamente existe’”<sup>295</sup>, isto é, o mundo enquanto combinações de forças<sup>296</sup>.

<sup>290</sup> Ibid. p. 52.

<sup>291</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. p. 151.

<sup>292</sup> “(...) o eu, ‘nosso artigo de fé’ mais antigo, segundo Nietzsche, é apenas uma outra palavra para o sujeito. Como ele diz, não se trata “de algo dado, mas de algo inventado, de oculto, ou seja, aquilo que seria ficcionado e inventado: e, de fato, acrescido pelo pensamento através de uma invenção ‘para a multiplicidade de seus processos’. Através do pensamento, põe-se o eu. Mas a multiplicidade dos processos do pensar é somente ‘o lado de fora’: ‘sintoma de acontecimentos muito mais internos e fundamentais’” Ibid. p. 50

<sup>293</sup> Ibid. p. 23.

<sup>294</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 55.

<sup>295</sup> Ibid.

Posteriormente, nas obras nietzschianas a vontade de poder aparece relacionado também ao mundo inorgânico. O mundo, dessa perspectiva, seria uma luta incessante de *quanta* de forças opostas que se expandem, na medida em que os outros se apresentam como resistência. Sobre o mundo como grandeza determinada de força será tratado num outro momento, por enquanto nos detemos ao mundo orgânico. Segundo Nietzsche, a vontade de poder, na sua “essência” é expansão, conquista, dominação, comando. Portanto, para o autor de *Zarathustra*, o “impulso cardinal” dos seres orgânicos não é o impulso de autoconservação. Diz Nietzsche em *Além do bem e do mal*:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de conservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso.<sup>297</sup>

Nessa perspectiva que se opõe à teoria darwinista, Nietzsche vê o mundo natural como expansão de vida e a luta pela existência seria apenas uma exceção.<sup>298</sup>

Na interpretação de Martin Heidegger sobre a vontade de poder<sup>299</sup>, ele diz:

Querer é querer-ser-mais-forte. Nietzsche também fala aqui por inversão e a partir de uma oposição ao mesmo tempo ao espírito de seu tempo, a saber, em oposição ao darwinismo. Elucidemos tal estado de coisas brevemente: a vida não tem apenas, como pensava Darwin, o ímpeto para a autoconservação, mas é ela mesma autoafirmação. O querer-conservar-se não se atém senão ao que já se

---

<sup>296</sup> “(...) é preciso notar aqui que as características expostas na análise do ‘eu’, dizem respeito, pura e simplesmente, ao efetivo. O ‘perspectivismo’ acima apresentada opera também ‘no reino inorgânico’. Ou, como Nietzsche formula de modo ainda mais radical: não há ‘nenhum mundo inorgânico’. Só há vida, ou seja: processos incessante de posições de forças. O conjunto do acontecer, que nós denominamos ‘eu’, nada mais é que uma concreção particular da vida”. Ibid. p. 56.

<sup>297</sup> JGB/BM-I §13, 20.

<sup>298</sup> No aforismo 349 da *A gaia ciência* Nietzsche diz: “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. (...) Mas um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza não predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando ao absurdo. A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida. FW/GC §349, 217.

<sup>299</sup> Heidegger faz a seguinte citação: “Tomemos o exemplo mais simples, o exemplo da alimentação primitiva: o protoplasma estende seus pseudópodes para procurar por algo que se lhe contraponha – não por fome, mas por vontade de poder. Então, ele tenta superá-lo, apropriar-se dele, incorporá-lo: – O que se denomina ‘alimentação’ é meramente um fenômeno secundário, uma aplicação prática daquela vontade originária de se tornar *mais forte*.” NIETZSCHE *apud* HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. p. 48.

encontra simplesmente dado, ele se enrijece aí, se perde nele e fica assim cego em relação à sua própria essência. A autoafirmação, ou seja, o querer continuar dirigindo as coisas, ou seja, querer permanecer em cima, é constantemente um retornar à essência. A autoafirmação é afirmação originária da essência.<sup>300</sup>

De acordo com Müller-Lauter, a vontade de poder de Heidegger pode servir de exemplo para este caso, e assim prossegue:

(...) Ele (Heidegger) expõe que, segundo Nietzsche, a vida não teria apenas “o ímpeto de autoconservação”, no sentido do darwinismo, ela seria “autoafirmação”. Mas a vida só poderia afirmar a si mesma ao sobrepujar-se continuamente. A vontade de [poder] seria esse “sobrepujar-se”. O “caráter de intensificação da vontade” que ali se mostra lhe permitiria escalar de grau de [poder]. Ela ultrapassaria e iria além “de si mesma”. Por fim, “vontade de [poder]” quer dizer para Heidegger: “o legitimar-se d[o poder] para o próprio sobrepujamento”. Segundo essa interpretação, a vontade de [poder] não se dirigiria a outros *quanta* de [poder], a outras vontades de [poder], mas, em sua unicidade, se “desdobra em si mesma”. Bastando-se a si mesma, mover-se-ia no âmbito de sua própria essência. Em sua interpretação, Heidegger afirma a qualidade para si, ao passo que, segundo Nietzsche, ela é dada apenas nos *quantas*. Por isso, a chamada “autoafirmação” nada é para Heidegger que “autoafirmação originária da essência”. Em todo “querer-além-de-si” da vontade de [poder], trata-se, na interpretação dele, de um “chegar-a-si-mesmo, de encontrar-se e afirmar-se na simplicidade acabada da essência.”<sup>301</sup>

A crítica de Müller-Lauter à interpretação de Heidegger está no fato do filósofo fazer da vontade de poder “um princípio metafísico que se desdobra a partir de si mesmo e do mesmo modo permanecendo em si, retrocedendo à sua própria origem”.<sup>302</sup> Para Müller-Lauter, ele busca mostrar “a relação intrínseca da vontade de [poder] de Nietzsche com a *dynamis*, *energeia* e *entelecheia* de Aristóteles”.<sup>303</sup>

Segundo a interpretação de Müller-Lauter, o discurso nietzschiano da vontade de poder não parte de unidades fixas. Na apresentação do livro *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, Scarlett Marton escreve que Müller-Lauter “acaba por apresentar refutação filosófica decisiva da leitura proposta por Heidegger”.<sup>304</sup> Segundo a análise da filósofa, “não é do ponto de vista histórico-

<sup>300</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. p. 48.

<sup>301</sup> MÜLLER -LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 68-69.

<sup>302</sup> *Ibid.* p. 68.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> *Ibid.* p. 13.

filosófico que ele (Heidegger) se interessa pela obra de Nietzsche, mas sim como pretexto para esclarecer a sua própria visão do mundo”.<sup>305</sup> Assim esclarece Marton sobre a oposição entre as duas formas de interpretação oposta dos dois:

(...) Heidegger julga que a reflexão nietzschiana constitui o momento de completude da metafísica ocidental, uma vez que, ao inverter o platonismo, a ela propiciou esgotar suas possibilidades essenciais. E Müller-Lauter entende que a empresa de Nietzsche consiste justamente em proceder à destruição da metafísica a partir dela mesma.<sup>306</sup>

Marton reconhece que Nietzsche muitas vezes assume “ares de metafísico”, especialmente no seu pensar sobre eterno retorno “como a suprema aproximação entre o vir-a-ser e o ser; mas, por trás das aparências que inventa para si a cada momento”,<sup>307</sup> segundo a filósofa, “leva a metafísica a desmoronar, porque não se detém, em momento algum, em suas investigações”.<sup>308</sup> O filósofo, ao longo do seu empreendimento exclui a pergunta pelo fundamento do ente, no sentido metafísico tradicional. Para Marton, a filosofia de Nietzsche possui um caráter experimental, mas ao tentar defender continuamente suas hipóteses acaba buscando dar uma certa ordenação e sistematização ao seu pensamento. Assim como não se pode excluir totalmente todo traço de sistematização à sua filosofia como também não é de esperar alguma unidade onde se encontra verdades últimas e definitivas.<sup>309</sup>

No capítulo “Das mil metas e uma só meta” do livro I, a expressão vontade de poder aparece como a tábua de superações de um povo. Zaratustra, o errante que viu muitos países, reconhece pela experiência que “nenhum povo pode viver sem antes avaliar; mas, querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho”.<sup>310</sup> Para conservar-se como um povo, é necessário superar a anarquia de forças opostas que lutam entre si, internamente. Um impulso mais forte e tirano deve vencer e subjugar os

---

<sup>305</sup> Ibid.

<sup>306</sup> Ibid. p. 13-14.

<sup>307</sup> Ibid. p. 14.

<sup>308</sup> Ibid.

<sup>309</sup> “(...) querendo continuamente pôr à prova suas hipóteses, ele sempre visa à unidade. Tanto é que, se sustenta que o caos se acha inscrito no mundo, também reconhece que a ordem é indispensável para a vida. Com o seu pensamento, não se pode furtar-se, pois, a ordenar. Malgrado a crítica que dirige aos espíritos sistemáticos, ele acaba por reconhecer, em 1888, que por vezes foi com esforço que escapou de ser um deles. Daí resulta que não se pode excluir da filosofia de Nietzsche todo e qualquer traço de sistematicidade; tampouco se pode esperar nela encontrar uma unidade que residiria um substrato de verdades últimas e definitivas”. Ibid. p. 15.

<sup>310</sup> Za/ZA, “Das mil metas e uma só meta”, p. 57.

outros que lhe oferecem resistência. Ele deve impor sua própria configuração, organizando de forma hierárquica e coesa todos os impulsos antagônicos. Uma vontade de poder vencedora que sobrepujou outras vontades de poder subjaz à forma de pensar e de avaliar de um povo. As suas tábuas de valores são configurações de impulsos e afetos.<sup>311</sup>

## 2 A vontade de verdade como vontade de poder mascarada<sup>312</sup>

Nietzsche questiona em sua *A gaia ciência*: “Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela?”<sup>313</sup> Nesta obra no aforismo 344 podemos elencar três sentidos possíveis para o trabalho de interpretação teórica da vontade de verdade. Primeiro, na pergunta: “E por que não se deixar enganar?”, pode ser entendido como *utilidade para a vida*, no sentido de ser válido para a conservação de um tipo de vida; o segundo, seguindo o princípio: “Não quero enganar” deparamos com a congregação dos temas verdade e moral; e por último, encontramos na esfera da metafísica quando “*afirma um outro mundo* que não da vida, da natureza e da história”. A tradição filosófica se empenhou na busca pela verdade a todo custo que rejeitou tudo que fosse aparência, embuste, simulação, cegamente, ou seja, a própria vida enquanto natureza. Ela criou para si um mundo eterno, imutável, “verdadeiro”, perfeito.

A exigência pela veracidade, na perspectiva da moral do ressentimento, auxilia na manutenção da sociedade de rebanho, pois “o homem moral é medroso. Seu ‘sentido de verdade’ é ‘no fundo’ um ‘sentido de segurança’”.<sup>314</sup> A convivência com os outros homens gera uma constante insegurança frente à diferença na forma de expressão do

<sup>311</sup> “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder (...) “O que faz com que domine, vença e brilhe, para horror e inveja de seu vizinho: isso julga elevado, o primeiro de tudo, a medida, o sentido das coisas.” Ibid.

<sup>312</sup> A expressão ‘vontade de verdade’ (*Wille zur Wahrheit*) aparece em Assim falou Zaratustra, parte 2, “Da superação de si mesmo” (...) A melhor tradução disponível do Zaratustra recorre a uma paráfrase: “vontade de conhecer a verdade” (trad. Mário da Silva, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 6ª ed., 1990). Deste modo se perde na concisão, porém, e não se considera a analogia sintática com “vontade de poder” (*Wille zur Macht*). Mais adiante neste livro (seção 211), a vontade de verdade dos ‘autênticos filósofos’ é identificada à vontade de poder, como faz Zaratustra naquela mesma passagem, dirigir-se ao homem do conhecimento: “[...] em verdade, a minha vontade de poder também caminha com os pés da tua vontade de verdade!”. Já na terceira dissertação da *Genealogia da moral* a vontade de verdade questiona a si mesma, enquanto fé em Deus como verdade (seções 24 a 28). (*Além do bem e do mal*. Nota nº 6. Companhia das Letras, 1997).

<sup>313</sup> FW/GC §344, 209.

<sup>314</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 163. Cf. KSA 3.36, A& 26 (tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

pensamento, sentimento e, sobretudo, os impulsos. No *Além do bem e mal*, Nietzsche escreve:

O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, exige numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral. Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência do rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos são estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidos como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau.<sup>315</sup>

A consciência moral para conservar o tipo de vida gregária, avalia como mau o ímpeto de autoafirmação e a voluptuosidade que eleva o homem acima da comunidade e dos princípios coletivos. Assim os valores morais se opõem fervorosamente contra a natureza, consecutivamente, contra a vida.

Na natureza, a capacidade de mutabilidade e o instinto de dissimulação é a condição *sine qua non* de sobrevivência e dominação. Ao contrário, na sociedade dos homens regida pelas leis da moral e não da natureza, o indivíduo precisa ser conhecido e ele mesmo fazer-se conhecido. Torna-se cognoscível para ser previsível, assim evitando o mal que o desconhecido pode trazer a comunidade. A habilidade de dissimular é visto como um perigo para o rebanho. O conhecer-se a si mesmo se torna indispensável para fixar o indivíduo e evitar nele a inconstância para que o rebanho possa submetê-lo ao seu controle.<sup>316</sup> Pois o medo das piores consequências que a dissimulação ou a mentira recíproca pode trazer faz surgir o dever da verdade. O temor de ser enganado leva ao compromisso moral de ser verdadeiro e de sempre buscar e falar a verdade.

O impulso de veracidade converte-se em um Deus-dever que conhece as intenções mais ocultas de cada indivíduo. “Ele via com olhos que tudo viam – ele via os

---

<sup>315</sup> JGB/BM-I §201, 100.

<sup>316</sup> A sociedade é “o núcleo de toda moral”. Vigora em cada um de seus membros: “Tu deves ser cognoscível, [...] caso contrário és perigoso: e se tu és mau, a capacidade de te dissimular é o pior para o rebanho [...]. Por conseguinte, tens de permanecer cognoscível para ti mesmo”. Esse autoconhecimento pressupõe a “fixidez da pessoa”. Pois se o conhecedor acreditasse em sua “mudança”, ele sempre escaparia de si mesmo. Contudo, ao fixar-se a si mesmo e expressar seu “interior tornando fixo por meio de símbolos claros e constantes”, ele está completamente sob o controle do rebanho”. A “desconfiança”, portanto, “é fonte da veracidade”. MÜLLER -LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 163.

fundamentos e profundezas do homem, toda a sua escondida ignomínia e feiura”.<sup>317</sup> Assim falou “o mais feio dos homens” a Zaratustra. Para evitar que nenhum homem se furtasse à veracidade, criou-se esse juiz a quem nada permanece oculto, já que não se pode ter acesso ao interior dos homens.<sup>318</sup> O cristianismo foi além, ele moralizou todos os atos, passando a ideia de que tudo transcorre moralmente.<sup>319</sup> Com o cristianismo, a verdade aparece como uma revelação que garantirá a salvação e felicidade daqueles que acreditarem e professarem essa fé. Uma crença baseada na ficção de um mundo fixo, estável, fundamento dos valores superiores em oposição a este mundo do *vir-a-ser*.<sup>320</sup>

A grande exigência da fé cristã pela verdade voltou-se contra si mesma ameaçando sua própria existência. Segundo Müller-Lauter, “na medida em que a moral, com suas consequências, ‘exige acima de tudo verdade e probidade’, ela já se põe, assim, ‘a corda no pescoço [...] com a qual poderá ser estrangulada – terá de ser’, ou seja, ‘a veracidade volta-se, por fim, contra sua própria origem’”.<sup>321</sup> Nietzsche na sua obra *Genealogia da moral* faz o seguinte questionamento: “O que, pergunta-se com o máximo rigor, venceu o Deus cristão?” Em seguida ele responde:

A resposta está em minha *Gaia ciência*, §357: “A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunha de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo previsível, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora acabou, isso tem a consciência contra si, as consciências refinadas o vêem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia (...)”.<sup>322</sup>

<sup>317</sup> Za/ZA, “O mais feio dos homens”. p. 252.

<sup>318</sup> “A fim de não ocorrer a nenhum homem o pensamento, não obstante possível, de que ele poderia furtar-se à veracidade, já que seu interior é inacessível aos outros, a veracidade, é projetada num Deus-juiz a quem nada permanece oculto. Esse deus mesmo exige, em prol da credibilidade de sua exigência, que ele mesmo precisa ser verídico”. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 163.

<sup>319</sup> “Com ajuda de uma religião que satisfaz e adula os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou ao ponto de encontrar até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão”. JGB/BM-I §201, 101-102.

<sup>320</sup> “A efetividade é totalmente encoberta por um mundo de aparência que deve vigorar como o ‘mundo verdadeiro’”. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 165.

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> GM/GM III, §27, 147-148.



Para Müller-Lauter, “Nietzsche não se refere a outra coisa senão a esse ponto em seu discurso da morte de Deus que representa ‘o maior dos acontecimentos recentes’.

<sup>323</sup> A moral do homem moderno, a “*moral de animal de rebanho*”, que deve sua origem ao movimento cristão, ao seguir com mais rigor o “senso de veracidade” provoca não só o fim da moral cristã, mas como o “*autoaniquilamento da moral*” do ressentimento em geral.<sup>324</sup> Segundo Nietzsche, “depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorreu quando coloca a questão: *que significa toda vontade de verdade?*”.<sup>325</sup> A tomada de consciência gradual da vontade de verdade a partir da autorreflexão, de se analisar “*como problema*”, leva à destruição da própria moral do qual se emancipou<sup>326</sup>.

O cientificismo moderno<sup>327</sup> é a “vontade de tornar pensável tudo o que existe”,<sup>328</sup> ou seja, uma aspiração por um mundo de estabilidade. Nietzsche vê a ciência de sua época ainda como serva das “supertições” do rebanho na medida em que ela tem a pretensão de alcançar a segurança e o bem-estar comum para a conservação de um tipo de vida. Na sua busca pela verdade a todo custo teve que abandonar a ficção Deus-juiz que servia de fundamento aos princípios morais, apresentando-se assim como uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma das formas finais da moral. Desse modo, a moral do fraco, abandonando o “pano de fundo religioso” e convertendo-se na consciência científica, revela-se como manifestação da própria vontade de poder.<sup>329</sup>

Assim fala Zarathustra:

Tudo o que existe quereis primeiramente fazer pensável: pois duvidais, com justa desconfiança, de que já seja pensável.  
Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade.  
Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo.

---

<sup>323</sup> Ibid. p. 165-166.

<sup>324</sup> Ibid.

<sup>325</sup> Ibid. p. 148.

<sup>326</sup> “Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não tenho dúvida – perecerá doravante a moral”. Ibid. p. 148.

<sup>327</sup> “O ateísmo incondicional e reto (– e somente seu ar é o que respiramos, nós homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus*”. GM/GM III, §27, 147.

<sup>328</sup> Za/ZA, “Da superação de si mesmo”. p. 108.

<sup>329</sup> “Mas a vontade de verdade mesma pode ser, assim, apenas “um meio” dessa vontade de potência.” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 168.

Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábio entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações.<sup>330</sup>

Na interpretação de Müller-Lauter, “a moral do ressentimento é expressão de uma vontade de [poder], embora ela se volte com indignação contra todo querer-[poder], ao censurá-lo como imoral. A vontade de moral mesma é uma vontade de [poder] disfarçada”.<sup>331</sup> Ela oculta e engana quando falsifica a efetividade na medida que busca fixar o que “está em ‘fluxo’ constante”. Mas, pelo rigor da veracidade, ela não quer enganar e nem se enganar,<sup>332</sup> e com isso estamos no terreno da moral,<sup>333</sup> enquanto “que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento”,<sup>334</sup> afirma Nietzsche. Para ele, a vida, a natureza, a história são imorais, portanto,

Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza, e da história; e na medida em que se afirma esse “outro mundo” – não precisaria então negar a sua contrapartida, este mundo, nosso mundo?<sup>335</sup>

A compreensão moral do mundo da vontade de verdade levou à suposição de uma oposição essencial entre o “verdadeiro” e o “falso”. Portanto, o mundo tido como verdadeiro é aquele que não engana,<sup>336</sup> contrário do mundo de vida, da natureza onde reina a aparência. Os moralistas e os metafísicos quiseram “abolir por inteiro o ‘mundo aparente’”,<sup>337</sup> pois se deu maior valor à verdade do que a aparência<sup>338</sup>.

Na crítica aos sábios, no capítulo “Dos sábios famosos”, Zaratustra fala: “servistes ao povo e à superstição do povo, sábios famosos – e não à verdade!”<sup>339</sup>. Para

<sup>330</sup> Za/ZA, “Da superação de si mesmo”. p. 108.

<sup>331</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 167.

<sup>332</sup> “Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a verdade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização ‘Não quero enganar’ também se inclua o caso particular ‘Não quero enganar a mim mesmo’”. FW/GC §344, 209.

<sup>333</sup> Ibid.

<sup>334</sup> Ibid. p. 209-210.

<sup>335</sup> Ibid. p. 210.

<sup>336</sup> “a pessoa não quer se deixar enganar supondo que é prejudicial, perigoso, funesto deixar enganar – nesse sentido a ciência seria uma prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade, à qual se poderia, com justiça, objetar”. Ibid. p. 209.

<sup>337</sup> JGB/BM-I §34, 41.

<sup>338</sup> Mas para Nietzsche, “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve”. Ibid.

<sup>339</sup> Za/ZA, “Dos sábios famosos”. p. 98. Nietzsche critica a ideia de verdade como a concordância de um discurso (racional e demonstrativo) com a realidade. A nova ideia de verdade consiste na aceitação do

Nietzsche, o homem veraz da sua época ainda está atrelado a uma “crença metafísica”,<sup>340</sup> quando ainda aspira por um mundo de estabilidade e fixidez. Mesmo entre os que se fazem inimigos do ideal ascético, “os comediantes desse ideal”,<sup>341</sup> que despertam a desconfiança, possuem na sua vontade de verdade “esse resto de ideal”<sup>342</sup> que os faz ainda veneradores da “célebre veracidade”.<sup>343</sup> É preciso um “ateísmo incondicional e reto”,<sup>344</sup> segundo o filósofo alemão, “uma nova espécie de filósofos”,<sup>345</sup> que partiram seus corações veneradores<sup>346</sup> e serão capazes de reconhecer a inverdade como condição de vida. Filósofos que poderão criar uma filosofia para além da perspectiva do bem e do mal.<sup>347</sup>

O conhecimento para estas espécies de filósofos do futuro não é simplesmente uma abstração “(...) ou a pura e radiante contemplação”,<sup>348</sup> mas “seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder”.<sup>349</sup> Uma forma de valorização que se diferencia da dos “metafísicos de todos os tempos”<sup>350</sup> que possuem “*a crença nas oposições de valores*”.<sup>351</sup> Segundo Nietzsche, que se considera como um destes filósofos, “(...) a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha.

fato que o efetivo é sempre inconstante, inviabilizando qualquer tentativa de fixação e conceituação. “Essa ‘verdade’ *não* é verdade porque ela não concorda com a efetividade, o que ela exige de si mesma. Pois a inverdade da ‘verdade’, de que agora é preciso falar, diz respeito apenas à não concordância da verdade humana, como o processo efetivo, na medida em que o fixa. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. p. 170.

<sup>340</sup> “Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção de erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?” FW/GC §344, 210.

<sup>341</sup> GM/GM III, §27, 147.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> JGB/BM-I §1, 9.

<sup>344</sup> GM/GM III, §27, 147.

<sup>345</sup> JGB/BM-I §2, 10-11.

<sup>346</sup> “E agora eu gostaria, ó sábios famosos, que afinal despísseis inteiramente a pele de leão!

A pele do animal de rapina, sarapintada, e a juba daquele que busca, explorar, conquistar!

Ah, para que eu chegue a acreditar em vossa “veracidade”, deveis primeiramente partir vossa vontade veneradora”. Za/ZA, “Dos sábios famosos”, p. 98.

<sup>347</sup> Para Nietzsche, “isto significa, sem dúvida enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal”. JGB/BM-I §2, 12.

<sup>348</sup> JGB/BM-I §2, 10.

<sup>349</sup> JGB/BM-I §211, 118.

<sup>350</sup> JGB/BM-I §2, 10.

<sup>351</sup> Ibid.

A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie”<sup>352</sup>. Dessa perspectiva, a verdade não é vista como a correspondência do discurso racional com a realidade, mas como aquilo que permite e promove a ascensão da vida, ou seja, uma vontade ascendente.

### **Considerações finais:**

Supondo, portanto, que a vida seja vontade de poder, uma luta constante entre impulsos que buscam dominar, a interpretação do mundo válida seria aquela que contribuísse para uma vida ascendente. No entanto, segundo Nietzsche, a interpretação dominante por milênio foi aquela que se colocou contra a própria vida: a moral. Estabeleceu-se como a única forma de explicação da realidade, a partir das oposições, aparência versus essência, bem versus mal.

Por meio dessa dualidade, criou uma realidade fictícia, onde residem as essências e o Bem em si, em oposição a esse mundo efetivo, um mundo de aparências e mudanças. Passou, portanto, a afirmar a primeira como verdadeira e a outra como falsa. Assim a moral, passou a negar tudo que seja aparência em nome da busca pela verdade. Por fim, essa busca pela verdade a todo custo se transformou no ímpeto científico que ameaçou a própria interpretação moral do mundo ao apresentar a realidade como luta de forças, uma realidade amoral.

A afirmação do mundo como vontade de poder, e a própria vontade de verdade como uma vontade de poder que busca conservar um tipo de vida, é afirmar a vida tal como ela se manifesta, como a única realidade efetiva. Qualquer forma de moralização da natureza ou negação desse mundo em nome de uma ficção não colabora para a expansão da própria vida, mas, ao contrário, favorece a um decréscimo de poder e a decadência da vontade.

### **Referências:**

DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e eterno retorno. In: \_\_\_\_\_. **A ilha deserta**. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2007. cap. 15, p. 155-166.

---

<sup>352</sup> JGB/BM-I §4, 11.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. 2. ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888). Trad. de Markus A. Hediger, Luís M. Sander. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MARTON, Scarlett. Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles, PINHEIRO, Paulo; SOARES, Rosana (Orgs.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 114-128.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. 2. ed. Trad. de Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Anna Blume, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia De Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. **A vontade de poder**. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro, Contaponto, 2011.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

## AS CORRESPONDÊNCIAS DO JOVEM NIETZSCHE: INDICATIVO DE UMA EDUCAÇÃO PELA ARTE

Enock da Silva Peixoto\*

**Resumo:** *As correspondências de Nietzsche e a educação em Assim falou Zaratustra: um processo de educação-estética* é o título da tese de doutorado na qual analisamos a relação entre arte e educação na filosofia de Nietzsche, a partir de suas cartas. O presente trabalho, com modificações, é constituído por um fragmento daquele texto e trata apenas da fase juvenil da vida do autor. Avaliaremos como o filósofo direciona as questões relacionadas à arte e à educação desde a sua tenra idade, perspectiva que no nosso entendimento foi um marco significativo para a construção posterior de suas mais relevantes teses filosóficas.

**Palavras-chave:** Educação; arte; juventude; singularidade; natureza.

## AS CORRESPONDENCIAS DEL JOVEN NIETZSCHE: INDICATIVO DE LA EDUCACIÓN POR EL ARTE

**Abstracto:** *Las correspondencias y la educación de Nietzsche en Así habló Zaratustra: un proceso estético-educativo* es el título de la tesis doctoral en la que analizamos la relación entre arte y educación en la filosofía de Nietzsche, a partir de sus cartas. El presente trabajo, con modificaciones, consiste en un fragmento de ese texto y se ocupa únicamente de la etapa juvenil de la vida del autor. Evaluaremos cómo el filósofo aborda temas relacionados con el arte y la educación desde su temprana edad, noción que a nuestro entender supuso un hito significativo para la posterior construcción de sus tesis filosóficas más relevantes.

**Palabras-clave:** Educación; arte; juventude; singularidade; naturaleza.

### *1.1 O estilo na escrita e a simbiose entre pensamento e natureza, modos de aproximar educação e arte*

Nas cartas<sup>353</sup> iniciais que correspondem àquelas trocadas entre Nietzsche, os seus parentes mais próximos e amigos, podemos encontrar um processo de educação

---

\* Doutor em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ; doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ; mestre em educação pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-UNIRIO; professor de Filosofia da rede de ensino do Estado da Bahia. Email: enockpeixoto@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2279553891899830>.

movida pela arte? E mais, como a nossa hipótese é de que há um processo educativo, perpassado pela dimensão estética; nas missivas do pensador, é possível detectar já na fase inicial da sua produção uma preparação que possibilitasse o nascimento posterior de seus conceitos principais?

Parece correto suster que Nietzsche percorreu um longo caminho pela arte que possibilita a constituição da singularidade humana. Singularidade para ele está diametralmente distante da noção de rebanho, de vida gregária, quando se utiliza a educação para massificar os comportamentos, não conduzindo os indivíduos a valorizar a particularidade: “mas antes como membro de uma totalidade, como sinal de uma maioria.”<sup>354</sup>

Desde os primeiros livros, quando como em *Schopenhauer como educador*, ele valoriza o aspecto único de cada ser humano denunciando o domínio da opinião corrente instigando a - *ser tu mesmo* -, até a maturidade quando Zaratustra é o protótipo de educador que foge da praça de mercado, o lugar de comportamentos massificados para estabelecer um percurso próprio;<sup>355</sup> na fase madura, *tornar-se aquilo que se é*,<sup>356</sup> ou seja, o percurso ininterrupto na busca daquilo que é mais próprio passa a ser o mote principal da educação em Nietzsche. Essa noção de singularidade está presente também

---

<sup>353</sup> Utilizaremos como fonte principal para esta análise das cartas a seguinte tradução: *Correspondencias I: Junio 1850 – Abril 1869. Traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós, Editorial Trotta, Madrid, 2005. As notas e citações seguirão a organização estabelecida pelos supramencionados tradutores.* Conforme Luis Enrique de Santiago Guervós (2005, p.15), tradutor do presente volume para a língua espanhola, “Como Correspondência de Nietzsche os editores incluem, além das cartas, também cartões postais, telegramas, dedicatórias, comunicações em cartões, rascunhos, planos de cartas, esquemas: tudo aquilo de um modo efetivo está relacionado a um meio de comunicação escrita dirigida a um destinatário específico”.

<sup>354</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos Sobre Política*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio, vol. 1, 2007, p. 76.

<sup>355</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, prólogo.

<sup>356</sup> Entendemos que o termo “singularidade” compreende como sinônimos de: “ser tu mesmo”, “si próprio”, “único”, “idêntico a si mesmo”, os quais, conforme Larrosa aparece em diversos momentos da obra nietzschiana, sendo similares à expressão *tornar-se o que se é*<sup>356</sup> (Cf. LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a educação*, Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 42). Esse último termo “nada tem a ver com o saber, o poder e a vontade como atributos de um sujeito que sabe o que quer; é, ao contrário, um desprender-se de si, uma coragem para lançar-se no sentido do proibido, uma travessia [...]” (DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 130).

nas cartas e demonstraremos no decorrer deste texto, além disto, podemos enxergar essas correspondências a partir de várias lentes, de vários focos de análise. A lente pela qual as examinaremos será, sobretudo, pelo viés artístico e a íntima familiaridade que a questão estética tem, para Nietzsche, com a formação humana. Analisaremos as primeiras correspondências nas quais se relata o período quando o filósofo fazia o estudo ginásial em Pforta. Ressalvemos a formação clássica de altíssimo nível que recebeu como um dos importantes aspectos de sua personalidade e base para o seu modo peculiar de se relacionar com o conhecimento.

Desde este período, a preocupação com questões filosóficas fundamentais, como o problema da liberdade, de antemão se faz presente:<sup>357</sup> “Sobre a liberdade divina e humana. Talvez você também encontre uma hora de vez em quando para refletir e escrever sobre isto. A liberdade é um dos problemas mais importantes. É suficiente que você faça estas perguntas: o que é liberdade? Quem é livre? O que é livre arbítrio?” (carta 62). Nietzsche, no extrato na correspondência acima, se preocupa com duas questões centrais sempre presentes em sua vida, a questão filosófica, manifestando a relevância do problema da liberdade e o valor da reflexão e da escrita; propõe um tema de estudo para o amigo Wilhelm Pinder sobre a extrema significância destes atos, termina chamando a atenção para que o colega pense e escreva com frequência. Essas duas ações, indicadas como algo essencial são para ele uma *atividade*, integradas à vida. Na mesma carta, o filósofo pede ao amigo as obras de Franz von Gaudy, oficial prussiano, autor de diários de viagens e novelas, pois ele os leu e lhe causaram fascínio, sobretudo o estilo e “espírito deslumbrante” do autor.

Desde muito cedo, Nietzsche tinha preocupação com leituras contributivas com o seu estilo de escrita, além disto, a carta coloca em pauta o problema da liberdade como um dos centrais para o ser humano. Embora não haja um aprofundamento

---

<sup>357</sup> O tema da liberdade não é sistematizado nos textos de Nietzsche, mas aparece de maneira esparsa em sua obra. Conforme Miguel Angel de Barrenechea, referindo-se à fase madura da filosofia do pensador em questão, os temas da liberdade e da necessidade aparecem atrelados à doutrina do *eterno retorno*, no processo de aceitação do destino: “A aceitação livre da necessidade transforma todas as nossas decisões, muda a perspectiva da nossa vontade, tornando qualquer constrição leveza” (BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e a Liberdade*, 7 Letras, Rio de Janeiro, 2008, p. 119). Conforme estamos atestando pelas cartas, a liberdade, que começa a ser analisada na vida juvenil de Nietzsche, será aprofundada, sobretudo, na maturidade, conforme a avaliação do comentador em destaque, ganhando contornos mais precisos, associados à aceitação plena da existência com tudo o que ela oferece.



metodológico sobre a questão no momento, destacamos a ocupação com temáticas filosóficas fundamentais que nortearão a sua reflexão posterior. Ressaltemos a relação entre escrita e leitura; o estilo devia estar associado aos estudos que contribuía, por causa de sua característica estética, para o avanço como autor. Para Maria Helena Lisboa, “[...] a filosofia de Nietzsche se caracteriza por ser uma filosofia capaz de libertar a potência criativa do pensamento, subvertendo os modos de expressão filosóficos e científicos até então concebidos, trazendo para esses discursos o aforismo e o poema.”<sup>358</sup> Então, não basta escrever, é necessário que a escrita seja elaborada com estilo, que seja singular; e estilo para Nietzsche está associado a um modo artístico de redigir. Nietzsche não pretendia ser um poeta no sentido estrito, é notório o seu esforço em ser reconhecido como filósofo, mas certamente ele buscou, desde as primeiras obras, estabelecer uma rítmica das palavras que aproximassem a filosofia da arte. A sua escrita tinha um embate com a semântica filosófica tradicional, demasiadamente pautada no discurso lógico-racional.

Segundo Peter Sloterdijk, o filósofo “foi uma catástrofe que irrompe na história da linguagem”<sup>359</sup> Nietzsche em sua obra da maturidade, *Ecce Homo*, defende a ideia do pensamento como *arte do estilo*, no entanto, esta foi uma preocupação constante. Desde *O nascimento da tragédia*, perpassando pelo ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* onde há o embate com um modelo de linguagem dominada pelo racionalismo; no qual a poesia é diminuta em relação à dialética e à lógica se sobrepõe ao aspecto artístico. Na última obra citada o autor aborda a escrita como *grande estilo* que conduz ao *mais alto sentimento de poder*. É a comunicação de uma linguagem que transmite não somente uma interpretação racional sobre os acontecimentos, mas emerge de um corpo em constante embate com as diversas forças pulsionais que o movem. A escrita precisa revelar esta potência e, neste sentido, há uma proximidade entre estilo e natureza.

O estilo está associado à arte na medida em que está próximo da vida. Nas cartas este cuidado aparece constantemente, como na missiva de 1881 a Franz

---

<sup>358</sup> CUNHA, Maria Helena Lisboa da. *Nietzsche espírito artístico*. Londrina: Cefil, 2003, p. 3.

<sup>359</sup> SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "evangelho" de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 10.

Overbeck. Nela o filósofo se recusa a participar um texto seu a uma revista, por não ver sentido nesta ação. Sobre esta questão, comenta Clara Savelli: “O que se percebe, então, é que além do ofício da escrita ser doloroso e desgastante para Nietzsche, ele não era um padrão que pode ser repetido de forma mecânica.”<sup>360</sup> Desse modo, redigir sobre um tema específico e pré-determinado, que não emergisse dos sentimentos e vivências mais íntimas parecia um equívoco e uma submissão ao modo prevacente de compreender a pesquisa e a escrita dominante na tradição filosófica.

No decorrer dessas correspondências da vida púbere de Nietzsche, ele faz alusão constante a aproximações com a natureza, algo que ocorrerá em várias missivas durante toda a sua existência e nos livros publicados como em *Assim falou Zaratustra* e *Ecce homo*, por exemplo. Mas nas cartas essa relação irrompe com mais evidência. São inúmeras as redações nas quais essa aproximação entre pensamento e natureza acontece, entretanto, emerge sempre apontando para a força, a potência, a superação, pois é assim que o filósofo compreende o mundo natural.

As análises elaboradas com mais decisão no futuro, aqui, nas primeiras correspondências, aparecem condensadas: “Atrevido e sério brilha o herói na tempestade que o ameaça, rindo, mira abaixo os prados primaveris, mas em uma estação como a primavera prova estas forças. É feliz quem na felicidade e na infelicidade permanece sempre o mesmo!” (carta 83). Por influência das leituras que realizava naquele momento, sobretudo sobre os heróis gregos, acentua-se a postura ativa com que o herói enfrenta a vida. A estação como a primavera traz brilho, revigoramento, deslumbramento das forças vitais da natureza. Na tempestade o ser humano se depara com o momento de transformação representado pelas mutações primaveris. No entanto, a primavera irá sucumbir novamente e toda a sua exuberância, sobretudo no inverno intenso da Europa do século XIX, terá um desfecho que parecerá como um fim, logo, parece não ser uma celebração da esperança, como aquela deixada na caixa de Pandora. Não é a certeza de que a primavera retornará aquilo que deve motivar o herói a continuar vivendo, mas tanto na desgraça, como na felicidade se deve permanecer igual.

---

<sup>360</sup> SAVELLI, Clara. *Nietzsche, Escritor. In: Nietzsche e as Cartas*. Org: Marina Gomes de Oliveira, Rosa Maria Dias, 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, p. 65.

Esta é a altivez que podia fazê-lo feliz. Nietzsche envia esta pequena carta em razão do aniversário de sua irmã. Certamente, as suas palavras estão relacionadas ao nascimento e à celebração que se deve fazer diante dele, esse é de algum modo, assim como a primavera representa, um ressurgimento para a vida. Lembremos que o deus Dionísio<sup>361</sup>, um dos fios condutores da interpretação de Nietzsche sobre a tragédia grega<sup>362</sup>, é a divindade perseguida e destruída que para sobreviver precisava se transmutar em animais diversos; quando não mais consegue fugir, definha, mas renasce a cada primavera nas festas que celebram o nascimento, a vida, o sexo, a embriaguez. Sobre o tema, Miguel Angel de Barrenechea comenta: “O ciclo sempre se cumpre, após a hibernação, todas as forças naturais renascem com intensidade e vigor.”<sup>363</sup> Nietzsche veio posteriormente a traduzir filosoficamente a história de Dionísio, mas como vemos, já neste período inicial havia o germe de um pensamento que privilegiava, ao observar as forças da natureza, a percepção do *retorno constante* de todas as coisas. É evidente que não se trata de afirmar que o filósofo pensava no conceito da filosofia madura de *eterno retorno*, mas, parece não ser incorreto sustentar que desde a primeira juventude havia uma espécie de embrião que fomentou o desenvolvimento futuro desta concepção. Essa é uma das razões pelas quais consideramos importante, mesmo com a ausência de formulações filosóficas mais adensadas, debater as experiências da vida juvenil de Nietzsche expressa nas cartas.

Em várias outras missivas deste período, Nietzsche reverencia as festas natalinas e mostra o seu ainda intenso ardor religioso. Outro destaque importante desta correspondência (117) é que aparece pela primeira vez a alusão à sua saúde frágil, destaca-se a dor de cabeça que perseguirá o filósofo durante toda a vida. Este embate com a limitação física, com o qual ele travará luta constante buscando se autossuperar,

---

<sup>361</sup> Seguiremos nesta breve análise sobre a história do deus Dionísio o trabalho de Mario da Gama Kury. *Dicionário da filosofia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

<sup>362</sup> Barrenechea (2014) afirma que como gênero teatral a tragédia teria surgido no século VII a.C, na Grécia Arcaica. Figurava como um festejo, uma celebração sobre a alegria de existir e unia um ritual fúnebre e ao mesmo tempo o renascimento primaveril: “Nesses rituais, os prantos conviviam com gritos de júbilo, com libações etílicas e embriaguez, com excessos sexuais e orgias, nos quais eram quebrados até os limites do incesto” (Ibidem, p. 29).

<sup>363</sup> BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014, p. 32.

eis um dos aspectos fulcrais para se compreender a filosofia de Nietzsche, temática que nas cartas aparece de forma mais constante do que nas obras publicadas:

A última vez esperava me encontrar em melhor estado de saúde? Eu não queria nem preocupá-lo ou enganá-lo: a verdade é que eu não estava me sentindo bem, porque as constantes dores de cabeça haviam retornado novamente, mas graças às sangrias elas desapareceram completamente. Agora me sinto muito melhor; mas como não se poderia estar bem com a perspectiva e a expectativa da bela festa de Cristo?

O jovem filósofo esteve restrito às rígidas regras de uma escola interna, na qual pouco espaço para decisões próprias havia, com organização rígida, muito provavelmente segundo as regras dos monastérios; isto era algo que o incomodava. Em outubro de 1864 o adolescente Nietzsche adentrou na Escola Provincial Real de Pforta, terminando esta fase do estudo, que corresponde no Brasil ao “ensino médio”. Curt Paul Janz se refere a esta escola fundada de uma abadia, em 1543, quando ainda mantinha normas severas e tinha como objetivo formar uma elite intelectual e moral. O autor cita um texto de 1853, no qual o Reitor detalha as características e objetivos da instituição:

[...] Desse modo, quantos aqui se formem, tomarão para si, no geral e para o resto de suas vidas, a marca de uma solidez hábil e capaz, não arbitrariamente buscada por seus educadores, mas sim nascida naturalmente, como uma necessidade interna do espírito viril, estrito e potente da disciplina, da sã convivência frente a um objetivo digno e bem delimitado, da seriedade em seus estudos clássicos e afins a estes, assim como do método mesmo destes estudos, indiferentes a qualquer possível distração cidadã. Uma marca, enfim, da qual se sentem orgulhosos, posto que a tomaram como sua com grande luta interior e não poucos esforços. Daí que seja injusto aferir o valor dos formandos de Pforta exclusivamente à luz de seus rendimentos científicos. Que os alunos de Pforta se convertam em homens de uma só peça, que sejam formados na obediência à lei e à vontade dos superiores, no rigor e no cumprimento inflexível do dever, no autodomínio, no trabalho sério, na espontaneidade alegre e auto-imposta por amor à coisa, na solidez e no método no estudo, na regularidade na ordenação do tempo, no tato seguro e na firmeza auto-consciente no trato com seus iguais, tudo isso são frutos da educação e da disciplina dessa casa<sup>364</sup>.

---

<sup>364</sup> Apud, JANZ, Paul Curt. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza, 1987, p. 59-60.

Na carta 151 à Francisca, Nietzsche em 30 de maio de 1860 acena para este aspecto: “Essa vida monótona e silenciosa é completamente diferente das atividades livres escolhidas por nós mesmos, eu já estou ansioso para as férias novamente.” O descontentamento com uma organização do tempo e da vida dirigidos de fora, no qual o indivíduo recebe as normas pré-estabelecidas precisando apenas se adaptar a elas, eis o incômodo de Nietzsche.

Não se trata de uma negação ao trabalho ordenado e duro, ao qual ele se submeteu desde sempre para produzir a sua obra, mas o modo servil como o homem é envolvido nessa relação temporal. Embora o pensador tenha passado por este período estudantil com competência e muito esforço, não deixara de manifestar o seu infortúnio com uma vida delineada por controladores externos que amortizavam as decisões próprias.

### *1.2 a arte musical como principal perspectiva educativa*

O trabalho de formular ideias com clareza, de enfrentar problemas teóricos complexos está remotamente presente nas preocupações de Nietzsche. Na carta 203, aos amigos Gustav Krug e Wilhelm Pinder, ele aborda a questão da teoria musical longamente e no final do texto preconiza continuar formulando suas teses acerca do tema. Isto mostra o interesse tenro em organizar concepções originais de mundo. Luis Enrique de Santiago Guervós comenta que mesmo antes de entrar na escola em Pforta. Nos anos iniciais da formação de Nietzsche na escola elementar de Naumburg, onde já entrou alfabetizado devido aos esforços da mãe, ele já recebia uma educação musical relevante: “Nessa mesma época, começa sua educação musical, da qual principalmente sua mãe se ocupa, e que encontra ao mesmo tempo estímulo no ambiente musical da casa de seu amigo Krug, na qual se reunia habitualmente um círculo seletivo de amigos da música.”<sup>365</sup> O filósofo, entre os anos de 1860 e 1861 teria se ocupado com um oratório natalino<sup>366</sup>, esta experiência lhe trouxera reflexões sobre este estilo musical e a ópera.

A decisiva influência musical na sua vida foi determinante na construção de seu percurso filosófico. Esta missiva é uma das fontes importantes nas cartas que

---

<sup>365</sup> GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. In: Friedrich Nietzsche, *Correspondências I*. Introdução, p. 19.

<sup>366</sup> *Ibidem*, conforme nota 330, p. 594.

contribuem para sustentar a nossa leitura de que há um processo de educação artístico na filosofia de Nietzsche, a música com toda certeza é um dos principais vetores dessa hipótese.

Continuando na missiva mencionada acima, o filósofo discorda da tese de que o oratório na música religiosa teria o mesmo lugar que a ópera na música profana. O oratório é uma música extremamente simples e que eleva, mas, numa visão estritamente religiosa, afirma Nietzsche. Os efeitos que a ópera produzia não eram os mesmos do oratório. A matéria musical é mais sensível e sublime e, em grande parte, compreensível e conhecida por todos, inclusive para os seres humanos incultos.

Nietzsche considera o gênero musical da ópera mais simples e capaz de atingir diretamente aos ouvintes tendo sobre eles um efeito imediato, elevado e por isso, a sua difusão deveria ser mais universal. Lamenta em seguida as razões dessa não universalidade do oratório, sugere que não se deve dividir a música em pequenos números de partes, mas em partes maiores: “que se unem à sucessão de eventos e que apresentam sem exceção, um caráter único.” Em segundo lugar, aponta para a desvantagem sobre a maneira como o oratório é tratado de modo artificial e arcaico, mais próprio de uma sala de estúdio que como nas igrejas e salas de concertos. O que torna a compreensão para os leigos em música mais difícil e talvez, até mesmo impossível.

É certo, assevera que uma obra dessas não pode e nem deve, desde a primeira audição ser examinada a fundo e nem reconhecida, mas apenas sentida. Um homem inculto também poderá perceber o sentido musical, sobretudo se for breve e vigoroso sem que ocorram mudanças bruscas de ritmos o que o torna dissonante e entediante. Mas o principal motivo da impopularidade da música de oratório é a sua dessacralização e mistura com elementos profanos. E a exigência capital delas é que em todas as partes estejam a *arca do sagrado e do divino*. É necessário que o oratório satisfaça três requisitos: ter em toda parte um caráter coerente e unitário: “penetrar profundamente o coração” e ser estritamente religioso, elevando o ânimo. Uma exigência que o filósofo considera necessária é eliminar o recitativo e encontrar um substituto:

É impossível cantar uma recitação que não é poética em absoluto, sem produzir uma impressão de ruptura e aborrecimento. Como uma substituição adequada, tampouco, se pode pensar em outra peça musical. Mas se o recitativo é absolutamente necessário, parece-me

que seria necessário que as palavras fossem pronunciadas, ao mesmo tempo, que a música de acompanhamento.

Esta carta é significativa devido a sua proximidade com o nosso tema. Destaquemos algumas questões. Primeiro, a valorização de uma linguagem musical que seja simples, levando até o mais inculto dos homens a compreendê-la. Curiosamente, embora neste momento Nietzsche ainda não conhecesse Schopenhauer, parece que está apontando para a música como linguagem do mundo, como expressão genuína da essência do real. Esta potência extrapola as técnicas musicais mais refinadas e todos podem, em alguma medida, absorvê-la.

Outra característica importante é o destaque ao comportamento dividido da época, que elaborava uma musicalidade também bipartida, sem condições de expressar pela arte uma unidade, um todo. A dessacralização de uma música cujas características religiosas são o seu principal aspecto, a retira de seu sentido genuíno. Eis outra crítica do filósofo, essa, certamente em função de uma ainda marcante inspiração religiosa e o questionamento da falta de coerência na linguagem musical, do equívoco de miscelâneas artísticas que retiram o aspecto específico de determinada obra. A preocupação de Nietzsche estava centrada na impopularidade do oratório, apesar do seu aspecto superior em relação à ópera, por esta última privilegiar a linguagem falada.

Notemos o esforço do filósofo em elaborar pensamentos musicais particulares; este é um dos seus primeiros textos mais longos, no qual arrisca pensar por si mesmo, certamente, influenciado pelas leituras que fazia; mas atentemos também que resulta de uma experiência real e singular. A sua participação em um oratório provocou nele tais reflexões e, ainda, uma das primeiras tentativas de formulação de interpretações singulares foi exatamente sobre a arte, no caso específico - a música - e o seu efeito objetivo sobre a vida. Não fora sobre grandes músicos ou conhecedores das técnicas musicais, mas o interesse em como esta manifestação estética pode atingir a totalidade dos homens.

No final de novembro de 1861, na carta 288, Nietzsche indica para a irmã obras musicais e literárias e demonstra o seu interesse por idiomas diferentes. Além das disciplinas formais de que o jovem estudante tinha que se ocupar, organizava estudos extras para aprofundar o seu conhecimento e formação; destaque-se que dentre o

processo de educação institucionalizada e aquela voltada para o interesse e necessidades próprias, figurava, sempre em primeiro lugar, a arte:

Eu escrevi um número discreto de livros e composições musicais e quero comunicar-te algo. Entre os últimos, por exemplo, me parece muito adequada para você uma obra de Schumann, o mesmo que a compôs “O vidro quebrado”. Trata-se simplesmente de sua *Lieder* mais bela: “Amor e vida de mulher” [...]. Quanto à música, eu gostaria de *El Paraisoe Peri* de Schumann, uma adaptação para piano solo. É algo que encanta a todos, portanto também a você. Depois, as obras poéticas de Shelley, traduzidas por Seybt [...]. No momento, eu estudo por minha conta italiano. Além disso, latim, grego e hebraico, onde lemos o primeiro livro de Moisés; alemão, onde lemos a Canção dos Nibelungos na língua original; francês, onde lemos o curso de Carlos XII, e em um pequeno grupo com três alunos, além de mim, *Athalie*; italiano, onde Dante é lido em um pequeno grupo [...].

O teatro também fez parte da formação básica do jovem Nietzsche, na carta 295, a Francisca e Elisabeth Nietzsche em fevereiro de 1862, ele cita a sua atuação no teatro escolar. Essas obras eram apresentadas no período do carnaval. Demonstra que, além da literatura e da música, largamente apresentados como percursos formativos, a expressão artística do teatro também esteve presente na vida do filósofo:

Finalmente decidimos nossas peças de teatro. Já se ensaia seriamente. São: *O sentinela noturno*, Körner, *O coronel de dezoito anos*, no qual eu interpreto o amante, um certo tenente Henry de Balçai, e finalmente, *Todos batem em frente da sua porta*, de Schneider. Aqui eu faço o papel de um procurador, um papel principal no qual entre outras coisas, eu bebo em cena.

As citações imediatamente acima estão entre aquelas que autorizam a aproximar arte e formação em um sentido único. Essa esteve presente na vida do filósofo de forma intensa e, para nós, serviu como cultivo de uma visão de mundo na qual não se poderia dispensar a relação íntima entre arte, vida, conhecimento. Junto com o problema musical que ocupava o jovem Nietzsche, não podemos descartar o papel da religião e pela primeira vez ocorre uma crítica mais mordaz na carta 301 a Gustav Krug em 27 de abril de 1862. Ela está entre as mais longas de toda esta fase juvenil, assim como aquela sobre a ópera e a música de oratório. Trata-se novamente de uma tentativa de elaborar pensamentos de forma mais adensada na qual emergem reflexões sobre a doutrina do livre arbítrio.



Somente se reconhecemos que nós mesmos somos os únicos responsáveis por nós mesmos, e que a reprovação de ter se equivocado na orientação que temos dado a nossa própria vida vale só para nós e não para qualquer poder superior, somente então, as ideias fundamentais do cristianismo são despidas de seu pretexto externo e se transformam em carne e sangue. O cristianismo é essencialmente um assunto do coração. Somente quando se torna carne em nós, quando se torna nossa alma mesma, o homem é um verdadeiro cristão. A principal doutrina do cristianismo expressa apenas as verdades fundamentais do coração do homem: são símbolos, como o supremo não pode ser nada além de um símbolo do que é, todavia, ainda mais alto. Chegar à beatitude através da fé não quer dizer outra coisa que a antiga verdade que só o coração, não o saber, pode fazer feliz. O fato de que Deus se tornou homem nada mais faz do que nos lembrar de que o homem não deve buscar sua beatitude no infinito, mas deve basear seu paraíso na terra; a ilusão de um mundo sobrenatural levava o intelecto humano a uma atitude errônea em relação ao mundo terreno; esse foi o produto de uma idade infantil dos povos. O espírito jovem e ardente da humanidade leva estas ideias com entusiasmo e profeticamente expressa o mistério, que ao mesmo tempo que se radica no passado se projeta para o futuro, que Deus se tornou homem. Entre difíceis dúvidas e lutas, a humanidade atinge a maioria: reconhece em si mesmo “o começo, meio e fim da religião”.

As concepções formuladas acima, compostas pelo jovem filósofo nas cartas, têm ressonância em toda a sua obra, que colocam como uma das já conhecidas faces de Nietzsche, como contumaz crítico da metafísica. Já em um dos seus textos da juventude, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873, nos deparamos com este embate quando o filósofo problematiza a origem dos conceitos. Parte do exemplo da folha para contrapor a generalização epistemológica do conhecimento, que ignora a folha real e objetiva com a sua singularidade. A favor de formulações gerais que tentam abarcar a diversidade e complexidade das coisas específicas com conceitos globalizantes. O enfrentamento é direto com Platão, pois para Nietzsche não há uma precedência da *Ideia* folha sobre a sua existência real, mas o que ele propõe é o inverso, é a superação dessa ilusão:

Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo que fosse “*folha-em-si*”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recordadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que

nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da folha primordial.<sup>367</sup>

Na fase madura do seu pensamento, encontramos a crítica dessa concepção do mundo sobrenatural como ilusão em diversas obras como em *Genealogia da moral*, *O anticristo*, *Crepúsculo dos ídolos*. Nessa última, há várias formulações sobre este embate, como: “O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas um acréscimo mentiroso.” E ainda: “Não há sentido algum em fabular acerca de um ‘outro’ mundo além deste se não houver um instinto de calúnia, de amesquinamento, de suspeita em relação à vida nos dominando: nesse caso, nos vingamos dela com a fantasmagoria de uma ‘outra’ vida, de uma vida ‘melhor.’”<sup>368</sup> O filósofo propõe uma inversão do modo como a tradição platônica com as suas diversas influências, no cristianismo, por exemplo, interpretam o além como verdadeiro e o real como ilusório, a proposta nietzschiana é afirmar a *vida terrena*.

A reflexão contrária a uma fundamentação ultraterrena de mundo, presente em todas as fases da filosofia de Nietzsche, aparece, pela primeira vez nas cartas neste momento. Retomando a correspondência em análise, o texto aponta claramente para uma mudança de perspectiva; o jovem Nietzsche religioso, que em cartas anteriores manifestava expressamente a sua fé, começa a estabelecer críticas à religião. Mas não por causa de um mero inconformismo, desdém ou desprezo aos problemas por ela suscitados, mas a tensão entre religião e vida é o principal aspecto inquietante. O que Nietzsche denomina como a principal doutrina cristã - o livre arbítrio - compõe como pano de fundo uma negação da ação autônoma do ser humano. A crítica se relaciona com os fundamentos doutrinários da fé cristã e o modo desta situar o ser humano no mundo ou a maneira desse último se posicionar através de tal doutrina.

---

<sup>367</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, §1. Sobre *In: Os Pensadores*, Ed. Abril Cultural. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 1999.

<sup>368</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, §2 e §6.

A doutrina do livre arbítrio *é fruto da falta de confiança nas próprias forças*.<sup>369</sup> O homem só é um verdadeiro cristão quando as doutrinas nele se encarnam de tal modo, quando se torna uma unidade com elas, o que afigura a denominação de tal perspectiva religiosa como “assunto de coração”. Nietzsche apresenta a principal doutrina cristã como símbolo. A noção de que Deus se converteu em homem, ao invés de retirar o homem da terra, como propõe o equívoco de uma vida superior no infinito, denota que é aqui, no mundo terreno, o lugar onde se deve buscar a felicidade.

O destino de nossas vidas deve ser por nós traçado e não por qualquer suposto poder transcendente. O pretexto para o nosso destino, a orientação que traçamos para a nossa existência é responsabilidade exclusiva do indivíduo. Influenciado pela leitura de Feuerbach, filósofo do século XIX que elaborou, entre outros, o conceito de “autoalienação religiosa”, para quem, Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo: “A consciência de Deus é a consciência de si do homem, [...] Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa”<sup>370</sup>. Mais adiante, no mesmo texto, afirma: “Deus é o interior revelado, o si-mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais particulares, a proclamação pública dos seus segredos de amor”<sup>371</sup>.

Leituras como estas foram fundamentais para o jovem Nietzsche elaborar a sua concepção de liberdade. Cria perspectivas próprias sobre a relação entre vida terrena e

---

<sup>369</sup> A concepção de livre-arbítrio é oriunda da tradição metafísica que compreende haver uma precedência divina no homem e quanto mais ele utiliza da sua “liberdade” para buscar o bem supremo, mais perto da Verdade está. Conforme Barrenechea (2008), neste contexto: “A “alma livre” para a tradição metafísica, deve afastar-se de todas as precariedades da terra, deve almejar a “volta’ àquele âmbito ideal”. Em *Assim falou Zaratustra* (2011) na primeira parte, Nietzsche alude a concepção de *fidelidade à terra*. Trata-se exatamente do inverso desta noção de liberdade fundada em princípios ultraterrenos, sendo o homem mais livre cada vez que se distancia do corpo, da vida, do mundo objetivo e concreto, ou seja, da *terra*. Acreditar nas próprias forças está numa inversão desta postura: “A terra é o lugar natural do homem que, curado dos delírios metafísicos, já não sonha em ser um espírito ou alma desencarnada, alheia ao mundo” (BARRENECHEA, 2008, p. 91).

<sup>370</sup> FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 22.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 23.

vida transcendente. Acenando para a grandeza de indivíduos que valorizam as ações deliberadamente responsáveis sobre o mundo.

No intuito de acentuar a questão central deste trabalho que é avaliar aspectos que nos ajudam a identificar um processo de educação estética na vida juvenil de Nietzsche, destaquemos ainda três missivas: começemos pela carta 302 a Elisabeth Nietzsche em Dresden no final de abril de 1862, que trata da arte como formação. As orientações dadas à irmã indicam essa interpretação:

[...] Em Dresden está muito bom, você pode ficar lá esses meses! Acima de tudo, tente conhecer todos os tesouros artísticos de Dresden, para que também possa aproveitar este terreno. Você teria que ir uma ou duas vezes por semana para a pinacoteca, ou seja, para olhar para nada mais do que duas ou três pinturas de cada vez, mas com muita atenção, para ser capaz de fazer uma descrição detalhada (por carta, naturalmente) [...].

Eis uma correspondência importante na preocupação de Nietzsche com uma formação que não é apenas intelectual, quando propõe à irmã que aproveite adequadamente o espaço cultural no qual estava inserida. Apresenta a dica de que os quadros não deviam ser analisados apressadamente, por isso, deviam ser vistos, a cada visita dois ou três deles, com o máximo de atenção; embora o filósofo destaque o interesse estritamente particular de que a irmã detalhasse em carta as obras analisadas há uma evidente preocupação com a educação estética dela, manifesto no início desta carta, quando fala do proveito que ela deveria tirar, em um ambiente onde a arte propiciava crescimento, amplitude na visão de mundo.

Na carta 313, à mãe, em junho de 1862, vemos mais uma manifestação de proximidade com a arte; o trabalho de Nietzsche é premiado como a melhor poesia individual da classe. Ocorrerá durante uma celebração ao dia de Fichte, trata-se da poesia “A morte de Ermanarico.” O texto aborda a postura do rei ostrogodo no qual com maestria ele exercita a sua busca de um estilo na escrita e já revela a sua interpretação bélica da vida, sendo um reflexo da própria potência da natureza que é desarmonia e tensão. A influência da mitologia e a interpretação do heroísmo como norte pedagógico move o filósofo neste escrito. Rüdiger Safranski sobre este trabalho comenta que, em julho de 1861, Nietzsche reconhece, estando na universidade, a qualidade deste texto

juvenil. Ele, segundo o biógrafo, escreve como um raio e cada palavra desta lenda germânica ocorrem com poder e densidade de significados.<sup>372</sup>

A carta 352 para Francisca Nietzsche em 27 de abril de 1863 aborda a importância da música. Nietzsche lamenta que, em um momento de enfermidade, não poder estar próximo dessa fundamental manifestação de arte: “Estou feliz por estar agora em uma habitação quente e de estar doente, agora que não perco a beleza da natureza. Que pena que neste momento eu não posso tocar piano, tudo parece morto quando eu não ouço música.” Posição semelhante será construída na frase elaborada anos depois “a vida sem a música é simplesmente um erro, uma tarefa cansativa, um exílio”, em carta a Peter Gast em 15 de janeiro de 1888. *Tudo parecia morto quando não ouvia música*; essa confissão mostra que essa expressão artística fora algo indispensável em sua formação e estava diretamente associada a uma compreensão da vida pautada em princípios estéticos. Ao lermos estas primeiras cartas, percebemos que temos que nos confrontar com o próprio processo do filosofar de Nietzsche. Este, no seu caso particular, não só ocorria quando se estabelece um conceito preciso, original e dentro das cadeias de argumentação da tradição filosófica.

Parece que Nietzsche foi desde sempre um experimentador, conseguiu chegar aos seus conceitos principais após passar por um longo processo de construção de si mesmo. Ele foi gradativamente elaborando um modo de tornar pensável e, em alguma medida, interpretável o aspecto caótico da vida, sendo este o efetivo modo de existência de todas as coisas. O filósofo, como é comum a outros indivíduos, passou por um processo de maturação, de estudos, de acertos e erros e estas primeiras cartas evidenciam tal processo. A nossa hipótese, porém, é de que *o Zarathustra* é a principal síntese de todo este percurso. Manifestação que neste momento não era clara, mas entendemos que foi possível elaborar este personagem a partir de uma escolha por uma vida movida pela arte.

Neste texto o propósito foi analisar nas correspondências que Nietzsche trocou com diversos indivíduos a presença do problema filosófico da *educação* e da *arte*. Na

---

<sup>372</sup> Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

nossa avaliação, esses termos em destaque estão intimamente associados. Partimos das correspondências da juventude para analisar como, desde o período mais tenro de sua vida, o autor começa a estabelecer uma relação íntima com a arte e a formação humana. Nietzsche recebeu educação comum a todos os alunos de Pforta, mas ficou evidente que buscava adensar os seus estudos em outros campos do conhecimento. Predominava um interesse constante pela arte: o teatro, a literatura, a música, a pintura estiveram sempre presentes. Notamos que, nesta fase, as questões conceituais são menos elaboradas, embora tentamos mostrar o esforço do filósofo em refletir os temas da liberdade, da felicidade, da doutrina musical. E essas experiências foram, no nosso entendimento, cruciais para formar uma concepção de educação e de arte que mais tarde se adensará não apenas para uma formação tendo a arte como norte, mas de uma forma de vida que por si mesma se torna artística. Ela impulsiona a criação, a constituição de uma existência cuja primazia se baseia na busca da singularidade, na constituição de percursos que fogem da massificação e privilegia uma vivência na qual a criação do próprio destino seja o horizonte.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2014.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. *Nietzsche espírito artístico*. Londrina: Cefil, 2003.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad: José da Silva Brandão: Campinas, Papirus, 1988.

GUERVÓS, L. E. de Santiago (ed.), *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, Ágora, Málaga, 1994.

JANZ, Paul Curt. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza, 1987.

KURY, Mario da Gama. *Dicionário da filosofia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a educação*, Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 42

MARQUES, Antonio. “No fundo sou todos os homens da história”: *Nietzsche: Os vinte anos fundamentais a partir de suas cartas*. Círculo de Leitores, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen*. Edição organizada por Paolo D'Iorio, baseada na edição crítica de G. Colli e M. Montinari e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica. Acesso em 01/04/2020.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. In: *Os Pensadores*, Ed. Abril Cultural. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 1999.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre os nossos estabelecimentos de ensino. Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Escritos sobre educação (Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino: III Consideração intempestiva – Schopenhauer como educador)*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho, 2. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Correspondencias I: Junio 1850 – Abril 1869. Traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós, Editorial Trotta, Madrid, 2005.*

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. 18ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Correspondencia V Enero 1885 – Octubre 1887. Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal. Editorial Trotta, Madrid, 2011.*

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SAVELLI, Clara. *Nietzsche, Escritor*. In: *Nietzsche e as Cartas*. Org: Marina Gomes de Oliveira, Rosa Maria Dias, 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

SLOTERDIJK, Peter. *O quinto "evangelho" de Nietzsche*. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.



## 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/UECE – Ceará - Brasil)

Davi Galhardo Oliveira Filho (UFMA – Maranhão - Brasil)

Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC – Ceará - Brasil)

Patrícia Silveira Penha (UFC – Ceará - Brasil)

Renê Ivo da Silva Lima (UFC – Ceará - 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