

LOGOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Faculdade Católica de Fortaleza - Ano II / Vol. 2 / nº 1 - Janeiro/Junho 2022

Lucas Bianconi
Michel Platinir da Silva Damasceno
Onésimo Alves de Mesquita
Pedro Henrique Araújo Santiago
Cátia Luiza Pereira Magalhães
Katarina Albuquerque de Lima
Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos
Bruno Alonso
Matheus Silva Freitas
Itasuan Antônio
José Valdir Teixeira Braga Filho

Logos & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural Católica de Fortaleza

Diretor Geral: Prof. Dr. Pe. Francisco Antonio Francileudo

Diretor Acadêmico: Prof. Me. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

Diretor Administrativo-Financeiro: Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica

Vol. 2, n. 1, p. 1-151, 2022.1

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editor-chefe: Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. José Luis Speroni (UK-BA)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Conselho Editorial

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)
Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)
Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)
Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)
Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)
Profa. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha
Projeto gráfico da capa: Antonio Marcos Ferreira de Aquino
Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos
Bibliotecária: Deusimar Frutuoso de Almeida (CRB – 3/578)

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.
Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

Site: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica /
Faculdade Católica de Fortaleza. - v. 2, n. 1, (2021)- . Fortaleza, FCF, 2021-

Semestral

Disponível também em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

1. Generalidades 2. Filosofia 3. Teologia 4. Ciências Humanas I. Faculdade Católica de Fortaleza

CDD 000

100

200

300

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 2	n. 1	p. 1-151	2022
--	-----------	------	------	----------	------

Sumário

Editorial.....	7
Artigos	
Alguns problemas da razão sobre o mundo e o contato racional com o mundo da vida.....	9
Lucas Bianconi	
A recepção dos conceitos kierkegaardianos de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade, paradoxo e fé paradoxal a partir da interpretação de Karl Barth n' <i>A carta aos romanos</i>.....	20
Michel Platinir da Silva Damasceno Onésimo Alves de Mesquita	
A reformulação do não-ser e a possibilidade linguística da predicação em Platão.....	39
Pedro Henrique Araújo Santiago	
El concepto de violencia en Psicología Social: una revisión de la literatura.....	58
Cátia Luiza Pereira Magalhães	
Logos e cultura: ontologia fundamental.....	79
Katarina Albuquerque de Lima	
Nietzsche e a decadência: a anarquia dos instintos na cultura e em Wagner.....	92
Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos	
Os cirenaicos e Epicuro: o hedonismo na Filosofia Helenística.....	106
Bruno Alonso	

O tempo ilude-nos com a máscara do espaço? Beleza e esperança na juventude segundo um “pessimismo filosófico”..... 120
Matheus Silva Freitas

Santo Agostinho e Paul Ricoeur: um diálogo sobre o conceito de tempo..... 130
Itasuan Antonio

Resenha

La politica e la Storia: Machiavelli e Vico..... 145
José Valdir Teixeira Braga Filho

Editorial

Com alegria renovada, apresentamos à comunidade acadêmica, de modo geral, e a todos os que se interessam pelo saber científico, de modo específico, mais um número da *Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica*, periódico científico vinculado à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Na ótica da sesquicentenária instituição de ensino superior, ser *cooperatores veritatem* implica fornecer aos pesquisadores da área de Ciências Humanas, sem restrição de titulação, um espaço profícuo para a publicização de suas pesquisas, colaborando com a democratização da educação e com a qualificação dos debates científicos no país.

Nos dois últimos semestre, a *Logos & Culturas* passou a fazer parte de um seleto time de indexadores nacionais e internacionais, sendo este um passo importante para o amplo reconhecimento da revista. Entre esses repositórios, referências em políticas internacionais de ética em pesquisa e por abrigarem os periódicos científicos mais importantes do mundo, constam a Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades (LatinRev), o Directory of Open Access of Journals (DOAJ), o Directory of Research Journals Indexing (DRJI), o Sumários.org, o Livre e o Diretório de Políticas Editoriais das Revistas Científicas Brasileiras (Diadorim). A ampliação dos repositórios que abrigam e recomendam a *Logos & Culturas* colabora tanto para a divulgação nacional e internacional da revista quanto para aumentar o fator de impacto dos textos publicados.

Abraçando, então, a missão de ser cooperadora da verdade, a presente edição da *Logos & Culturas* mantém o fôlego que animou sua própria criação: a pluralidade, que se reverbera na diversidade de temas e de instituições, nacionais e internacionais, as quais os autores dos artigos aqui apresentados são vinculados. Em comum entre eles, destaca-se a qualidade das publicações e o bom domínio do discurso científico, o que foi comprovado pelo Comitê Científico-Editorial do periódico.

Sendo assim, o atual número conta com dez textos científicos, entre artigos e resenhas. Entre os primeiros, destacam-se as reflexões sobre a fenomenologia husserliana, a interpretação de Karl Barth sobre a obra de Kierkegaard, a teoria da linguagem platônica, a ontologia gadameriana a partir dos conceitos de *logos* e da

importância da cultura, a estética de Nietzsche e a filosofia hedonística de Epicuro. Também foram contempladas as análises sobre o pessimismo filosófico fundamentado por Schopenhauer, em diálogo com o brasileiro Matias Aires, a leitura de Paul Ricoeur sobre a filosofia agostiniana e uma resenha sobre o livro de Roberto Esposito, intitulado *La política e la storia: Machiavelli e Vico*, ainda inédito em português.

Convidamos os leitores dessas páginas de apresentação a continuar nos acompanhando pelos próximos textos que fundamentam o *corpus* da *Logos & Culturas*. Na companhia dos autores e dos leitores deste número, nos somamos a todos aqueles que não medem esforços para construir e difundir o conhecimento científico no Brasil.

Desejando uma excelente e proveitosa leitura,

Os editores



Lucas Bianconi*

RESUMO

O problema geral da pesquisa consiste em aprofundar a compreensão de Edmund Husserl acerca do tema da crise de sentido na experiência humana da civilização europeia. O objetivo é identificar o papel das ciências da natureza na Europa moderna para explicitar as consequências que a adesão do método científico provocou ao mundo da vida das vivências humanas. O trabalho apresenta a importância da retomada da subjetividade através da fenomenologia como alternativa epistemológica para a resolução dos problemas da crise e para o desenvolvimento das ciências humanas. Chega-se à conclusão de que deve haver uma distinção entre o método utilizado para promover as ciências humanas daquele que pretende desenvolver as ciências da natureza.

Palavras-chave: Subjetividade. Epistemologia. Fenomenologia.

Rational problems about the world and the rational contact with the world of life

ABSTRACT

The general problem of this research deals with Edmund Husserl's understanding about the crisis of meaning in the human experience with life in the European civilization. The objective is to identify the role of the natural sciences in modern Europe to explain the consequences that the adherence to the scientific method caused to the world of human experiences. The work presents the importance of retaking subjectivity through phenomenology as an epistemological alternative for solving the problems of the crisis and for the development of all human sciences. The conclusion goes that there must be a distinction between the method used to promote the human sciences and the method used to develop the sciences of nature.

Keywords: Subjectivity. Epistemology. Phenomenology.

*Graduando em Psicologia pela Faculdade Anhanguera. E-mail: lucasbianconi@gmail.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8493-6070>.

Alguns problemas da razão sobre o mundo e o
contato racional com o mundo da vida

O problema do ser das coisas e a subjetividade humana

Já não é novidade que a validade da razão científica vem sendo recorrentemente questionada nas discussões filosóficas da epistemologia. O saber oriundo do olhar contemporâneo do homem sobre o mundo, de acordo com a atitude intelectual e filosófica que promove as ciências da natureza, vem encarando problemas com seu método devido aos pressupostos de sua teoria. Essa afirmação se baseia na crítica do alemão Edmund Husserl (1859-1938), especialmente em seu último livro publicado com o título *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936). Essa obra expressa uma espécie de síntese do seu pensamento crítico acerca do papel das ciências da natureza na civilização Europeia, assim como também pretende apresentar o projeto da sua Fenomenologia (GOTO, 2007). Husserl identifica que o ocidente europeu vive uma crise de humanidade porque o método científico moderno se absteve do estudo da subjetividade e se concentrou apenas no conhecimento objetivo da natureza.

Perseguindo as tradições histórico-filosóficas adotadas pela Europa durante os últimos séculos, Husserl (1935) identificou as principais ideias que motivaram os homens da civilização europeia à necessidade de elaborar um método científico moderno. Interessado em compreender o papel do pensamento racional no processo de formação do conhecimento humano, Husserl (1911) interrogou a validade do conhecimento teórico que o homem elabora sobre o sentido da existência da natureza. Sem dúvidas, o problema da validade do conhecimento do homem sobre o mundo da experiência humana é um dos maiores temas de discussão filosófica da história, e continua em debate mesmo após o advento das ciências “naturais” na Europa do século XVII.

Embora não tenha pretensões de abordar os detalhes da obra *Krisis* (1936), para a realização deste trabalho a obra *La filosofía como ciencia estricta* (1911) foi consultada. Além desta, foram inclusos alguns comentários de duas de suas conferências, cujos títulos são *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (1935) e *La filosofía como autorreflexión de la humanidad* (1937). Também foram expostos comentários relevantes de Angela Ales Bello (1998/2016), Edward Grant (2009), Pierre Thullier (1994), Tommy Akira Goto (2007), Aquiles Côrtes Guimarães (2012) e

Juliana Missaggia (2018) que podem ajudar a ampliar a reflexão proposta por Husserl sobre o papel da filosofia no percurso da existência humana, esclarecendo alguns de seus objetivos, como aquele que pretende dar razão ao método científico moderno como conhecimento da realidade da natureza.

Contudo, para compreendermos como a subjetividade foi negligenciada pela ciência moderna, devemos, inicialmente, retroceder ao mundo real a que estamos submetidos. Quero dizer, com o termo “real” me refiro ao mundo concreto da experiência em que o ser humano vivencia sua vida. Husserl (1935, p. 133) destaca que entre os seres pensantes individuais há um mundo correlato de coisas em comum que nos ligam a ideia de que existem coisas a serem descobertas e explicadas, coisas que existem e são transcendentais, que existem independente do caráter de nossa existência individual e que pertencem a mesma natureza da qual o ser humano é parte integrante (BELLO, 2016). Ao coexistir onde elas habitam, o ser humano as experimenta enquanto as vivencia.

Desta forma, Husserl dá o nome de mundo da vida para o mundo da experiência em comum dos seres humanos, o mundo concreto que pertence à realidade a qual a humanidade habita. Ou seja, antes de tudo, é preciso compreender que a natureza não foi inventada, foi dada (GRANT, 2009, p. 13), e que, no final das contas, o que as civilizações inventaram foram apenas maneiras instrutivas de falar sobre a natureza. Isto quer dizer que há muito tempo o ser humano procura compreender o fenômeno da existência das “coisas” especulando sobre o sentido da “natureza” delas.

No mundo da experiência dos povos arcaicos – ou primitivos – não havia nenhuma ideia de “domínio da natureza” que estivesse separado do “domínio das crenças” e, por isso mesmo, a observação bruta se fundia à imaginação fértil para promover o saber especulativo sem reservas. Trata-se daquelas tradições culturais que contaram as primeiras histórias sobre o sentido da vida humana no mundo em relação à realidade da existência (ELIADE, 1973, p. 11). As percepções humanas (BELLO, 1998, p. 83) registraram o mundo da experiência a partir de vivências distintas, logo, não somente as teorias, mas também as práticas habituais, as concepções morais e religiosas, míticas, foram importantes para contribuir com o desenvolvimento do saber humano acerca do sentido da existência das “coisas”, e

isso os levou a elaborar as suas próprias teses explicativas sobre o sentido da vida. Muito embora essas especulações contribuíssem para o desenvolvimento do saber dessas civilizações, elas ainda dependiam profundamente de concepções místicas e religiosas para se referir aos fenômenos da natureza.

A distinção entre o saber “natural” daquele “religioso” só se desenvolveu posteriormente, nas discussões filosóficas (GRANT, 2009, p. 19), por volta de 600 a.C. na Grécia Antiga. Com a filosofia, Husserl (1937) identifica: “Se apodera del hombre la pasión por una concepción del mundo y un conocimiento del mundo” (HUSSERL, 1935, p. 154). Afinal, foi somente a partir da reflexão expressa na atitude filosófica que a razão passou a investigar o mundo de forma rigorosa a partir do pensamento crítico. A atitude filosófica apresenta uma nova maneira de se orientar nas questões do conhecimento, enfatizando a importância da reflexão para alcançar o conhecimento efetivo.

Poder-se ia dizer que, para os filósofos, o sentido da vida no mundo torna-se gradualmente uma coisa que deve ser pensada, que pode eventualmente ser confirmada, contrariada ou ainda que se deixa problematizar pela dúvida. Sendo o modo humano um modo racional de ser, Husserl explica que seu modo próprio o eleva a alcançar planos cada vez mais amplos de autorreflexão sobre o sentido do mundo e das “coisas” (HUSSERL, 1937, p. 129). Além disso, Husserl (1937) percebe que a aspiração mais profunda da filosofia é aquela que pretende elevar o raciocínio humano ao juízo verdadeiro acerca do sentido da realidade da existência das “coisas”. De acordo com Angela (1998), Husserl afirma que o “ser” da verdade absoluta – como ideal do conhecimento correto – é o objetivo de uma construção lógica que pretende encontrar a maneira de raciocinar corretamente. Isto quer dizer que a lógica do ideal da verdade pretende alcançar o raciocínio capaz de comprovar o “sentido” da existência do “ser das coisas”. Isso tudo motivou a filosofia a se propagar “como la comunidade profesional de los filósofos que va ensanchándose, y como un movimiento comunitario de la educación que igualmente se va ensanchando (HUSSERL, 1935, p. 155) responsável pela produção de conhecimento teórico acrescida de conhecimento teórico, de modo *inifitum*.

Infelizmente, a tarefa de tornar a filosofia uma ciência rigorosa em busca do verdadeiro sentido das coisas do mundo e da vida parece ter sido abandonada e

esquecida. De acordo com Husserl (1911), toda essa pretensão de tornar a filosofia uma ciência fora abandonada por falta de um sistema que ordenasse a autoatividade dedutiva e indutiva das intelecções racionais dos espíritos (HUSSERL, 1911). Ou seja, para a realização desta tarefa seria necessário à elaboração de um método que alcançasse a evidência capaz de justificar a realidade das “coisas”.

A busca de evidências que compreendessem o “sentido” das coisas repercutiu pela civilização grega, e dela parece ter surgido um movimento filosófico específico que iniciou a pretensão de discutir o método mais adequado para que os homens pudessem conhecer a realidade da natureza. De acordo com Edward Grant (2009 p. 64), este movimento tem raízes no pensamento de Aristóteles (384-322 a.C) por ter sido ele o primeiro a se dedicar ao desenvolvimento de um método a ser aplicado ao estudo de observação da experiência. Muitas civilizações já investigaram a natureza – cada qual a sua maneira de vivenciá-la e concebê-la – no intuito de compreendê-la. Como dito no início da pesquisa, o fato de que o ser humano idealiza o sentido da existência da natureza precede até mesmo a Grécia Antiga (GRANT, 2006). Porém, aparece, de acordo com Husserl, alcançando seu mais alto grau de prestígio lógico através da razão no pensamento filosófico dos gregos.

Durante a conferência, Husserl (1935, p. 143) destaca a ideia de que a aspiração filosófica de chegar até o conhecimento verdadeiro – existente desde a Grécia Antiga – é o fundamento da atividade intelectual que motivou a humanidade a elaborar as ciências da natureza. Isto quer dizer que Husserl reconheceu a influência do pensamento filosófico dos gregos no pensamento do ocidente europeu que deu origem ao método científico moderno. A Europa moderna, portanto, retoma a pretensão grega de fazer da filosofia natural o domínio do conhecimento efetivo através da observação da natureza.

Angela (1998) também identifica que é por essa razão que não podemos separar a essência da cultura europeia da grega. A razão ganha um papel importante de investigação teórica na cultura do ocidente europeu adotando a pretensão filosófica dos gregos de alcançar o conhecimento exato das coisas, e Husserl percebe que essa pretensão de conhecer o mundo natural através da razão despertou no homem um senso crítico de um novo gênero.

Foi a partir da expressão da natureza como *physis* que a filosofia natural, ou estudo da natureza, motivou a Europa a elaborar o método de pesquisa científica, que buscava determinar as causas dos fenômenos da natureza através da observação da experiência. De acordo com essa metodologia, caso o fenômeno não pudesse ser observado no mundo físico – segundo as leis de causa e efeito concebidas pela física – sua existência seria simplesmente negada como um conhecimento que não pertence a realidade da natureza por “falta de evidência científica”. Ou seja, é como bem salienta Pierre Thuillier na introdução do livro *De Arquimedes a Einstein: a face oculta da investigação científica*: “tudo que puder servir a realização desse projeto aparece como ‘racional’” (THUILLIER, 1994, p. 24), enquanto o resto é tido como mero irracionalismo, sem validade de existência efetiva, passando a ser desconsiderado do domínio da investigação científica.

Além desta perspectiva materialista da natureza ter influenciado o pensamento da civilização europeia, tanto Grant (2009) quanto Husserl (1935) destacam outro momento decisivo para o desenvolvimento do método científico moderno, que não se encontra no pensamento filosófico do estudo da natureza durante a Grécia Antiga. Depois do século XVII, de acordo com Grant (2009), a matemática se uniu a filosofia natural para “buscar as causas físicas dos fenômenos da natureza” (GRANT, 2009, p. 408). Husserl também reconhece a importância deste momento do pensamento científico moderno na civilização europeia e se posiciona a respeito dizendo que: “el resultado del desarrollo consecuente de las ciencias exactas en la época moderna ha sido una verdadera revolucion en la dominacion técnica de la naturaleza” (HUSSERL, 1935, p. 137).

Segundo Grant (2009, p. 398), os filósofos medievais ampliaram muito a aplicação da matemática nos problemas filosóficos, os unindo cada vez mais à física. Ou seja, poder-se-ia dizer que a aritmética, a geometria, as matemáticas propriamente ditas não faziam parte da vida cotidiana como passaram a fazer depois da Idade Média e no início da Era Moderna. Ao longo do tempo a matemática deixou de ser apenas uma disciplina teórica e se impôs no desenvolvimento de técnicas a serem aplicadas aos problemas de experiência prática da vida na natureza. Pode-se entender que, para Husserl, a matemática moderna revolucionou a maneira da civilização europeia de conceber o mundo e essa revolução tem seu ápice na passagem da geometria

euclidiana para a geometria galilaica, que ocorre por volta do século XVII¹. Do século XVII em diante a influência da experimentação e do cálculo no conhecimento científico foi tão grande que todo saber objetivo se concentrou como meio para criação de técnicas e metodologias.

Toda essa conversão do olhar científico moderno fez com que o homem que participa da cultura da civilização europeia adotasse um conhecimento que idealiza o mundo físico da natureza, agora aplicando fórmulas matemáticas para se referir a dinâmica das coisas, dizer o que elas são ou como elas funcionam. Desta maneira a realidade da natureza passa a ser interpretada de maneira impessoal e objetiva, quantificada, explicada através de cálculos e acessível somente ao método científico. Nisto se difundiu a era da coleta de dados e de estatísticas, além do acúmulo de informações, que ainda prepondera na civilização europeia desde o início da chamada Revolução Científica.

A abstração de tudo que é subjetivo e a matematização da natureza, de acordo com Goto (2007), fez com que os problemas fundamentais do ser humano, tais como o mundo dos valores e o sentido da existência pessoal e comunitária fossem ignorados e esquecidos. É nessa perda de sentido do mundo da vida humana causada pela matematização e pelo objetivismo fisicalista² da natureza que Husserl afirma ter visto o surgimento da crise da humanidade na civilização europeia no século XIX.

Como bem nos esclarece Goto (2007), Husserl não questiona as ciências da natureza com o intuito de desqualificar suas técnicas e finalidades práticas em meio a natureza, mas critica a oposição radical entre técnica e humanismo que existe em nosso tempo com a finalidade corrigi-la. Goto (2007, p. 104), comentando a crítica de Husserl, explica que o esvaziamento de sentido da vida humana foi causado:

Pelo simples fato de se compreender a vida e o mundo, não mais pela experiência direta, mas pelo modo mecânico e causal dos cálculos numéricos. Isso significa que a vida passa a ter um sentido regido pelos

¹ Husserl percebe que a representação do espaço através da geometria influenciou a maneira dos homens compreenderem a realidade da natureza. Diferentemente da geometria de Euclides na Grécia Antiga, Galileu (1564-1642) inaugura uma nova forma de mensurar a experiência concreta do espaço através da especulação de cálculos matemáticos que revolucionou a aplicação prática das ciências exatas no domínio da metodologia científica.

² Para obter mais detalhes sobre a perspectiva de Husserl acerca da influência das ciências exatas na fundação do método científico moderno, recomendo a leitura do cap 2.2 “O esclarecimento da origem da contradição moderna entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental” de Tommy Akira Goto (2007).

símbolos e pelas regras matemáticas, que por sua vez aparecem como regras de um jogo. O esvaziamento de sentido da ciência natural traz algumas consequências a vida, como o distanciamento do próprio mundo, a mecanização do universo entre outras.

Para Husserl, de acordo com Goto (2007), a crise da humanidade está intimamente ligada à perda de significado da vida potencializada pela ciência. Angela (1998) também ressalta que a adesão à mentalidade científica interferiu diretamente no modo como as pessoas concebem o sentido da sua existência, ou seja, “o resultado desse processo se tornou um a priori que está conexo com o próprio ser do homem e com a sua maneira de experimentar, pensar, agir e considerar as coisas” (BELLO, 1998, p.60). Como bem observa Pierre (1994), por trás dos raciocínios matemáticos havia “uma nova maneira de olhar o mundo, de ‘sentir’ sua organização, de imaginar suas estruturas” (THULLIER, 1994, p. 61).

Goto (2007) menciona que Husserl entende que o mundo da vida é aquele em que o ser humano é afetado pelas suas vivências – fundamentalmente doadoras de sentido da experiência – e que este ficou encoberto, fora substituído por um mundo meramente explicado por “leis exatas”, dadas por uma série de conhecimentos teóricos elaborados pelas disciplinas científicas que idealizam a natureza segundo seu modo de concebê-la. Ou seja, o mundo fora pensado pela matemática, pela geometria, pela física, e passou a ter o seu sentido reduzido e explicado de acordo com o modo como tais ciências da natureza o constituem: como fenômeno da experiência (GOTO, 2007, p. 104).

Isto é, de acordo com Missaggia “em um sentido amplo, o mundo da vida abrange o mundo da ciência objetivista, mas o contrário não é verdade” (MISSAGGIA, 2018, p. 203). Essa substituição ingênua do mundo da vida para o mundo “concebido pelas ciências da natureza” ignora que a subjetividade é a origem dos fenômenos de sentido elaborados pela consciência, já que a consciência mesma vira também um objeto de idealização.

Angela (1998, p. 55) faz observações pertinentes capazes de explicar a intenção de Husserl ao elaborar as críticas expostas acima. Apesar do fato de sermos seres pensantes, ou seja, de que nós idealizamos, devemos perceber que a vida não é construída de maneira ideal, mas é vivida, primordialmente. Seu sentido se doa a cada nova vivência, portanto, “não existe uma mediação simbólica ou sinal que

substitui a coisa” (BELLO, 2016, p. 28). O ser como realidade e o ser como consciência coexistem, são correlatos, mas, no entanto, são distintos. Conforme esclarece Angela (1998), “Husserl pretende evidenciar a distância entre a experiência concreta e a idealização, que está na base da mentalidade ocidental em geral, manifestando-se de modo particular na filosofia e nas ciências” (BELLO, 1998, p.57).

Portanto, o mundo concreto da experiência humana é o *a priori* material que antecede qualquer forma de teorização, enquanto o mundo da vida é o mundo da intuição imediata da consciência humana (GUIMARÃES, 2012, p. 36) que o vivencia e o concebe em idealização. Angela (1998) também reitera a importância desta distinção explicando a diferença exposta por Husserl entre a concepção de mundo idealizada pelas ciências da natureza em contraste com o mundo concreto vivenciado pela percepção: “nos ensinaram que a terra é um corpo (*Korper*) celeste em um universo infinito, mas isso não corresponde a nossa experiência, segundo a qual a terra é antes de tudo um chão (*boden*) no qual estamos ancorados” (BELLO, 1998, p. 56). A visão de mundo das ciências da natureza pensa o mundo ideal de forma objetiva e acaba por distanciar-se da realidade concreta vivenciada pelo ser humano, ignorando a realidade da experiência pessoal dos indivíduos, deixando o sentido da condição humana no mundo sem nenhuma orientação.

É justamente por isso que Husserl inaugura, de acordo com Guimarães (2012), um convite a uma nova racionalidade, em que a estrutura perceptiva da consciência humana é considerada como a abertura de horizontes passíveis de significações. O esclarecimento dessa abertura da consciência para o mundo da vida permite que o sujeito possa se apropriar da sua própria condição de “ser pensante” e se recoloca em contato com a realidade através da intuição. Logo, o contato racional com o mundo da vida deve ainda ser investigado pelo método fenomenológico naquilo que lhe é universal e essencial. No entanto, já revela o horizonte de atuação da subjetividade humana e o valor das vivências no processo de construção do conhecimento acerca do sentido do “ser das coisas” em questão.

Considerações Finais

O empreendimento científico é, portanto, o empreendimento de um segmento filosófico específico que idealiza o sentido do mundo da experiência observando o mundo físico da natureza. Isto pode ser considerado como uma experiência indireta, pois se baseia em hipóteses e teorias objetivas. Já na experiência direta daquilo que é subjetivo cada ser humano experimenta o mundo da natureza a partir de suas próprias vivências, e são elas que conferem sentido às coisas da vida, conforme ele mesmo experimenta e vivencia. É pela distinção entre “coisas” e “vivências” que a redução do ser humano à técnica deve ser tratada como inconcebível.

A retomada da subjetividade a partir da fenomenologia pode, portanto, de acordo com Goto (2007), resultar na recuperação do âmbito das questões da vida humana – esquecidas pela ciência – e no descobrimento do mundo da vida das vivências subjetivas que estão na base da formação de conhecimento acerca do sentido das “coisas” do mundo da experiência concreta. Logo, torna-se viável concluir que cabe às ciências humanas adotar um método diferente daquele que se aplica nas ciências da natureza para remediar os problemas da crise de sentido que ocorre na civilização europeia. Isto é, as ciências humanas devem retomar as estruturas da subjetividade se quiserem compreender como se dão as vivências de sentido da experiência humana com as coisas e com a vida sem reduzi-las ao objetivismo fiscalista do método científico, que pretende experimentar e conceber o sentido da natureza de forma indireta e objetiva.

Referências

BELLO, Angela Ales. **Culturas e Religiões**: uma leitura fenomenológica. Tradução de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998.

BELLO, Angela Ales. **Pensar Deus, crer em Deus**. Tradução de Aparecida Turolo Garcia (Ir. Jacinta) e Márcio Luiz Fernandes. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Mundo da vida).

ELIADE, Mircea. **Iniciaciones místicas**. Tradução de José Matías Díaz. Madrid: Taurus Ediciones, 1973.

GOTO, Tommy Akira. **A (re)constituição da Psicologia Fenomenológica em Edmund Husserl**. 219f. Tese (Doutorado em Psicologia). Centro de Ciências da Vida, Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Campinas, 2007.

GRANT, Edward. **A História da Filosofia Natural: do mundo antigo ao século XIX**. Tradução de Tiago Attore. São Paulo: Editora Madras, 2009.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. O conceito de mundo da vida. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 1-150, abr./set.2012.

HUSSERL, Edmund. **La filosofía como autorreflexión de la humanidad**. Tradução de Elsa Tabernig. 3ª ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1937. (Colección La Vida Del Espíritu).

HUSSERL, Edmund. **La filosofía como ciencia estricta**. Tradução de Elsa Tabernig. 3ª ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1911. (Colección La Vida Del Espíritu).

HUSSERL, Edmund. **La filosofía en la crisis de la humanidad europea**. Tradução de Elsa Tabernig. 3ª ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1935. (Colección La Vida Del Espíritu).

MISSAGGIA, Juliana. A noção Husserliana de mundo da vida (*Lebenswelt*): Em defesa de sua unidade e coerência. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 1, p. 191-208, jan./mar. 2018.

THUILLIER, Pierre. **De Arquimedes a Einstein: a face oculta da investigação científica**. Tradução de Maria Inês Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

Recebido em: 23/02/2022.
Aprovado em: 05/05/2022.

Received: 23/02/2022.
Approved: 05/05/2022.



Michel Platinir Silva Damasceno*
Onésimo Alves de Mesquita**

RESUMO

No presente artigo será feita uma breve síntese dos conceitos Kierkegaardianos de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade, paradoxo e fé paradoxal. Posteriormente, abordar-se-á também o aferimento que Karl Barth faz desses postulados kierkegaardianos na sua obra *A Carta aos Romanos*.

Palavras-chave: Barth. Cristo. Eternidade. Fé. Kierkegaard. Paradoxo.

The reception of Kierkegaardian concepts of infinite qualitative difference between time and eternity, paradox and paradoxal faith from Karl Barth's interpretation in *The letter to the Romans*

ABSTRACT

In this article, a brief synthesis will be made of the Kierkegaardian concepts of infinite qualitative difference between time and eternity, paradox and paradoxical faith. Later, Karl Barth's assessment of these Kierkegaardian postulates in his work *The Letter to the Romans* will be discussed.

Keywords: Barth. Christ. Eternity. Faith. Kierkegaard. Paradox.

*Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisador da ética agostiniana, de Soren Kierkegaard e de Karl Barth, com interesse nas áreas de Filosofia Medieval, Filosofia Política, Ética e Filosofia Moderna. É membro do Grupo de Estudos de Filosofia Antiga (GEFA-UECE), do Grupo de Estudos em Kierkegaard (GEK-UFC), do Grupo de Estudos da obra de Kierkegaard (GPFR FIL-UNB), do Grupo de Estudos em Karl Barth (UFC) e do Grupo de Estudos em Agostinho (GESA-UECE). E-mail: michelplatinir2017@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0529683654296908>.

**Graduado em Teologia pela Faculdade do Maciço de Baturité (FMB). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Única (MG). E-mail: onesimo_@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7106723144245633>.

A recepção dos conceitos kierkegaardianos de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade, paradoxo e fé paradoxal a partir da interpretação de Karl Barth n' *A carta aos romanos*

Introdução

Ao longo do século XIX, com os desdobramentos do racionalismo iluminista, o cristianismo optou por uma postura de adequação à nova ordem para justificar racionalmente suas crenças fundamentais. Em geral, a racionalização das doutrinas cristãs ocorreu de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, houve a tentativa de reduzir a religião à ética seguindo a influência da filosofia kantiana. Com efeito, na obra *Religião nos limites da simples razão*, de 1793, Kant transformou os dogmas cristãos em símbolos éticos. Em segundo lugar, houve a redução do cristianismo a um historicismo nos moldes do idealismo hegeliano. De modo conciso, dois postulados denotam essas possibilidades de racionalização: a ética como dimensão fundamental do cristianismo e a história como critério final de sua veracidade.

Com a incapacidade do método liberal em comunicar a mensagem cristã e com o desapontamento gerado pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918), Karl Barth se distanciou do movimento liberal e escreveu a obra *A carta aos romanos*, cuja primeira versão foi publicada em 1918, como prova o seu primeiro prefácio intitulado por Barth de “livro preparatório”.

Porém, em geral, a publicação costuma ser datada de acordo com a sua segunda versão, lançada em 1922. Com efeito, a segunda versão da obra foi tão diferente da primeira que o autor afirmou que, com relação à anterior, “não sobrará pedra sobre pedra” (BARTH, 2016, p. 43). Esta última, em especial, é fundamental para a investigação dos conceitos kierkegaardianos presentes na reflexão barthiniana, pois, seguindo a reflexão de Soren Kierkegaard, Barth critica a teologia liberal com seu método histórico-crítico, a filosofia histórica hegeliana e a imanência em detrimento da transcendência do Absoluto. Barth, assim como Kierkegaard, rejeitou todas as tentativas de difusão da fé cristã por meio de argumentos racionais ou de evidências históricas. Segundo Barth: “se possuo um sistema, então ele reside no fato de eu procurar observar com maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade” (BARTH, 2016, p. 50).

Com efeito, o autor desenvolveu sua crítica às perspectivas mencionadas adotando como referencial teórico o pensamento de Kierkegaard. Nesse tocante, podemos elencar a obra *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (1846), na qual o

pseudônimo *Clímacus* questiona jocosamente se o cristianismo pode ser uma questão de geografia, e o polêmico final de *O Instante* (1855), em que Kierkegaard afirma que o cristianismo do Novo Testamento está morto, sintetizando as 95 teses de Lutero em apenas uma asserção: o cristianismo morreu. Já sobre o conceito de fé paradoxal presente na obra *Temor e tremor* (1843), elencamos o sacrifício de Isaac, com seu duplo movimento: o primeiro baseado na renúncia e o segundo em detrimento da reconquista daquilo que renunciou.

A categoria do paradoxo presente no corpo teórico do autor dinamarquês postula que não há cristianismo sem a presença do paradoxo do Deus homem. Partindo dessa perspectiva, nossa hipótese é que, especialmente em *A Carta aos Romanos*, Barth fez do corpo teórico kierkegaardiano o fio condutor argumentativo-filosófico que embasou o desenvolvimento da sua teoria.

O conceito de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade

Se laçarmos mão do conceito de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade, nos deparamos com o princípio que estabeleceu uma polêmica entre o pensador dinamarquês e o cristianismo de sua época, que tendia para a racionalização da fé e, do ponto de vista prático, eliminava o escândalo enquanto categoria essencial do cristianismo. A obra *Migalhas filosóficas* traz um embate polêmico com o mundo acadêmico de sua época, como também com o religioso. Para ser cristão, por exemplo, bastaria nascer em solo dinamarquês. Na obra *O instante*, Kierkegaard traz uma breve reflexão sobre esse tema:

uma das determinações fundamentais eternas que a criança traz ao nascer, de modo que se deve dizer que com o cristianismo se produziu no ser humano uma alteração, pela qual na cristandade a criança já nasce com uma única determinação fundamental a mais do que o ser humano fora da cristandade: a de todos nós somos cristãos (KIEKERGAARD, 2019, p. 47).

A crítica kierkegaardiana à cristandade dinamarquesa alude ao movimento do tornar-se cristão, pois, para o filósofo, existe uma diferença qualitativa entre o cristão estatal dinamarquês e o cristão do Novo Testamento. Clímacus, em *Migalhas Filosóficas*, afirma ser o único homem que não consegue ser cristão dentro da cristandade, pois ela transforma o cristianismo mais em uma questão geográfica do

que em uma opção existencial. Além de seus problemas com a cristandade, ele tem conflitos com a filosofia do seu tempo, julgando-a demasiadamente sistemática. Kierkegaard aponta para o fato de que ser cristão, de acordo com o Novo Testamento, requer “uma renúncia ao mundo, é viver como fora lei, diferentemente dos cristãos nascidos em solo dinamarquês” (2019, p. 9).

Ser cristão é sentir-se angustiado, temeroso, é não aceitar as coisas como elas são, é sentir-se como um mártir do passado. Nas páginas de *Migalhas Filosóficas*, Clímacus, o pseudônimo, se coloca como alguém excluído da religião estatal dinamarquesa. Ele quer ser reconhecido como alguém à parte do modelo cristão vigente em solo dinamarquês, já que é melhor viver uma vida sem banquetes estatais-religiosos, é preferível se alimentar das migalhas que caem da mesa, pois “os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa do seu Senhor” (BIBLIA SAGRADA, 2018, p. 745).

Para Soren, comer as migalhas representa estar fora da união com os líderes religiosos e com a grande massa de cristãos dinamarqueses, que se tornaram alienados. Todos os que comem do banquete oferecido pela religião dinamarquesa vivem um cristianismo sem *pathos*, se apegam à objetividade histórica, não dando margem ao tornar-se cristão. O comer das migalhas que caem da mesa dos senhores religiosos é ser um antagonista, um cristão na singularidade, é a existência como *vir-a-ser*, o que leva Climacus a declarar ser antissistemático quando diz “ser o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido operada por Hegel” (KIEKEGAARD, 2008, p. 11). Tornar-se cristão na existência é comer das migalhas que caem da mesa daqueles que não se encontram na grande massa religiosa da Dinamarca.

O caminho aderido pela cultura religiosa dinamarquesa foi alterado, fazendo com que o trajeto que levava a verdade do Novo Testamento fosse esquecido. “O Novo Testamento, considerado como orientação para o cristão, torna-se, sob tais pressupostos, uma curiosidade histórica, quase como um guia para viajantes em um determinado país quando tudo no dito está totalmente modificado” (KIEKERGAARD, 2019, p. 53). Não havia critérios existenciais de verdade, pois ela se tornara apenas um pedaço de papel sem real importância para o cristão. Para Kierkegaard, o modelo de verdade é expresso nas páginas do Novo Testamento.

Outra característica do conceito de diferença qualitativa entre tempo e eternidade é a construção de um projeto de pensamento que se opõe ao socrático. Utilizando-se do pseudônimo Clímacus, Kierkegaard está interessado em demonstrar que a religião dinamarquesa esqueceu o escândalo do cristianismo quando se apoiou no idealismo hegeliano, no qual a especulação idealista havia gerado uma celeuma com relação ao paradoxo do cristianismo. Nas palavras de Jonas Roos, “a especulação sistemática teria, para Kierkegaard, embaçado o paradoxo do cristianismo. A força da razão teria explicado no nível do conceito a verdade” (ROOS, 2019, p. 81). Tudo agora passava pelo crivo da razão, inclusive a verdade bíblica, caracterizada com símbolos e imagens.

A cristandade dinamarquesa, se baseando nos moldes hegelianos, concebeu um cristianismo sem paradoxo, o que, para Kierkegaard, é impensável. Ora, a preocupação kierkegardiana está situada no conceito de verdade estabelecido pelos religiosos dinamarqueses de sua época, principalmente o bispo Martensen. “Kierkegaard quer mostrar a incomensurabilidade da verdade cristã com as variações da história universal, o caráter histórico da passagem ao cristianismo, noutras palavras, a irredutibilidade do cristianismo a uma simples cultura” (FARAGO, 2001, p. 191). Diante disso, Kierkegaard quer construir um projeto de pensamento diferente do socrático. Havia uma preocupação com a verdade pregada na cultura dinamarquesa, presente na sua obra *O instante*.

No novo Testamento, o salvador do mundo, nosso senhor Jesus Cristo, apresenta a questão da seguinte maneira: O caminho que leva à vida é apertado; a porta é estreita. E poucos são os que a encontram. Agora, pelo contrário, para falar somente da Dinamarca, nós todos somos cristãos; o caminho é o mais largo possível, o mais cômodo e todas as maneiras, confortável, e a porta a mais ampla possível; não há porta mais ampla que aquela pela qual todos passam em massa; ora o Novo testamento já não é a verdade (KIERKERGAARD, 2019, p. 45).

Kierkegaard se preocupa não com qualquer verdade, mas com a verdade existencial, aquela que dá sentido à vida. Por isso a pergunta: pode-se apreender a verdade? Para tentar responder à questão, na obra *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* Kierkegaard delineou o conceito de diferença qualitativa infinita entre tempo e eternidade a partir da distinção entre religiosidade A e religiosidade B, sendo a A mais socrática, ínsita à imanência, enquanto a B seria a religiosidade do paradoxo,

da transcendência, do salto qualitativo de fé. Sobre a primeira, destaca-se que ela estaria pressuposta no íntimo do indivíduo, de modo que o aprendiz já a conheceria desde sempre, premissa que levou Sócrates a defender que não há aprendizado que não seja recordação. Nas palavras de Jonas Roos:

se a verdade já estava no aprendiz desde sempre, Sócrates, a rigor, não traz a verdade ao indivíduo, mas apenas auxilia no parto (maiêutica) da verdade que já estava lá, o que constrói a maiêutica socrática. Nesse sentido, Sócrates nem mesmo poderia ser chamado de mestre, já que a rigor não ensina nada ao aprendiz se nessa compreensão toda arte do ensino se reduz a um auxílio no parto da verdade que já está no sujeito, a rigor não faz diferença se se deu à luz a verdade com o auxílio de Sócrates ou com qualquer outra pessoa (ROOS, 2019, p. 83).

A reminiscência soluciona o paradoxo, segundo o qual “é impossível a um homem procurar aquilo que ele sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe; pois o que ele sabe, não pode também procurar, visto que nem mesmo sabe o que deve procurar” (KIEKERGGARD, 2008, p. 27). O ignorante só necessita se lembrar para se dar conta por si mesmo do que sabe. A verdade, portanto, não é transmitida a ele, pois ela aí já reside desde a eternidade. Dito de outro modo, não haveria caminho da ignorância à verdade, mas do esquecimento da verdade à possibilidade de que ela venha à tona no sujeito.

Já o modelo religioso B corresponde a uma antítese do modelo de verdade imanente socrática. Para Kierkegaard, a verdade ocorre via transcendentalidade, instante em que o Mestre se mostra como Deus, o divino feito homem, gênese da verdade e da condição para sua apreensão: “o deus que dá a condição e que dá a verdade” (KIERKEGAARD, 2008, p. 35). Essa condição é a fé, pois ela é essencial para compreender e viver na verdade, nesse domínio existencial que caracteriza a existência no estado religioso.

O conceito de paradoxo

“O pensamento de Kierkegaard como um todo é orientado pelo paradoxo do Deus encarnado, do Deus que julga o pecado, e ao mesmo tempo perdoa com sua graça aqueles que não cumprirem suas exigências” (ROOS, 2019, p. 82).

O paradoxo kierkegaardiano é paradoxo para a razão humana, para o ser finito, pois “não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59). Como poucos pensadores, Kierkegaard soube amar o paradoxo. Ele foi, verdadeiramente, um pensador que nutriu paixão pelo paradoxo. Por esta razão, é praticamente impossível compreender a filosofia do pensador da existência sem se debruçar longamente sobre o paradoxo que a envolve.

Kierkegaard está constantemente ressignificando e reinterpretando as relações formadas pelo hiato inapreensível que se interpõe entre o tempo e a eternidade, o finito e o infinito, o individual e o universal, a fé e a razão. Para elucidar estes dilemas antagônicos, Kierkegaard conceitualiza o paradoxo do paradoxo, aquele “que quer descobrir algo que ele próprio não consiga pensar” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59).

Este conceito aponta para a existência de um objeto epistemológico que a razão não pode conceber: o desconhecido, aquele que “a inteligência decerto não o pensa; não pode sequer ocorrer-lhe tal ideia e, quando o paradoxo é anunciado, ela não pode compreendê-lo, e apenas sente que ele será a sua perdição”. (KIERKEGAARD, 2008, p. 74). Quando a razão se põe a pensar sobre objetos com os quais possui identidade, sua tarefa é menos complicada. Quando, porém, ela se vê obrigada a pensar em Deus, o Absolutamente desconhecido, todo o esforço racional soçobra diante dos seus limites. “Tal esforço constitui-se naquilo que Johannes Clímacus denomina ironicamente como tornar triviais as coisas sobrenaturais” (KIERKEGAARD, 2011, p. 66).

Quando a razão tentar compreender o paradoxo, se empenha em reunir a ideia do eterno com a da temporalidade do ser humano individual, do todo-poderoso nascendo como uma criança e se submetendo a fragilidade da existência. Assim, o paradoxo se afigura como absurdo, pois “a única possibilidade de um encontro feliz do indivíduo com o paradoxo é aquele que se opera, não pela força da inteligência, mas pela fé” (ROOS, 2019, p. 114). Em outras palavras, é impossível compreender o paradoxo sem a fé. Ela é o único meio para compreender o eterno no tempo, de modo que sem fé, tudo se tornaria absurdo.

O desconhecido kierkegaardiano está associado ao Deus do cristianismo, concebido pelo autor como a incógnita por excelência, a pedra de escândalo para os judeus e a loucura para os gentios: “Jesus como Cristo, o Messias, é o fim do tempo,

ele só pode ser entendido como paradoxo” (BARTH, 2016, p. 74). Esse Ser Divino que se apresenta na figura paradoxal do servo humilde e se torna uma incógnita para a razão e para a especulação, o Deus homem paradoxal, é uma síntese entre tempo e eternidade. O paradoxo é, enfim, o fruto do encontro entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus. “O paradoxo absoluto é a noção contraditória do Deus-homem, dado que existe uma diferença qualitativa absoluta entre o divino e humano” (FARAGO, 2019, p. 169).

Em outras palavras, temos um dilema para razão humana, um escândalo que a levará ou a vacilar, ou a tropeçar diante do desconhecido. Como podemos imaginar Cristo? Para os cristãos, é a figura paradoxal por excelência, pois nele podemos ver a união do divino com o humano, do temporal com o eterno. “Cristo foi um sinal. Mas que sinal? Um sinal, escreve Kierkegaard, é a negação da imediatidade ou o ser segundo diferente do primeiro. Ora, na escritura o Homem-Deus é chamado de sinal de contradição” (2019, p. 170). Cristo, o Deus-homem, é sinal não só de contradição, mas a possibilidade real de se chegar ao escândalo do cristianismo. Nas palavras de Jonas Roos, em sua obra *Torna-se cristão*, citando David Gowens, “o paradoxo absoluto não é uma contradição intelectual que diz respeito à encarnação; ele é uma colisão passional, onde cristo é o sinal da possibilidade de escândalo” (ROOS *apud* GOWENS, 2019, p. 103).

Na obra *Pós-escrito as migalhas filosóficas*, “a afirmação de que Deus existiu em figura humana, que nasceu, cresceu, etc, é certamente o Paradoxo *senso stritissimo*, o Paradoxo absoluto” (KIERKEGAARD, 2008, p. 219). A propósito, Climacus aprofunda a discussão sobre essa categoria tanto nas *Migalhas* como no *Pós-Escrito*. Na primeira, percebe que o problema não reside em conceber a existência de um homem, ou mesmo de um Deus, mas de identificar como um homem individual seja ao mesmo tempo Deus. Como explicar, em termos racionais, a entrada do Eterno nas determinações do tempo? Nos termos do dinamarquês,

Existe, então, um homem individual, ele tem a mesma aparência que os demais, cresce como todos os outros, tem um ganha-pão, preocupa-se com os recursos para o amanhã, como compete a cada homem. Este homem é, ao mesmo tempo o deus. De onde sei? É claro que não posso sabê-lo. (KIERKEGAARD, 2011, p. 69).

O conceito de fé paradoxal

A categoria kierkegardiana de fé paradoxal mostra-nos que fé sempre será exigida diante de um absurdo: “Abraão creu sem nunca duvidar, move-se em nome do absurdo” (KIERKEGAARD, 1979 p. 142). A fé é um ato paradoxal que vai de encontro ao infinito, mas ao mesmo tempo não sacrifica o finito. Ela abdica desse finito, mas o resgata para si novamente. Sem a fé paradoxal, o gesto de Abraão seria o mais cruel assassinato, capaz de torná-lo infeliz apenas com o simples cogitar de tal ação.

E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor – mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é a fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si mesmo (KIERKEGAARD, 1979, p. 118).

A viagem de três dias do ancião rumo ao Moriá, lugar que Deus escolhera para o sacrifício, representa, por assim dizer, a peregrinação de todo aquele que almeja dar o salto de fé. Abraão suspende o plano ético no período dos três dias que antecederam o sacrifício de Isaac. A responsabilidade absoluta que o indivíduo possui com relação a Deus só pode ser cumprida por meio da fé: se o sacrifício tivesse sido concretizado, Abraão teria abandonado temporariamente a moral e a ética convencional para cumprir a exigência de Deus e provar o seu amor incondicional. O patriarca torna o seu sacrifício absoluto, colidindo, inclusive, com as expectativas humanas e com os padrões morais convencionais, o que mostra que Abraão estava situado na esfera do religioso, onde o paradoxo atinge o seu ápice.

Kierkegaard fundamenta três distinções para explicar a fé de Abraão:

todos os que amaram possuem uma determinada grandeza segundo o objeto ao qual dirigiram seu amor. A grandeza do poeta (estádio estético) está em ter amado a si mesmo, a do herói trágico (estádio ético) está em ter amado e se sacrificado pelo próximo. O cavaleiro da fé (estádio religioso), no entanto, foi o maior de todo precisamente porque amou a Deus (KIERKEGAARD, 1979, p. 61).

Mesmo diante desse amor incondicional para Deus, Abraão se angustia, se atemoriza, se cala e, não obstante, prossegue a sua marcha. Este ato é tanto mais paradoxal quanto, diz o autor, “é capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável

a Deus, paradoxo este que restitui a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde termina a razão” (KIEKERGAARD, 1979, p. 109). Para o filósofo dinamarquês, o indivíduo se eleva e se supera na medida em que rompe com a finitude e a razoabilidade do geral e, assim fazendo, adere irrestritamente ao incompreensível, ao absoluto, ao absurdo, àquilo que não é aceito pelos valores vigentes da generalidade. Diferente do herói trágico, cujo sacrifício, apesar de doloroso, pode ser entendido racionalmente, o ato do cavaleiro da fé tipificado por Abraão representa uma decisão que transcende os limites da razão.

Entre as descrições de Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*, uma delas trata da diferença entre o herói trágico e o cavaleiro da fé. O herói trágico é aquele que se afasta do cavaleiro da fé e que possui como atributos a interioridade, o silêncio, o reconhecimento de seus limites diante de Deus e sua decisão apaixonada pela fé. Sobre essa perspectiva, na obra supracitada encontramos o elogio de Silentio a Abraão por seu grande feito enquanto pai da fé. Ele se tornou grande, como bem descreve, não pela sua maior idade, mas por ter a capacidade de lançar-se diante da existência frente ao paradoxo da fé. Para Johannes de Silentio, o salto da fé enquanto categoria da decisão é um ato que foge de suas possibilidades, pois para dar o salto não é apenas necessária a vontade, mas é imprescindível existir a fé.

Porém, se Abraão acreditava e não duvidava, exatamente por crer no irrazoável, contrariamente Silentio era apenas o poeta da recordação, um admirador da fé de Abraão, como ele mesmo afirma: “não sou capaz de entender Abraão, sou apenas capaz de admirá-lo” (KIERKERGAARD, 1979, p. 176). O elogio a Abraão não tem como marca a racionalidade, mas a presença misteriosa da fé em seu coração. Neste sentido, o percurso seguido por Abraão não é o mesmo descrito pelo herói trágico, pelo fato de ser movido pela interioridade. Esta é razão pela qual o *cavaleiro solitário da fé* – à diferença do *herói trágico* – é aquele que, literalmente, extrapola toda e qualquer explicação de caráter lógico e moral, efetuando cega, incondicional e absolutamente, o salto qualitativo da fé, ou o paradoxo do salto da fé.

Para uma ilustração do salto de fé a partir de *Temor e Tremor*, destaca-se que se Abraão, ao avistar o Moriá, tivesse desistido de sacrificar Isaac, não seria o cavaleiro da fé, pois não passaria de um herói trágico e, assim, de nada teria adiantado a caminhada angustiante de três dias. Em outros termos, a simples aproximação do

fatídico monte não torna o patriarca diferente daquele que não deu um único passo em sua direção (MARQUES, 2016, p. 64). Em Kierkegaard, o verdadeiro salto de fé não se ensina ou comunica diretamente, pois ele é um ato de isolamento. Em termos racionais, ele não pode sequer ser pensado e, por isso, remete sempre à decisão do indivíduo singular.

O verdadeiro cavaleiro da fé não se assegura histórica e racionalmente para se decidir pela fé, muito menos salta amparado pela força da oratória. Ele apenas reconhece o mistério e, movido por uma firme convicção, se lança em direção a ele. Sendo assim, a relação do cristão com a fé e a política deve se desenvolver sempre de forma paradoxal. Johannes de Silentio, tratando do herói trágico como símbolo do ser humano ético, tomando Sócrates como o seu mais excelente exemplo, diz que:

O herói trágico, favorito da ética, é o homem puro; também posso compreendê-lo e tudo o que ele faz passa-se em plena claridade. Se vou mais longe tropeço sempre com o paradoxo, quer dizer, com o divino e o demoníaco porque o silêncio é um e outro. O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o indivíduo toma consciência da sua união com a divindade. (KIERKEGAARD, 2009, p. 163).

O herói trágico é político por natureza. Aliás, a tragédia grega tinha como objetivo explicar a construção política das cidades-estados. Os heróis trágicos eram heróis políticos pois a sua tarefa era salvar o seu estado e suas normas éticas e, por isso, eles eram exaltados e admirados por sua coragem. Para Johannes de Silentio, o herói trágico é o favorito da ética, pois ele cumpre o propósito dos padrões político-sociais vigentes. Já o silêncio do religioso é uma grande armadilha, porque ele não se mostra, mas se oculta no mistério de Deus.

A recepção interpretativa de Karl Barth dos conceitos kierkegaardianos

Apesar da morte prematura do filósofo dinamarquês, seus escritos ganharam o mundo, sendo traduzidos para outras línguas e, gradualmente, exercendo tremenda influência na Teologia, na Filosofia, na Psicologia e na Literatura (GOUVÊA, 2000, p. 61). A fama de seus conceitos levou muitos intelectuais a alegarem uma certa "paternidade kierkegaardiana sobre si", fazendo com que Kierkegaard fosse chamado de pai por muitos movimentos filosóficos contemporâneos.

Ricardo Quadros Gouvêa, especialista no pensamento kierkegaardiano, afirma que Barth “tomou de empréstimo algumas das noções de Kierkegaard como a *infinita distinção qualitativa* entre Deus e o homem particularmente em seu primeiro período de maior impacto, os dias da Teologia da crise” (2000, p. 62). É sobre esse “empréstimo” que o restante do artigo se propõe a discorrer.

A diferença qualitativa infinita entre tempo e eternidade

Barth, no desenvolvimento de sua *A Carta aos Romanos* afirma que possui um sistema e que “ele reside no fato de eu procurar observar com a maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade” (BARTH, 2016, p. 50). Sendo assim, o sistema conceitual kierkegaardiano será de extrema valia para o autor da Basileia.

De início, é importante frisar que, para Barth, o tema central da Bíblia é a relação de Deus com o ser humano. Em outras palavras, existe no livro uma diferença qualitativa entre o temporal e o eterno, entre o finito e o infinito, entre Deus e o homem. Por outro lado, a utilização dos conceitos kierkegaardianos parte de uma crítica compulsória ao liberalismo teológico, corrente que tem raízes históricas no Iluminismo, deixando marcas profundas no saber teológico. O Historicismo, o cientificismo o antropocentrismo e o subjetivismo foram influências significativas para a ciência teológica até então.

O liberalismo teológico é um movimento histórico específico da teologia protestante cujo auge ocorreu na virada do século XIX para o XX. Teólogos como Albrecht Ritschl, Adolf Hanarck e Walter Rauschebusch tinham uma característica em comum: o projeto de reconstruir a fé cristã à luz do conhecimento moderno. Aqui surge um conflito na área religiosa, na religião da redenção, que entra em rota de colisão com um tipo de crença religiosa totalmente diferente, que se torna ainda mais destrutiva à fé cristã. A análise sobre essa religião, chamada de moderna ou liberal, nos leva a concluir que o liberalismo teológico não é cristianismo, mas outra religião.

Diante desse breve desdobramento histórico sobre o liberalismo teológico, podemos elencar o diálogo barthiniano presente n' *A carta aos romanos*. Jansen

Racco contribuiu com as informações sobre o primeiro momento da vida de Barth, em especial frente à polemica com o método liberal:

A formação teológica de Karl Barth começou na Universidade de Berna na Suíça, passou por Berlim, Marburgo e terminou em Tubingen, ambos na Alemanha. Barth concluiu sua graduação em teologia em 1909. Nos dois últimos anos de sua formação, Barth já era secretário de redação da Revista *Christliche Welt*. Em 1909 Barth foi para Genebra na Suíça para ser pastor auxiliar da paróquia suíça-alemã, lá permaneceu por quase dois anos, cumprindo as exigências práticas para receber sua ordenação como Ministro da Palavra Divina e se tornar oficialmente pastor da Igreja Reformada Suíça. Depois desses dois anos experimentais, Barth recebeu o convite para assumir a paróquia de Safenwill na pequena cidade de Aargau na Suíça, experiência esta que transformou sua vida e sua teologia. A experiência de dez anos à frente da comunidade de Safenwil (1911 – 1921) foi uma experiência que mudaria sua história e que o ajudaria imensamente na maturação de seu pensamento e práxis pastoral. Como o pastor daquela pequena comunidade operária, Barth se deparou com um povo simples e trabalhador que frequentemente era explorado pela elite dominante daquela sociedade. Também se deparou com algo pelo qual não esperava: a insuficiência do método e da pregação liberal diante de uma comunidade simples, que o próprio Barth percebeu que apenas queria ouvir a Palavra de Deus. Barth observou o quão distante estavam os postulados científicos que recebera em sua formação da vida real das pessoas com as quais ele precisava trabalhar no dia-dia (MELO, 2014, p. 13).

No desenvolvimento de sua celebre obra, *A Carta aos Romanos*, Barth foi acusado por seus oponentes de perseguidor do método histórico crítico, ou seja, do método adotado pelos teólogos liberais de sua época. “Considero a saudação de Bultmann uma grata confirmação de que a queixa sobre perseguição Diocleciana à teologia histórica crítica, com o que o livro foi recebido pela primeira não era necessária”. (BARTH, 2016, p. 56). Para Barth existia uma diferença qualitativa entre os métodos de interpretação textuais. No seu tempo, o método histórico-crítico era predominante nas academias teológicas:

sobre qual passagem se poderia colocar o dedo com a afirmação de que justamente ali ressoaria a palavra do Pneuma de Cristo? Ou dito de outra forma: será o Espírito de Cristo porventura um espírito que se pode conceber como estando em concorrência ao lado de outros espíritos (BARTH, 2016, p. 57).

Nas palavras acima nota-se um acirrado embate, fomentado pela observação de que o método liberal dos teólogos se baseava apenas na razão científica. A teologia protestante liberal chega ao seu clímax quando nega o valor normativo da Escritura, os milagres e a Revelação. O que importava era a verdade estabelecida pela razão

objetiva. Barth, ao contrário, demonstra a diferença qualitativa infinita entre os métodos de interpretação utilizados por ele e por seus algozes.

[...] o intérprete se encontra diante do ou-ou, se ele – sabedor próprio do que está em jogo pretende se inserir numa relação de fidelidade com seu autor, se quer lê-lo com a hipótese de que, também ele, com maior ou menor clareza, foi conhecedor até a última palavra (pois onde deveria ser marcado ali um limite? Ora, certamente não por meio da descoberta de condições de dependência!) do assunto em questão.

Coube a Barth, e a nenhum outro, mudar essa situação. Com ele o protestantismo moderno foi reconduzido ao caminho da Reforma do século XVI, enfatizando a importância da Bíblia e da necessidade de voltar a lê-la para ouvir a voz de Deus, respondendo-a. A Bíblia foi reconduzida ao centro da mesma forma que Jesus saiu das periferias para o meio do povoado.

Por outro lado, existe a responsabilidade de quem lê e interpreta a Escritura, o que Barth nota quando afirma que muitos espíritos mostravam uma desconfiança com relação ao Texto Sagrado, já que queriam retirar sua perspectiva transcendental, sobrenatural. Sendo assim:

Quando Barth rompeu com seus antigos professores decepcionado com suas atitudes diante de questões práticas que exigiam uma resposta contundente e de acordo com o Evangelho, estava preparando o terreno para esse retorno sistemático às Escrituras. A ênfase na centralidade da Bíblia, seu valor normativo, sua inspiração e seu valor único como fonte escrita da Revelação, faz com que, hoje, comecemos e terminemos nossos trabalhos e reuniões com a leitura devocional e o estudo vivo e transformador das Escrituras (SANTANA FILHO, 2008, p. 73).

O trabalho interpretativo de Barth reconduziu a Teologia para o caminho da exegese bíblica, partindo da diferença qualitativa infinita do método liberal bíblico produzido por seus oponentes.

O conceito de paradoxo

O conceito de paradoxo kierkegaardiano é aferido por Barth em *A carta aos romanos* partindo da tese de que a vocação apostólica é um paradoxo. “A vocação apostólica é um fato paradoxal, que no primeiro e último momento de sua vida se encontra fora de sua identidade pessoal consigo próprio” (BARTH, 2016, p. 71).

Todavia, a diferença está justamente na palavra dada a um servo, um apóstolo, “não um senhor, mais um servo, o ministro do seu rei. Independentemente de quem ou de que seja Paulo, o conteúdo do seu envio em última análise não se encontra nele, mas de modo insuperável estranho e inatingivelmente longínquo, acima dele. (BARTH, 2016, p. 71). Para Barth, todos os homens são próximos; contudo, esse homem é diferente, pois é chamado e enviado por Deus com uma palavra a ser expressa. Assim, será ele um paradoxo,

um fariseu? Sim, um fariseu, mesmo que de ordem mais elevada, um separado, individualizado, diferente. Enfileirado com todas as outras pessoas, pedra sobre pedra em toda circunstância, ele constitui um caso à parte só em relação com Deus (BARTH, 2016, p. 72).

Barth associa, em outro momento de sua obra, o desconhecido kierkegaardiano ao Deus do cristianismo, concebido pelo autor como a incógnita por excelência, a pedra de escândalo para os judeus e a loucura para os gentios: “Jesus como Cristo, o Messias, é o fim do tempo, ele só pode ser entendido como paradoxo” (BARTH, 2016, p. 74). Esse Ser Divino que se apresenta na figura paradoxal do servo humilde e se torna um incógnito para a razão e para a especulação, o Deus-homem paradoxal, é uma síntese entre tempo e eternidade. Com efeito, Barth resgata o postulado do paradoxo kierkegaardiano, aferindo-o à figura da encarnação divina.

A terminologia do “Incógnito e desconhecido” é trabalhada em *A Carta aos Romanos* como o “Cristo”, ou o “Abscondido” transcendente que está presente na carne, o próprio Ser em pessoa que não pode ser desvendado pela razão humana. Ele é o paradoxo que mantém em união elementos que se excluem reciprocamente: Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história, infinitude e finitude. “Ele é a ação, o milagre de todos os milagres, a partir de quem Deus se dá a conhecer como Aquele que ele é, a saber, como o Deus desconhecido, que mora numa luz inacessível a todos, o Santo, o criador, o redentor” (BARTH, 2016, p. 80). Nesse sentido, o paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo ofendendo a razão, pois exprime uma diferença qualitativa entre esse Deus desconhecido e o próprio homem.

O postulado de fé paradoxal, e a interpretação barthiana

Barth, durante o seu desenvolvimento teológico, empreendeu duras críticas à teologia liberal, pois ela transformava o Evangelho numa mensagem religiosa que fala aos homens de sua própria divindade em vez de reconhecê-lo como palavra de Deus, mensagem que os seres humanos são incapazes de prever ou de antecipar, pois se origina em de um Deus completamente distinto, totalmente outro. Barth, com isso, queria fundamentar um método teológico que partia do alto, para substituir o método liberal que partia de baixo, centralizado no ser humano.

O Deus do Evangelho, da eternidade, da salvação é *totalmente outro*: “ele é a ação, o milagre de todos os milagres, no qual Deus se dá a conhecer como aquele que ele é, a saber, como o Deus desconhecido, que mora numa luz inacessível a todos” (BARTH, 2016, p. 80). As experiências humanas racionais não podiam explicar as verdades eternas, que só são recebidas por meio da revelação de Deus, numa atitude de obediência. “A comunidade cristã não conhece palavras, ações ou coisas santas em si, ela só conhece palavras, ações e coisas que, como negações; apontam para o santo” (BARTH, 2016, p. 80).

Nas palavras de Stanley e Olson, “o confronto entre Deus e a humanidade na *Carta aos Romanos* recebeu o rótulo de *teologia dialética* ou *teologia da crise*”. (GRENZ; OLSON, 2013, p. 76). O termo dialética, então, posicionava Barth no método filosófico kierkegaardiano, em que o pecado humano é distinto do caráter santo de Deus: a verdade desse Deus e o pensamento humano não poderão de forma alguma serem sintetizados, pois Deus é totalmente outro.

O caráter da nova abordagem barthiana consiste em apresentar Deus como o Totaliter Aliter que limita e determina todo o auto-entendimento da pessoa humana. Esse Deus Absconditus não pode ser conhecido por nenhum caminho que vá do ser humano a Deus, seja pela via da experiência religiosa (Schleiermacher), da história (Troeltsch), nem pela via metafísica. O único caminho praticável vai de Deus ao ser humano e se chama Jesus Cristo. Esse caminho é do alto para baixo. Deus se apresenta ao ser humano e propicia o encontro. Este, dá-se numa situação de crise. Deus pronuncia sobre a pessoa seu julgamento (SANTANA FILHO, 2008, p. 58-59).

As verdades paradoxais da revelação de Deus devem ser aceitas pela mente humana finita por meio da fé. Sobre essa perspectiva, o amadurecimento teológico de Karl Barth é visto no decorrer da sua trajetória teológica em três períodos: inicialmente,

ele adere ao liberalismo teológico; no segundo momento, Barth se apodera da teologia dialética, que dava maior ênfase ao caráter negativo do encontro entre Deus e o ser humano, teoria advinda da sua leitura das obras kierkegaardianas, período em que surge a obra *A Carta aos Romanos*. Por último, no terceiro momento acontece a reviravolta epistemológica copernicana, derivada do seu encontro com as obras de Santo Anselmo de Cantuária, por volta de 1931, período em que ele expressa que o “sim” de Deus é enfatizado ao homem por meio de Cristo Jesus.

O argumento ontológico de Anselmo em favor da existência de Deus não era uma tentativa de provar Deus independente da fé, mas sim de entender com a mente o que já se cria pela fé. Barth argumentou que, para Anselmo, toda teologia deve ser feita num contexto de obediência e oração. Isso significa que a teologia cristã não pode ser uma ciência objetiva e desapaixonada, mas deve ser a compreensão da revelação objetiva de Deus em Jesus Cristo, possível somente por meio da graça e da fé (GRENZ; OLSON, 2013, p. 78).

Considerações Finais

A *analogia fidei*¹ barthiniana baseia-se no fato de que em Jesus Cristo, Deus estabelece uma analogia entre si e a humanidade. Essa linguagem analógica busca fundamentar a comparação entre Deus e o homem, diferindo da *analogia entis*, que parte do pressuposto de que é possível falar de Deus, de sua natureza e de seus atributos partindo do ser de suas criaturas.

Barth rejeita esta possibilidade dada a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Afirma que a doutrina da cognoscibilidade de Deus por meio da criatura encontra sua expressão clássica e sua mais aguda distinção na teologia formulada no Concílio Vaticano I (1870). Em contraste a isso afirma que “Deus só pode ser conhecido por meio de sua Revelação (SANTANA FILHO, 2008, p. 61).

¹ “Analogia Fidei: o primeiro desses princípios, corresponde ao que Barth não cessa de repetir sobre a diferença qualitativa que separa Deus do mundo e dos homens, e sobre o fato de que, somente Deus, pode falar de Deus, só podemos ter acesso a Deus por meio da revelação. Está, pois, excluído fundar a teologia sobre uma continuidade qualquer, no ser entre o mundo e a humanidade, de uma parte, e Deus da outra como a teologia tomista [...] e escolásticas são acusadas de fazer, em nome do princípio da *analogia entis*. É o que Barth começou a mostrar em seu comentário ao Proslogion de Santo Anselmo, sobre as provas da existência de Deus. [...] a teologia não pode ser compreendida como uma tarefa do tipo filosófica [...] que desenvolve um conhecimento natural de Deus, a partir da análise do mundo ou da condição humana, para remontar ao ser. Ela só fale como pesquisa aplicando-se sobre a autocompreensão da fé em procura de sua própria inteligência. A teologia, certamente, só pode falar de Deus usando de analogias, mas estas somente podem pertencer ao domínio da fé (*analogia fidei*), e não do ser” (ZEFERINO, 2017, 319-325).

A partir dessa reflexão, concluímos que Deus só pode ser conhecido a partir do Deus desconhecido, do Cristo que se fez homem, por meio do paradoxo da fé, e não através da razão humana e da ética instrumentalizada do liberalismo teológico.

Referências

- BARTH, Karl. **A carta aos romanos**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 3ª ed. Barueri: SBB, 2018.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o Silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor***. São Paulo: Custom, 2002.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão Pelo Paradoxo: Uma Introdução à Kierkegaard**. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GRENZ, Stanley j. **A Teologia do século 20 e os anos críticos do século 21**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren. **Diário de um sedutor. Temor e Tremor. O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- KIERKEGAARD, Soren. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- KIERKEGAARD, Soren. **O Instante**. Como Cristo julga a respeito do Cristianismo oficial e Imutabilidade de Deus. São Paulo: Liber Ars, 2019.
- MELO, Jansen Racco Botelho. **Uma questão de santidade**. O engajamento político-social na vida e na teologia de Karl Barth. 108f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Centro de Teologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ). Rio de Janeiro, 2014.
- PAULA, Marcio Gimenes. A Repetição e o Instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos. **Artefilosofia**. Ouro Preto, v. 4, p. 63-74, jan./2008.
- ROOS, Jonas. **Tornar-se Cristão**. Paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: Liber ars, 2019.
- SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. **Palavra-evento e práxis libertadora: a eclesiologia de Karl Barth e sua contribuição para a teologia latino-americana**. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio), Rio de Janeiro, 2012.

ZEFERINO, Jefferson. Karl Bart: uma breve introdução ao seu pensamento no horizonte da ética teológica. **Revista de Cultura Teológica**, Fortaleza, v. 25, n. 89, p. 309-331, 2017.

Recebido em: 20/05/2022.
Aprovado em: 08/06/2022.

Received; 20/05/2022.
Approved: 08/06/2022.



Pedro Henrique Araújo Santiago*

RESUMO

Nesse estudo buscamos apresentar como a reformulação do sentido do não-ser é uma chave de leitura importante não apenas para a definição do ser, como também para possibilitar que um seja muitos e que muitos sejam um, o que, em última instância caracteriza a natureza linguística da predicação dos nomes.

Palavras-chave: Reformulação. Sentido do não-ser. Ser. Natureza linguística. Predicação dos nomes.

The reformulation of non-being and the linguistic possibility of predication in Plato

ABSTRACT

In this study we seek to present how the reformulation of the meaning of non-being is an important reading key not only for the definition of being, but also for enabling one to be many and for many to be one, which ultimately characterizes the linguistic nature of the predication of names.

Keywords: Reformulation. Meaning of non-being. Being. Linguistic nature. Predication of names.

*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) na Linha de Pesquisa de Estética e Filosofia da Arte (2020-). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) (2013-2017). Possui experiência em Filosofia Antiga, com ênfase em Ontologia, Epistemologia e Linguagem. Tem interesse pelo campo de Filosofia e Estética no que tange ao estreitamento entre as Teorias Filosóficas e o Cinema Brasileiro. E-mail: prof.pedrohsantiago@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4597-3629>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2549783569613444>.

Introdução

O objetivo desta investigação é mostrar como a reformulação do não-ser enquanto diferença (*Sofista*, 256e-259b) conseguiu englobar os problemas de definição tanto do ser, como uma entidade que envolve movimento e repouso (*Sofista*, 249d), quanto da predicação dos nomes, entendida, por sua vez, enquanto aquilo que articula a unidade com a multiplicidade (*Sofista*, 251a). Para tanto, apresentamos a dialética dos cinco sumos gêneros (o ser, o movimento, o repouso, o mesmo e o outro) (*Sofista*, 250a-256a), enfatizando que não há identidade sem diferença e nem diferença sem identidade. O nosso objetivo específico nesse ponto é deduzir a natureza do não-ser enquanto parte do gênero do outro, comparando-a a ciência que, apesar de ser um todo, é composta por diversos saberes particulares que recebem os seus nomes em conformidade com o objeto de que são saber (*Sofista*, 257c-d). A finalidade desse comparativo entre o não-ser e a ciência, portanto, foi mostrar que a diferença também recebe seus nomes específicos de acordo com o intervalo de coisas que são diferentes dela.

Os gêneros supremos e as suas relações de reciprocidade

Nessa perspectiva, deduzamos os cinco gêneros supremos, a saber, o movimento, o repouso, o ser, o mesmo e o outro (*Sofista*, 250a-256a). Contudo, é necessário compreender como esses gêneros se entrelaçam. O ser é o gênero responsável por congregar os quatro restantes, na medida em que eles somente são porque estão envolvidos pelo ser e, uma vez envolvidos, participam daquilo que o ser é (*Sofista*, 256a). Por seu turno, o movimento e o repouso são aqueles gêneros que não comungam com todos, mas apenas com alguns, tendo em vista que não podem tomar parte um do outro, em virtude de ser descabido denominar tanto aquilo que se move como parado, quanto sustentar o estático em movimento (*Sofista*, 256b).

Por sua vez, é oportuno observarmos que as naturezas do mesmo e do outro atravessam todos os gêneros supremos, pois a participação com o mesmo é imprescindível a fim de que sejam idênticos a si mesmos, sendo a participação com o outro indispensável para que se diferenciem uns dos outros (*Sofista*, 256b). Nesse contexto, Platão busca evidenciar que a identidade e a diferença não decorrem das

naturezas dos gêneros, mas são oriundas das participações que estabelecem respectivamente com as formas do mesmo e do outro. Por exemplo, o movimento é idêntico a si mesmo, uma vez que participa da forma do mesmo; contudo, sua natureza, que é a de se movimentar, apenas consegue se separar da natureza do mesmo, visto que o movimento também comunga da forma do outro, possibilitando ele ser outro em relação a outras formas.

À vista disso, não haveria identidade sem a diferença, pois os gêneros supremos, se não tivessem a capacidade de participar da forma do outro, como seria possível diferenciar a sua natureza da noção de identidade (da forma do mesmo)? Também o contrário deve ser defendido: não haveria diferença sem identidade, visto que, não possuindo identidade consigo mesmo, por estarem inviabilizados de participar da forma do mesmo, nem sequer poderiam ser conhecidos¹ e, conseqüentemente, estariam inviabilizados de serem outros em relação aos outros. Em outras palavras, como seria possível afirmarmos que o movimento é outro em relação ao repouso, se o movimento não pudesse ser captado cognitivamente, por ser idêntico a si mesmo? Nesse sentido, a participação do movimento no mesmo, ao possibilitar que o movimento possua uma identidade própria, tornou-o acessível epistemologicamente, o que é imprescindível para que o movimento seja colocado como outro em relação ao repouso (*Sofista*, 256c).

Em síntese, é preciso que defendamos que todos os gêneros, necessariamente, participem das formas do mesmo e do outro, não sendo permitido prescindir de uma participação em detrimento da outra, dado que a identidade é correlativa a diferença e, do mesmo modo, a diferença é correlativa a identidade. Se, por um lado, é impossível pensar a identidade dos gêneros sem que seja pressuposto também uma participação deles com o outro, visto tal participação ser indispensável para que os gêneros sejam captados separados da forma do mesmo, por outro lado, é inviável conceber a diferença dos gêneros sem também levar em consideração a participação deles com o mesmo, pois, afinal, esta participação é responsável pela

¹ Segundo Platão, o que não possui identidade própria, do mesmo modo e acerca de si, não pode ser conhecido, pois está ininterruptamente sendo levado e movido (*Sofista*, 249b-c). Por essa razão, advogamos pela interdependência entre as noções de identidade e diferença, estando, portanto, proibido que uma participação seja excluída em função da outra, sendo necessário, assim, admitir que todos os gêneros participam do mesmo e do outro, visto que só há identidade se houver diferença e só há diferença se houver identidade.

cognição da identidade dos gêneros, o que é de suma importância tendo em vista que somente na condição de serem conhecidos é que os gêneros podem, de alguma forma, ser outros em relação aos outros (*Sofista*, 256c).

A reformulação do sentido da negativa enquanto diferença

De certo modo, os gêneros são o mesmo e não são o outro e, de outro modo, são o outro e não são o mesmo. Isto porque os gêneros, quando pensados na sua participação com o mesmo, além de serem captados idênticos a si mesmos, também são concebidos não sendo o outro. Algo semelhante acontece aos gêneros supremos, quando pensados na sua participação com o outro, pois, apesar de serem captados como outros, também são concebidos não sendo o mesmo. Portanto, Platão percebe que o “não ser é sobre o movimento e por todos os gêneros. Pois, em todos a natureza do outro opera, fazendo cada um não ser (...)” (*Sofista*, 256e). Dessa maneira, evidenciamos ser impossível nos livrarmos do não-ser sem prejuízos ao discurso, visto que, por um lado, dizer que um gênero é o mesmo leva a deduzir que o gênero enunciado não é outro, assim como é impelido a deduzir que o gênero não é o mesmo, quando se diz que ele é outro. Conforme Platão argumenta:

(...) devemos concordar que, na verdade, o movimento é o mesmo e o não mesmo e não nos amofinarmos. Pois, quando dizemos ele ser o mesmo e o não mesmo, não dizemos que é de modo semelhante, mas, quando dizemos que é o mesmo por causa da participação do mesmo, e, quando dizemos que não é o mesmo, é por causa da comunhão com o outro, por causa do qual se forma separado do mesmo, vindo a ser não aquele, mas outro, de modo a ser de novo dito corretamente não mesmo (*Sofista*, 256b).

Sendo assim, os gêneros são e não são, pois não é só o ser que os atravessa, fazendo com que sejam, mas também o não-ser, já que tal participação possibilita os gêneros serem outros em relação aos outros (*Sofista*, 257a). Nessa perspectiva, Platão conclui: “(...) diremos com correção que todas as coisas não são, e, de novo, por participarem do ser, que são e também que existem” (*Sofista*, 256e). Contudo, é importante acrescentar que há uma relação entre o ser e o não-ser, na medida em que um perpassa o outro. Ou seja, o ser não é, haja vista ser outro em relação aos outros gêneros e o não-ser, por sua vez, é, já que está envolvido pelo ser. Nas palavras do filósofo, em “(...) relação a cada uma das formas, o ser é múltiplo, o não-

ser uma multidão indefinida” (*Sofista*, 256e). Isso, porque, por um lado, muitas são as coisas que são (uma multiplicidade de seres) e, por outro lado, é impossível definir o número de coisas que não são cada uma das que são (multidão indefinida de não-seres). É por essa razão que Platão também advoga: “Logo, também o ser, quantas forem as outras coisas, em relação a essas tantas, não é; pois não sendo aquelas, é ele próprio um, enquanto, de novo, por sua vez, indefinidas em número, as outras coisas não são” (*Sofista*, 257a).

Diante disso, Platão vê a necessidade de reformular o sentido do não-ser, enquanto outro do ser, pois percebe que, quando profere o não-ser, não está dizendo o contrário do ser, mas tão somente algo que é outro em relação ao ser. Assim, o filósofo entende que a negação indica algo diferente em relação àquilo que é negado. Por exemplo, quando se diz não-grande, não é possível sustentar, com exatidão, se a negação está se referindo ao pequeno ou ao regular, contudo, é razoável dizer que a negação colocada antes do nome grande significa algo diferente do grande (*Sofista* 257b). É importante conferir as palavras do filósofo sobre o que é negar:

Então, não admitiremos que, quando se diz uma negação, esta signifique o contrário, mas tão somente que, colocada antes dos nomes que se seguem, indica algo diferente das outras coisas, ou melhor, das coisas acerca das quais tratam os nomes pronunciados depois da negação (*Sofista*, 257c).

Platão, então, argumenta que a natureza do outro deve ser compreendida de maneira análoga à da ciência (*epistême*) e da arte, já que cada um destes dois, mesmo sendo um, divide-se em partes, melhor dizendo, fragmenta-se em tantos outros saberes e artes que, por sua vez, recebem denominações próprias de acordo com seus objetos específicos. É nesse sentido que há uma semelhança entre o saber, a arte e a natureza do outro, na medida em que esta última também se apresenta fragmentada, visto possuir partes que fazem rigorosamente contraposição a determinadas formas (*Sofista*, 257c-d). A alusão de Platão ao não-belo, ao não-grande e ao não-justo, enquanto partes que foram separadas do gênero do outro, as quais são rigorosamente outras em relação ao belo, ao grande e ao justo, respectivamente, contribui para que se perceba a natureza recortada do outro e como as suas partes não fazem contraposição a qualquer forma – mais precisamente

àquelas formas em relação às quais tais partes são necessariamente outras² (*Sofista*, 257d-258a).

Posto isso, entendemos que a diferença que está por detrás da reformulação da negativa tem que indicar um intervalo de formas e predicados que descarta o ser daquilo que negamos. Por exemplo, caso Platão tivesse designado o amarelo e o pequeno como coisas não-grandes, facilmente evidenciaríamos que a cor amarela não descarta a existência do tamanho grande em alguma coisa e nem a sua predicação em algum nome, visto que algo poderia ser amarelo e grande sem maiores problemas. Entretanto, seria inconcebível pensarmos ou mesmo dizermos num enunciado que algo, ‘em relação a si mesmo’ ou ‘em relação a outra coisa’, é grande e pequeno. Nessa perspectiva, não devemos encarar a negativa simplesmente como o contrário³ daquilo que negamos, mas como uma gama de propriedades que lhe são especificamente incompatíveis, dado que lhe são diferentes, já que não podem conviver seja numa mesma participação, seja numa mesma predicação, visto que a presença de um descartaria a presença do outro.

Diante do que foi exposto, Platão acaba oferecendo recursos teóricos que possibilitam solucionar as três questões que foram levantadas no início de nossa investigação, mas que precisaram ser suspensas, tendo em vista não ser possível respondê-las sem antes apresentar o percurso intelectual que levou Platão a concluir que o sentido da negativa é diferença.

Desse modo é importante recapitular as três questões: a primeira, como é possível o movimento e o repouso participarem do ser sem suas naturezas se

² Segundo Brown (2011, p. 271-275), devemos compreender a negativa, como indicador do *intervalo de propriedades incompatíveis*, que são especificamente diferentes daquilo que pretendemos negar. É possível visualizar isso na passagem em que Platão tem o cuidado de dizer o que é não-grande pode ser igualmente o regular, bem como o pequeno (*Sofista*, 257b). Vejamos, neste exemplo, como o filósofo teve perícia ao designar o não-grande dentro dum *intervalo de propriedades* que são rigorosamente outras que não o tamanho grande. É nesse sentido que a intérprete se preocupou em mostrar que a diferença de algo não pode ser aleatória ou indeterminada, de modo a englobar uma infinidade de coisas que não são idênticas àquilo que negamos, pois, se fosse assim, Platão poderia ter dito que a cor amarela é não-grande, mas, pelo contrário, o filósofo delimita o não-grande dentro dum *intervalo de propriedades* (os tamanhos igual e pequeno) que lhe são especificamente incompatíveis.

³ Aqui, acompanhamos novamente o argumento Brown (ibidem, p. 275), com a reformulação do sentido do não-ser. A noção de contrário não é totalmente excluída do pensamento platônico, mas passa ter uma conotação de contrário polar, na medida em que os contrários são os extremos opostos dentro duma escala (ex: o grande é o contrário polar em relação ao pequeno e, vice-versa, porque um é o extremo contrário do outro). Ou seja, o grande é contrário polar (*antithesis*) em relação ao pequeno, mas não é só isso, eles, também, são diferentes, uma vez que entre ambos existe o regular, de modo que a escala não se esgota nos tamanhos grande e pequeno.

confundirem com a deste último? A segunda, de que maneira o ser, enquanto envolvente dos pares de opostos movimento e repouso, não se encontra parado e nem se movendo? E por último, como é possível que muitos sejam um e que um seja muitos, de modo a predicação dos nomes ser possível?

A primeira questão é resolvida porque Platão advoga que o não-ser é causa necessária de os gêneros se diferenciarem dos seres, ou seja, a comunhão do movimento e do repouso com a negação do ser é responsável por ambos não serem idênticos ao que é ser.

Já a segunda questão encontra uma saída na proporção que o ser não escapa da comunhão com o gênero do outro, que lhe permite ser outro em relação ao movimento e ao repouso, possibilitando que não esteja parado nem em movimento.

Por fim, os problemas que inviabilizam a predicação dos nomes, levantados na terceira questão, são sanados também com a dedução do gênero do outro, o qual atravessa todas as formas; pois, se a predicação dos nomes é a expressão verbal da comunhão dos gêneros, um nome poderá se misturar a muitos, bem como muitos a um, sem que percam sua identidade, já que o outro separa as identidades, fazendo com que não sejam as mesmas.

Platão, portanto, com a dedução do gênero do outro e da forma do não-ser como sua parte integrante, consegue não apenas resolver o problema da definição do ser, bem como possibilitar a predicação dos nomes. Com efeito, a noção platônica de participação, com a inserção do outro entre as coisas que são, ganhou um recurso teórico a mais, pois tomar parte da natureza de algo, seja por meio da participação, seja através da predicação, não significa ser o mesmo que este algo, mas tão somente ter parte deste algo. Por essa razão, a reformulação do não-ser, como diferença, possibilitou tanto que o ser congregasse o repouso e o movimento, sem que fosse o mesmo que os outros dois, como a predicação articular a unidade com a multiplicidade, sem que tais noções sejam tratadas de maneira idêntica, pois os dois casos são perpassados pelo não-ser de modo a possibilitar que haja comunhão entre as naturezas das coisas, para que tais naturezas possam ser distintas, mesmo comungando umas das outras.

O não-ser relativo e em si

Ao estabelecer os cinco sumos gêneros (*Sofista*, 255e-259b), Platão traça uma distinção entre a natureza do outro e a do ser, fato que impossibilitará encarar o outro da mesma maneira que os demais gêneros. A natureza do outro se expressa somente na relação com os outros (*Sofista*, 255e), enquanto a do ser independe de tal relação para se expressar. Posto isso, podemos verificar, analogamente ao ser, que o movimento é movimento, o repouso é repouso e o mesmo é o mesmo, sem que, para tanto, seja preciso estar dentro de uma relação com outros gêneros, ao contrário do outro, que obrigatoriamente “é outro em relação aos outros, por causa de outro” (*Sofista*, 255d). Nessa perspectiva, Santos (2011, p. 95) lança um dilema frente o qual vale a pena refletirmos: se o outro não for uma forma “(...) não se percebe como pode causar e explicar o que quer que seja; se for, igualmente se torna impossível compreender a razão pela qual não pode ser ‘em si’”. Sendo assim, apesar da natureza relacional do outro, não podemos esquecer sua dimensão ontológica, na medida em que o outro possibilita que vejamos as formas em suas relações, separando e distinguindo cada gênero entre si (*Sofista*, 254d).

O não-ser como relativo

A princípio Platão concebe o não-ser, tal como o outro, de maneira perspéctica, isto é, enquanto “algo outro das coisas que são” (*Sofista*, 257e). O não-ser, portanto, aparece como relativo, pois sua existência decorre da diferença que há entre os gêneros, levando-nos à conclusão de que a negação possui um modo de existir diferente do ser, já que, enquanto este existe em si, aquele somente é na sua relação com os outros (*Sofista*, 255d). Por essa razão, é correto dizer que o não-ser existe como diferença do ‘que é’ (*Sofista*, 255d, 256d-e), segundo a qual, de acordo com a interpretação de Santos (2011, p.107-108), pode ser entendida de duas perspectivas: individualmente, quando cada uma das coisas não é a mesma que qualquer das outras ou todas elas, em conjunto (*Sofista*, 256d), e globalizante, quando a totalidade das coisas não são cada uma das coisas que é (*Sofista*, 256d-e).

Posto isso, para que se diga o que é uma entidade, é necessário que se diga também aquilo que ela não é, visto que a natureza do que não é delimita a natureza

do que é (*Sofista*, 250e; 256d-257a). Assim, o que é somente pode ser captado se também assimilarmos o que não é em relação à entidade, uma vez que tal relação possibilita que ela possua uma delimitação. É por essa razão que Sayre (1970, p. 82) sustenta que está contida em cada forma, como uma espécie de complemento, a sua negação, ou seja, a sua forma negativa, a qual se contrapõe necessariamente a determinada forma, mas não contrária a ela, apenas como diferente.

Portanto, por um lado, conceber o não-ser, enquanto outro das coisas que são, representa uma rejeição ao monismo de Parmênides, visto que, ao passo que o eleata aponta para a unidade numérica do ser, Platão oferece uma infinidade de formas que não são as coisas que são. Por outro lado, como veremos adiante, interpretar a existência do não-ser de maneira apenas perspetiva impossibilita que seja pensado fora da relação com outros gêneros, porque, ao contrário de o que é, não podemos pensá-lo enquanto uma forma em si, mas somente enquanto totalidade de coisas que não são em relação às coisas que são.

Três perspectivas de não-ser

Segundo Frede (2013, p. 480), em o *Sofista* (255e-257a) é possível extrair três perspectivas de não-ser:

- 1) “O não-ser de alguma coisa que não é a forma do ser”;
- 2) “De modo mais geral, o não ser de alguma coisa que não é alguma coisa ou outra”;
- 3) “finalmente, a inversão de (2), o não ser de alguma coisa que não é com referência a alguma coisa outra”.

O primeiro caso versa sobre o não-ser que não é a forma do ser. Ou seja, o não-ser não é contrário, mas diferente do ser.

Nas palavras do comentador, o segundo caso é: “(...) alguma coisa que fracassa em ser alguma coisa ou outra (FREDE, 2013, p. 480). Por exemplo, o não-grande fracassou em ser grande. Nessa perspectiva, quando designamos algo por não-grande, não queremos focar que seu tamanho é precisamente o médio ou o pequeno, mas sublinhar que determinada coisa possui tamanho diferente da grandeza. Ora, ser não-grande não é ser o contrário do grande, porém, diferente. O que marca a diferença do não-grande não é separadamente o pequeno ou o igual,

mas os dois. Por isso, sustentamos que, quando chamamos algo não-grande, o que buscamos evidenciar é que as coisas não grandes são de um modo (pequeno ou igual), que é outro que não o grande.

Conforme Frede (2013, p. 481-487), para que entendamos o que quer dizer o não-ser de algo que não é com referência alguma coisa ou outra, no terceiro modo de encarar a negativa é preciso que tracemos uma distinção, não claramente estabelecida por Platão, entre os enunciados que indicam não-identidade, como por exemplo, “o movimento não está em repouso” (*Sofista*,255e) e os que mostram predicação negativa comum, como no caso de “Teeteto não está voando” (*Sofista*,263a). O filósofo não deixa suficientemente esclarecida a diferença entre o ‘não-ser’ do ‘não está em repouso’ do movimento e o não-ser do ‘não está voando’ de Teeteto. No primeiro caso, ‘não-ser’ indica a não-identidade, na medida em que o movimento e o repouso são diferentes. O não-ser, que se acha no fato de Teeteto não estar voando, mostra-nos uma predicação negativa comum, que não indica apenas diferença entre Teeteto e o gênero dos voadores, mas a ausência do aspecto voar em Teeteto.

Selecionamos passagens nas quais estão contidos os sentidos da negativa acima enumerados. Logo, no primeiro passo, podemos observar que Platão inicia apresentando o sentido mais usual de não-ser, enquanto tudo aquilo que não é a forma do ser. Entretanto, nos passos subsequentes, Frede (2013, p. 481-487) tem razão ao dizer que o filósofo não deixa claro o suficiente a diferença das perspectivas de não-ser dos enunciados que indicam não-identidade e dos que apontam predicções negativas comuns:

Sempre que dizemos não ser, não dizemos algo contrário, mas apenas outro (*Sofista*, 257b);

(...)

Por exemplo, quando dizemos algo não grande, parece-te que, com a expressão, algo aponta mais para o pequeno do que para o regular? (*Sofista*, 257b);

(...)

Então, não admitiremos que, quando se diz uma negação, esta signifique o contrário, mas tão somente que, colocada antes dos nomes que se seguem, indica algo diferente das outras coisas, ou melhor, das coisas acerca das quais tratam os nomes pronunciados depois da negação (*Sofista*, 257b-c);

(...)

(...) cada vez que pronunciamos não belo, isso é outro da natureza do belo e não de algum outro (*Sofista*, 257d);

(...)

Logo, de modo semelhante, deve ser dita a mesma coisa em relação ao não grande e ao grande (*Sofista*, 258a).

Dessa maneira, a sutil diferença entre os tipos de não-ser mencionados é que, enquanto um indica a não-identidade, isto é, que algo *não é* outra coisa, evidenciando *não ser* certo aspecto, o não-ser, utilizado nas predicações negativas, mostra-nos que algo *não possui* certo aspecto. Entretanto, apesar de tal diferença não estar explícita, advogamos que o modo como Platão concebeu a forma da diferença, análoga à ciência (*Sofista*, 257c-d) constituída de partes, possibilita-nos pensar estes dois tipos de não-ser (não-identidade e predicação negativa) como perspectivas de conceber a diferença, as quais fazem parte de um todo maior que é a forma do outro. Conforme Frede (2013, p. 484):

(...) o ser para Platão é uma questão de ser algo ou outro. E, de modo correspondente, não ser sempre é uma questão de não ser de certa perspectiva, por aspecto, ou de certo modo. Não há tal coisa como um não ser não qualificado. Isso parece captado por Platão no resumo que sugere, onde ele fala de não-ser como parte do diferente que é posicionado contra um tipo particular de ser (*pros to on hekaston*, 258e1). Desse modo, ser não ser é ser algo que é diferente de algo que é de certo modo, de certa perspectiva.

Diante do que foi exposto, tentemos compreender a terceira perspectiva de não-ser, que não é com referência a alguma coisa. Para tanto, faz-se necessário relembrar o segundo caso, visto ser o seu inverso: não-grande e não-belo são modos de não-ser que se referem especificamente ao grande e ao belo. Entretanto, quando enunciamos 'Teeteto não está voando', este 'não' não deve ser compreendido apenas como indicativo de o 'gênero dos não-voadores' não se identificar com (não ser o mesmo que) 'Teeteto', mas para marcar também o fato de o não-ser de 'não estar voando' de Teeteto não ser especificamente outro em Teeteto. Em outros termos, enquanto Teeteto não está voando, devido à sua participação no gênero dos 'não-voadores', o não-ser do 'gênero dos não-voadores' não é com relação à Teeteto, mas seu não-ser é com relação ao 'gênero dos voadores'. Esse segundo caso, entretanto, só foi possível admitirmos porque entendemos que negativa, para além do seu sentido de não-identidade numa expressão, indica a ausência de alguma coisa ou de uma relação.

A razão que nos levou a apresentar as três perspectivas de não-ser é o fato de a compreensão da negativa apenas como diferença ou não-identidade não ser suficiente para justificarmos a existência dos enunciados falsos. Por exemplo, levando em consideração o seguinte enunciado: 'o objeto X não é grande', se ele de fato for grande, eis que temos um enunciado falso. Contudo, se o não-ser significasse apenas diferença ou não-identidade entre o objeto X e a grandeza, a falsidade do enunciado não se sustentaria, pois realmente o objeto X é outro que não a forma da grandeza. Nesse sentido, é preciso que se entenda o 'não' como a negação de certo aspecto em alguma coisa e, por isso, na expressão 'o objeto X não é grande', o que se está mostrando é o fato de o objeto não possuir uma determinada qualidade, a da grandeza.

O não-ser em si

Até o momento, encaramos a existência do não-ser como relativa às coisas que são, ou seja, a negativa foi sempre entendida numa conotação de diferença ou alteridade em relação à entidade (*Sofista*, 256-257c), o que foi suficiente para sustentarmos o corolário platônico que afirma 'o não-ser de algum modo é' (*Sofista*, 241d). Afinal de contas, na medida em que concebemos o não-ser como outro em relação ao 'que é', a concepção desta relação implica que o não-ser de algum modo é e que, necessariamente, ele participa do ser. Entretanto, Platão sabe que é preciso alargar a compreensão do não-ser de 'relativo' para 'em si', dada a premência de defender o outro corolário de sua tese, a saber, aquele que afirma o ser de certo modo não é (*Sofista*, 241d).

Com o intuito de defender a segunda tese, o filósofo sustenta que o ser de algum modo é não-ser, entendendo-o como uma forma em si, com a qual o ser e os demais gêneros estabelecem comunhão para se diferenciarem entre si. Assim, a existência do não-ser não deve ser concebida apenas como relativa, mas também enquanto um gênero que possui sua existência em si mesmo⁴ (*Sofista*, 258c). À vista disso, o pensador é bastante enfático ao declarar que:

⁴ A princípio, as partes integrantes do outro só podem ser pensadas e ditas a partir duma contraposição do 'o que não é' com o 'o que é' (ex: o não-belo, o não-grande e o não-justo têm suas existências pensadas e ditas, somente, enquanto outras do belo, do grande e do justo, respectivamente). Nas

(...) o não ser em nada é mais falta de entidade do que os outros, e é preciso ousar dizer já que o não-ser existe firmemente e que tem sua própria natureza; como o grande era grande e o belo era belo, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo, assim também o não ser era em si e é não-ser como forma numericamente uma (...) (*Sofista*, 258c).

Platão, portanto, coloca-se contra uma leitura unívoca de não-ser⁵ com o intuito de defender as suas duas teses, as quais afirmam, por um lado, que o não-ser de alguma forma é e, por outro lado, o ser de certo modo não é (*Sofista*, 241d). Para tanto, o filósofo argumenta que o não-ser é constituído pela natureza do outro, não só em relação ao ser, mas em contraposição a todos os outros gêneros, já que o não-ser é o gênero que possibilita não apenas o ser, mas todos os outros gêneros serem tomados como outros em relação aos outros (*Sofista*, 258d-e). Posto isso, o não-ser é um gênero, em si, que não é menos que os demais gêneros e, por essa razão, está incluído dentro das coisas que são, visto que na relação do não-ser com os outros gêneros, nenhum é menos ser que o outro (*Sofista*, 258b-c), por ser o gênero das coisas que não são.

Definimos, assim, a passagem de uma concepção de não-ser, que não é mais um mero outro das coisas que são, para uma concepção que identifica o não-ser com a própria diferença, sendo o não-ser, portanto, o gênero em si, responsável pela diferenciação de todos os seres. Nessa perspectiva, conforme Santos (2011, p.114), “além de relativo (o não-ser) é uma Forma em si, que separa e agrega todas as outras, pondo-as em relação”. Por essa razão, Platão advoga o não-ser em si como algo que possui uma natureza própria independente da sua relação com os outros gêneros – não sendo apenas um agregado de gêneros que não são alguma parte do ser –, mas

palavras de Platão, fazendo uma clara alusão ao que é o gênero do outro, ele diz: “sempre são ditos em relação aos outros” (*Sofista*, 255c).

⁵ Platão percebe que não pode reduzir a negação, enquanto algo a ser compreendido unicamente dentro duma relação com ‘o que é’, pois o não-ser não é menos existente que o ser, visto não ser o seu contrário, mas apenas outro do ser e nada mais (*Sofista*, 258b). Dessa maneira, quando Platão se vale da concepção de saber, o qual, dividindo-se em vários saberes específicos, recebe denominações de acordo com os seus objetos específicos, o seu intuito é mostrar que, analogamente, o outro recebe denominações próprias consoante àquilo que se contrapõe (*Sofista*, 257c-d). No caso, o não-belo tem tal denominação, pois é parte do outro que se contrapõe exclusivamente ao belo e, da mesma forma, o não-grande e o não-justo recebem suas denominações, na medida em que são partes do outro que se contrapõem unicamente e respectivamente ao grande e ao justo (*Sofista*, 258a). Posto isso, como bem evidencia Platão, todas essas partes do outro não são menos entidade que os gêneros os quais se contrapõem, tratando-se, assim, duma contraposição (*antithesis*) do ser ao ser, não nos sendo permitido reduzir o entendimento da diferença à de apenas como relativo (*Sofista*, 258e).

que, estando repartido sobre as coisas que são, tem a incumbência de diferenciá-las (*Sofista*, 258c,e).

Sendo assim, antes de concluirmos esta seção, gostaríamos de fazer uma pequena digressão, trazendo mais dois modos de conceber a negativa, de modo a alcançar o nosso objetivo de defender o não-ser relativo e em si. Nesse sentido, segundo Brown (2011, p. 275-279), é preciso que diferenciemos duas perspectivas da negativa, pois Platão atribui uma conotação ao 'não' da expressão 'não-ser' que se diferencia do sentido que ele confere ao 'não' da expressão não-grande (*Sofista*, 256e; 257c-258e). No primeiro caso, o sentido é referente à não-identidade presente na noção de diferença, uma vez que o não-ser indica a não-identidade ou a diferença entre duas naturezas (ex: algo não é outra coisa). Por sua vez, no segundo caso, o sentido presente é mais usual nas predicções negativas comuns, como, por exemplo, não-belo, não-grande e não-justo, na qual a intenção daqueles que as enuncia é apontar a incompatibilidade de uma gama de propriedades com a entidade que negamos. Nesse sentido, numa predicação negativa comum, não se trata apenas de indicar que uma coisa e outra são diferentes, mas, além disso, busca-se estabelecer uma parte da diferença que é especificamente outra que não uma parte do ser, de modo a indicar um intervalo de aspectos que são especificamente outros em relação àquilo que negamos (por exemplo, as coisas ditas "belas" em relação ao belo).

De acordo com a intérprete (BROWN, 2011, p. 284-285), Platão, ao conceber duas conotações à negativa, contribuiu, ainda que indiretamente, para o surgimento de duas correntes de interpretação do 'não-ser'. De um lado, temos comentadores que sustentam uma interpretação por analogia, segundo a qual Platão estaria defendendo que o 'não-ser' é a parte do outro que se contrapõe unicamente ao ser, analogamente, ao não-belo, ao não-grande e ao não-justo, que são especificamente e respectivamente outros que não o belo, o grande e o justo. Por outro lado, há outro grupo de críticos que advogam uma interpretação por generalização, onde o 'não-ser' é qualquer parte do outro que se contrapõe a alguma parte do ser – portanto, não uma parte do outro que é somente diferente da forma do ser. Nessa perspectiva, o não-ser se generalizaria ao não-belo, ao não-grande e ao não-justo, visto que estes casos não seriam análogos ao não-ser, mas seus exemplos da forma do não-ser.

Apesar de ambas as interpretações (por analogia e por generalização) convergirem no fato de o 'não-ser' não ser idêntico ao gênero do outro, mas parte

dele, Lesley Brown (2011, p. 285-289) tende a concordar com a segunda gama de comentadores. Isto é, mesmo que a linguagem de Platão nos leve, num primeiro momento, à crença que o correto é compreendermos o ‘não-ser’ através de uma analogia com o não-belo, não-grande e o não-justo⁶, não devemos estabelecer este paralelo, visto não haver razões para suprimir <parte de> da ‘natureza do ser’ na seguinte passagem de *o Sofista*, onde Platão define o ‘não-ser’: “contraposição da parte da natureza do outro e <parte de> a natureza do ser⁷” (*Sofista*, 258a).

Com a inclusão de uma <parte de> a natureza do ser, a contraposição entre o gênero do outro e o ser ganha uma nova conotação, de modo que o ‘não-ser’ se torna a contraposição de qualquer parte do outro em relação a alguma parte do ser. Nessa perspectiva, o não-ser é parte do outro, bem como o não-belo, o não-grande e o não-justo, porém, o ‘não-ser’ não marca tão somente a diferença do que não é a forma do ser, mas abrange toda e qualquer forma que é outra em relação a alguma parte específica do ser. Por essa razão, devemos compreendê-lo de forma generalizada, ou seja, o não-belo e o não-grande, por pertencerem ao conjunto das formas que são outras que alguma parte específica do ser são, conseqüentemente, exemplares de não-ser, mas se diferenciam dele na medida em que são somente outros que não algumas partes específicas do ser (o não-grande somente é outro em relação ao regular e ao pequeno; o belo somente relação ao comum e ao feio). Nessa perspectiva Platão afirma:

(...) não só demonstramos que as coisas que não são são, como também fizemos manifesta a forma do não ser, que por acaso é, ao termos demonstrado que a natureza do outro existe, repartida em pedaços sobre todas as coisas que são, umas em relação às outras. E tivemos a ousadia de dizer que cada parte do outro, contraposta ao ser, é realmente não ser (*Sofista*, 258d-e).

⁶ Vejamos a passagem que colabora com a interpretação por analogia do ‘não-ser’, com o intuito de evidenciar que Platão abre margem inicialmente para concebermos o ‘não-ser’ análogo ao não-belo, não-grande e ao não-justo: “(...) como o grande era grande e o belo era belo, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo, assim também o não ser era em si e é não ser (...)” (*Sofista*, 258c).

⁷ Tradução nossa a partir da versão inglesa de Lesley Brown (2011, p. 285). Aqui, faremos uma comparação com a versão de Santos (2011) que usamos ao longo da pesquisa. Nela é possível verificar que <parte de> está suprimida, mas implícita, de modo a abrir margem à interpretação por analogia: “(...) contraposição da natureza de uma parte do outro à < > do ser” (*sofista*, 258a).

Conclusão

A partir do que foi argumentado até aqui, cumpre-nos chamar atenção para o fato de ter se tornado mais evidente o porquê de se comparar a natureza do não-ser com a do saber, no qual se encontram incluídos todos os saberes e as artes (*Sofista*, 257c-d). Ora, embora, a natureza do não-ser, em virtude de possuir uma existência relativa, apareça “repartida em pedaços” sobre todas as coisas que são, isto não a impossibilita de ser um gênero, em si, que se constitui de partes, as quais se contrapõem às partes do ser (*Sofista*, 258d-e). Nessa perspectiva, vejamos que a natureza do saber se comporta da mesma forma que a do não-ser, pois mesmo sendo uma, não lhe é proibido englobar os diversos saberes e artes, os quais só são o que são uma vez que são saber e arte relativos à alguma coisa (*Sofista*, 257c-d)⁸.

Platão dá o seu golpe final em Parmênides e o parricídio de todo é consumado. Ora, se já não bastasse conceber o não-ser, não como contrariedade, mas enquanto diferença, e indo além disso, defender a negativa como algo que é tão entidade quanto o ser, o filósofo ainda teve a ousadia de supor a existência do não-ser em si. Ou seja, o interdito eleático do “(...) não imporás de modo nenhum (...) que coisas que não são são (...)” (DK28B7) cede espaço definitivamente para uma noção de não-ser que, enquanto gênero que atravessa todas as outras coisas, é condição de possibilidade de elas se diferenciarem. Nesse sentido, Platão possibilitou que o não-ser não fosse mais considerado algo inconsumável e inexpressável, como queria Parmênides. Nas palavras de Santos (2011, p. 115-116), o filósofo resgata o “Não-Ser do limbo a que a argumentação eleática a tinha relegado”, passando a se constituir como objeto do pensamento. A respeito do não-ser em si, enquanto o outro que perpassa tudo, diz o filósofo:

E o ser, por sua vez, tendo tomado participação do outro, seria outro em relação aos outros gêneros, e, uma vez que é outro, não é cada um deles, nem todos os outros, a não ser ele próprio; de modo que, sem tergiversação, há dez mil sobre dez mil coisas que o ser não é; e tal como os outros, em

⁸ Em outras palavras, esse comparativo foi pertinente para que compreendamos como algo pode ser concebido tanto como relativo (quando pensamos os diversos saberes específicos que são abrangidos pela forma do saber), mas também, como este mesmo algo pode ser captado em si (quando, ao invés de pensarmos os diversos conhecimentos particulares que existem, inteligimos a forma do saber que os abarca).

relação a cada uma e à totalidade das coisas, é de muitas maneiras e de muitas maneiras não é" (*Sofista*, 259b).

Referências

BRANN, Eva. **The Music of the Republic**: essays socrates' conversations and plato's writings. Philadelhia: Paul Dry Books, 2004.

BROWN, Lesley. Negation and not-being: Dark Matter in the Sophist, *In*: PATERSON, R.; KARASMIS, V.; HERMANN, A. (Orgs.). **Presocratics and Plato**: A Festschrift in honour of Charles Kahn. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2013. p. 233-254.

BROWN, Lesley. The *Sophist* on Statements: Predication and Falsehood. *In*: FINE, G (Org.). **The Oxford Handbook of Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2008. 437-262.

CORDERO, Néstor Luis. **Sendo, se é**: a tese de Parmênides. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

CORNFORD, F.M. **Plato's theory of knowledge**: the *Theetetus* and the *Sophist* of Plato. London: Routledge and Kegan Paul, 1935.

CROSS, R.C; WOZLEY, A.D. **Plato's Republic**: A Philosophical Commentary. London: Macmillan, 1964.

DINUCCI, Aldo Lopes. Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, v. 17, n. 24, p. 5-22, 2008.

FERRARI, Franco. Conhecimento filosófico e opinião política no livro V da República de Platão. *In*: ARAÚJO, Carolina (Org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

FERRARI, Franco. Conoscenza e opinione: il filosofo e La città. *In*: VEGGETTI, Mário (Org.). **La Repubblica, V**. Napoles: Bibliopolis, 2000a.

FERRARI, Franco. Teoria delle idee e ontologia. *In*: VEGGETTI, Mário (Org.). **La Repubblica, V**. Napoles: Bibliopolis, 2000b.

FINE, Gail. **Plato I**: Metaphysics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FREDE, Michael. O sofista de Platão sobre falsos enunciados, *In*: KRAUT, Richard (Org.). **Platão**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 469-500.

FRONTEROTTA, Francesco. Os sentidos do verbo ser no livro V da *República* e a sua "função" epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião. *In*:

ARAÚJO, Carolina (Org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GONZALEZ, Francisco. De volta ao conhecimento e à opinião em *República V* sem Gail Fine. In: ARAÚJO, Carolina (Org.). **Verdade e espetáculo e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

GÓRGIAS. Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. Apresentação e tradução do grego de Aldo Dinucci. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, v. 31, n. 1, p. 197-2003, 2008.

GÓRGIAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Tradução portuguesa de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

KAHN, Charles. **Platão e o diálogo pós-socrático**: o retorno à filosofia da natureza. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**: uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MONTENEGRO, M.A.P. Górgias e o despertar do sono eleático de Platão. In: AZEVEDO, C; BITTENCOURT, A; COSTA, A; MORAES, F. (Org.). **Poder, persuasão e produção de verdade**: a ação dos sofistas. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2018.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013

PLATÃO. **Fédon**. Tradução e notas de M.T.S. Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÃO. **Ménon**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2013

PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução portuguesa de H. Muracho, J. Maia Júnior e J. G. T. Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2011.

RYLE, Gilbert. Letters and Syllables in Plato. **The Philosophical Review**. Carolina do Norte, v. 69. n. 4, p. 431-451, 1960.

SANTOS, J.G.T. Linguagem. *In*: CORNELLI, G; LOPES, R (Org.). **Platão**. São Paulo: Paulus, 2018.

SANTOS, J.G.T. O argumento sobre “as coisas que são e não são”: *R. V 476a1-479b10*. **Prometheus**, Aracaju, v. 11, n. 32, p. 1-12, jan./abr. 2020.

SANTOS, J.G.T. **Platão: A construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, J.G.T. Prefácio. *In*: MURACHCO, H; MAIA JUNIOR, J; SANTOS, J.G.T. (Orgs.). **Sofista**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SAYRE, Kenneth. Falsehood, Forms and Participation in the *Sophist*. **Nous**, v. 4, n. 1, p. 81-91, 1970.

SOUZA, Eliane Christina de. **Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o sofista**. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

VEGETTI, Mario. **Platone: La Repubblica**, libro V. Napoli: Bibliopolis, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

WHITE, N.P. **A companion to Plato's Republic**. Indianapolis: Hackett, 1976.

Recebido em: 01/05/2022.
Aprovado em: 28/05/2022.

Received: 01/05/2022.
Approved: 28/05/2022.



Cátia Luiza Pereira Magalhães*

RESUMEN

Como la violencia siempre estuvo presente en los asuntos humanos, la investigación sistemática sobre este fenómeno ocupa una parte importante del corpus teórico de varias ciencias. Sin embargo, desde el siglo XIX en adelante, el desarrollo de la Psicología trajo a la escena el carácter relacional de la agresión. Debido a esto, este artículo tiene como objetivo analizar el desarrollo del concepto de violencia desde el enfoque de la Psicología Social. Con este fin, no solo se describirán las definiciones actuales de este concepto y los factores psicosociales que facilitan su erupción, sino también los estudios más recientes sobre las diferentes violencias: violencia de género, agresión en el ambiente laboral, bullying y suicidio.

Palabras-clave: Violencia. Tipos de violencia. Bullying. Intimidación. Suicidio. Violencia de género.

O conceito de violência na Psicologia Social: uma revisão de literatura

RESUMO

Como a violência sempre esteve presente nos assuntos humanos, a investigação sistemática sobre este fenômeno ocupa parte importante do corpus teórico de várias ciências. No entanto, a partir do século XIX em diante o desenvolvimento da Psicologia Social trouxe à cena o caráter relacional da agressão. Sendo assim, este artigo tem como objetivo analisar o caráter relacional da violência a partir do enfoque da Psicologia Social. Com isto, não somente serão descritas as definições atuais do conceito e os fatores psicossociais que facilitam sua irrupção, como também os estudos mais recentes sobre as diferentes violências: de gênero, no ambiente de trabalho, o bullying e o suicídio.

Palavras-chave: Violência. Tipologia da violência. Bullying. Intimidação. Suicídio. Violência de gênero.

Introducción

Como parte de las relaciones humanas, la violencia también está presente en gran parte de la historia. Las guerras, las revoluciones, la tortura, el maltrato y los tipos más diversos de agresión son tan comunes en las relaciones establecidas por los individuos que los lazos entre ellos pasaron a ser vistos, a menudo, como relaciones de dominio; estas, a su vez, formarían la base de las familias, de los grupos, de las sociedades y de las instituciones. Sin embargo, incluso si esta definición no sea completamente incorrecta, ciertamente tiene una serie de lagunas en su formulación.

Aunque se han registrado prácticas violentas desde la Antigüedad, Hayeck (2009) señala que solo a partir del siglo XIX ellas comenzaron a ser discutidas como un fenómeno psicosocial. En este contexto, fue para identificar lo que sería la violencia que numerosas disciplinas se han centrado en este concepto: en la Filosofía, Sociología, Antropología, Derecho, Historia y Psicología, el tema ha sido explorado a fondo por varios autores. Sin embargo, creer que la violencia tiene tanto un carácter subjetivo, en relación con la forma en que el individuo procesa internamente los estímulos recibidos por el entorno y, posteriormente, reacciona a ellos, así como colectivo, ya que su expresión se produce en el contexto de las relaciones. Por esto, creemos que el enfoque de la Psicología Social para este concepto ofrece una clave de lectura crucial tanto para comprenderlo como para identificar cómo funciona la red de interacciones humanas.

De hecho, la definición de Psicología Social subyace a su vínculo con el estudio de la violencia. Según Rodrigues (1981), la Psicología Social estudia los grados de influencia que los estímulos sociales ejercen sobre el comportamiento individual. Para Maisonneuve (1967), como la Psicología Social es la ciencia que considera el psiquismo del *socius*, también debe investigar las reacciones negativas (conflictos, miedo, inseguridad, egoísmo) que pueden surgir del encuentro entre individuos. En el mismo horizonte, Silva (2005) enfatiza que las interacciones construidas por los individuos se ubican en el intersticio entre, un espacio naturalmente marcado por la diversidad y las prácticas que se refieren a la formación histórica, cultural y, especialmente, social que, al formar un amplio campo de posibilidades, eventualmente también revela problemas que se originan en la convivencia e influyen en los estados

mentales de los individuos. Ciertamente, las agresiones y los modos de dominación son algunos de los resultantes de estas relaciones.

Además de los tipos de violencia más conocidos, como los homicidios, la agresión sexual y el robo, hay una serie de comportamientos que se consideran igualmente violentos, incluso si no son directamente físicos. El *bullying*, varios tipos de acoso (especialmente el moral) y los delitos financieros (extorsión, fraude, entre otros) pueden ser sancionados como violentos, incluso si no recurren al uso de la fuerza física. Esta nueva tipología exige una mayor profundización del estudio de la violencia, considerando también cómo ella influye directamente en la construcción de los cuerpos sociales y de las relaciones establecidas por los hombres.

Baron comienza su libro *Human Aggression* con la siguiente pregunta: ¿Por qué es crucial investigar el fenómeno de la violencia desde el enfoque de la Psicología Social? Para el autor, primero debe entenderse que los factores más importantes para desencadenar actos violentos se originan con la convivencia (ya sean palabras, acciones, presencia o apariencia de las personas). Además, aunque los factores biológicos como disfunciones hormonales o incluso problemas neurológicos y emocionales pueden potencializar la violencia, las investigaciones psicosociales han demostrado ser más efectivas que los enfoques puramente clínicos y fisiológicos.

Aunque las investigaciones clínicas o psiquiátricas han arrojado información sobre la agresión de personas gravemente perturbadas, nos dicen poco sobre las condiciones bajo las cuales las personas aparentemente 'normales' se involucrarán en ataques peligrosos contra otros. Por estas razones, también, parece más útil mirar la agresión desde una perspectiva social (BARON, 1977, p. 4).

La violencia tiene una serie de definiciones respaldadas por varios psicólogos sociales en las últimas décadas, pero en general ella es considerada un fenómeno multifacético que comprende una serie de comportamientos destinados a dañar a alguien. De esta manera, también es posible ubicarla en la red de los asuntos humanos, ya que es una forma de comportamiento social que implica interacción directa o indirecta. Si la complejidad del fenómeno de la violencia hace que sus estudiosos ubiquen su investigación dentro de la intersección entre varias áreas del conocimiento, la multiplicidad presente en la definición del término, así como los

diversos tipos de agresión existentes, hacen con que hoy se hable más de violencias que de violencia.

Por ser tan común en las relaciones humanas y por ganar contornos cada vez más sutiles y crueles, la actualidad de la investigación sobre la violencia hace de las preguntas sobre en qué ella consiste y cuál es su *modus operandi* una discusión relevante. Sin embargo, debido a la multiplicidad de enfoques en Psicología Social sobre el tema, establecimos algunos criterios para elegir el marco teórico utilizado: idioma y año de publicación, base de datos en la que se publicaron artículos científicos y alcance de la publicación. Obviamente, también se consultará a autores de relevancia en el estudio del fenómeno psicosocial de la violencia, como Barón, Reyes y Hayeck.

Método

Este trabajo fue elaborado a partir de una revisión de la literatura en las bases de datos sciELO, IndexPsi y Portal de Periódicos Capes/Catálogos de Tesis y Disertaciones Capes entre enero y julio de 2019. En términos de violencia psicosocial, las palabras clave utilizadas fueron “violencia”, “agresión”, “enfoque psicosocial de la agresión” y “tipos de violencia”, en el idioma portugués, inglés e español.

Inicialmente, los artículos fueron seleccionados teniendo como base la lectura cuidadosa de sus títulos y resúmenes. De esto fue posible seleccionar aquellos que más contribuirían para describir la violencia e identificar los enfoques psicosociales más recientes y profundos de esta investigación. Fue solo de esta primera proyección que seleccionamos los artículos que conformarían la revisión de la literatura que formó el hilo argumentativo utilizado en este artículo.

Sin embargo, la presente revisión de la literatura también presentó libros publicados por autores internacionalmente conocidos sobre el enfoque psicosocial de la violencia. En este sentido, los trabajos de autores como Barón y Berman, así como los documentos de la OMS que fornecen las definiciones de violencia también utilizadas por la Psicología Social, se utilizaron como referencias teóricas capaces de ayudar en la argumentación de este artículo.

Así, los criterios adoptados para la inclusión de artículos en el marco teórico fueron: publicaciones entre 2000-2018, escritas en portugués, inglés o español,

disponibles en formato de texto completo en sciELO, IndexPsi y Portal de Periódico Capes/ Catálogo de Tesis y Disertaciones CAPES, que abordan la definición de violencia, los tipos más comunes de actos agresivos, y especialmente aquellos que los consideran desde la perspectiva proporcionada por la Psicología Social. También damos prioridad a los estudios de casos que han sido aprobados por los Consejos de Ética regionales (incluida la identificación de aprobación) y las revisiones de literatura más recientes. Por otro lado, los criterios de exclusión adoptados fueron: artículos publicados hace más de veinte años, en idiomas distintos al portugués, español o inglés, que no estaban completos y no estaban disponibles en los portales descritos anteriormente, que abordaban solo las perspectivas clínicas y psiquiátricas, sin considerar la violencia como un fenómeno psicosocial que se revela durante la interacción entre individuos.

Sumando todas las bases de datos, fueron encontrados más de novecientos textos completos. Sin embargo, después de leer los títulos y resúmenes, se observó que algunos de ellos se repitieron en diferentes bases y otros no cumplieron con los criterios establecidos para este estudio. Así, después de este primer paso metodológico, solo quedaron once. Como estos cumplieron con los criterios inicialmente propuestos, fueron leídos en su totalidad. La siguiente tabla incluye las bases de datos, cómo se realizó el refinamiento y el número total de artículos leídos.

BASES DE DATOS	Títulos		Resúmenes		Artículos	
	Total	Aceptos	Total	Aceptos	Total	Aceptos
IndexPsi	40	7	7	6	6	5
Portal de Periódicos Capes	853	11	11	6	6	3
sciELO	25	4	4	3	3	3
TOTAL	918	22	22	15	15	11

Resultados y discusiones

El objetivo de este estudio fue presentar y discutir el desarrollo del concepto de violencia desde el marco teórico construido por la Psicología Social, incluidos los tipos de violencia más comunes y actuales y el estado del arte construido por los psicólogos sociales para demostrar que la agresión es un fenómeno psicosocial que se produce por la confluencia de varios factores, la mayoría de ellos desarrollados en la

convivencia entre hombres. Aunque los detalles sobre diferentes contextos y tipos de violencia sean muy discutidos, la actualidad del estudio y las innovaciones tecnológicas que también afectan los nuevos modos de agresión hacen que la búsqueda de literatura científica actual sea una contribución fundamental no solo para la Psicología Social, pero para construir una mejor convivencia entre los hombres. Para analizar el concepto de violencia dentro del enfoque de la Psicología Social, priorizamos la lectura de libros, tesis y disertaciones, revisiones de literatura, artículos científicos sobre el concepto en general y estudios de casos que aborden las particularidades de las situaciones de violencia, incluidas las especificidades psicosociales de las víctimas y de los perpetradores. En este contexto, los textos que conforman el marco teórico de este artículo fueron leídos, cuidadosamente seleccionados y agrupados en las siguientes categorías, según su tema: a) definición general de violencia; b) factores psicosociales que facilitan el estallido de actos agresivos; c) estudios de casos sobre tipos específicos de violencia: *bullying* y violencia de género; d) violencia en el lugar de trabajo; e) violencia autoinfligida: datos sobre suicidio.

Definición de violencia

Según el informe publicado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en 2002, la violencia es el problema de salud pública responsable por las principales causas de muerte entre 15 a 44 años; en consecuencia, su daño excede miles de millones de dólares a las naciones. La agencia la define como el uso de fuerza física o poder para amenazarse a sí mismo u otros (ya sea individuo, grupo o comunidad) con la intención de causar daño (físico, psicológico, social o cualquier privación) o incluso la muerte. Para este fin, los actos más violentos podrían caracterizarse por la siguiente génesis: física, sexual, psicológica y privación o abandono. Esta tipología se dividiría en tres grandes categorías: violencia autodirigida, violencia interpersonal y violencia colectiva.

La psicología sigue la definición fornecida por la OMS, pero está interesada en las implicaciones psicosociales de este fenómeno. En este horizonte de reflexión, Reyes y Guzmán (2015) destacan que una serie de preguntas guían las investigaciones de la Psicología Social sobre el fenómeno de la violencia: ¿son los

estados de fraternidad, cooperación y paz difíciles de mantener en la vida humana? ¿Hasta qué punto la especie humana es autodestructiva? ¿Hay algo en común entre los diversos tipos de violencia? ¿Es posible que la Psicología Social, como ciencia que tiene como principal objeto de investigación el ser del hombre en la sociedad, pueda contribuir con un cambio sistemático de actitud?

Ciertamente no hay respuestas definitivas para estas intrincadas preguntas. Sin embargo, para Reyes y Guzmán (2015), el comportamiento agresivo puede ser causado por desviaciones tanto ambientales como patológicas. En ambos, la característica predominante es la existencia de un patrón de violación de derechos y normas que tienden a acentuarse en la edad adulta.

Con respecto a la intención de causar daño presente en los actos violentos, Dahlberg y Krug (2007) enfatizan que es esencial distinguir entre el propósito deliberado de herir y la intención de actuar violentamente. De hecho, hay individuos que se comportan con la intención de herir pero no interpretan sus actos como violencia, lo cual es muy común, por ejemplo, en casos de agresión doméstica. Por mucho que la violencia también esté determinada culturalmente y los actos violentos también sean culturalmente aceptables (un buen ejemplo es que en sociedades predominantemente patriarcales es considerado “común” agredir físicamente a una esposa como símbolo de dominio y sujeción), ellos no dejan de ser considerados un riesgo para la salud física y psicológica.

Otro punto importante destacado por los autores es que se estima que aproximadamente 5% del PIB de Brasil se gasta en la carga de la violencia, incluida la atención médica y psicológica, la reducción de la productividad, los fondos para el sistema penitenciario, entre otros. Además, la violencia a menudo desencadena y es desencadenada por el abuso de alcohol y sustancias psicoactivas, así como por trastornos psicológicos (Cf. DAHLBERG; KRUG, 2007).

Hayeck (2002) señala que las diferentes formas de agresión no solo violan la integridad física de los individuos, sino también la moral, psicológica, económica, simbólica y cultural; tal daño, generalmente, ocurre concomitantemente. Esta interpretación se remonta a la acuñada por Minayo (1994), que argumenta que la violencia es un fenómeno biopsicosocial que emerge en la convivencia y, por lo tanto, para ser entendido requiere un enfoque histórico, psicológico y sociológico.

Baron y Byrne (2005) comienzan sus investigaciones sobre la agresión haciendo la siguiente pregunta clave: ¿Qué causa que las personas abusen unas de otras? Para los autores, las primeras respuestas a esta pregunta se basaron en la hipótesis de que los humanos serían naturalmente “programados” para actuar agresivamente. Entre los defensores de esta tendencia innata, seguramente el más famoso es Freud, para quien el *thanatos*, el impulso psíquico de la muerte y de la destrucción, estaba parcialmente contenido por las reglas inherentes a la civilización. Sin embargo, la contención de este instinto de lucha y daño sería solo momentánea.

Factores psicosociales que facilitan el brote de actos agresivos

Con el desarrollo de la Psicología, especialmente la Psicología Social, la idea de esta tendencia innata hacia la agresión ya no se considera vigente. La variedad de formas de actuar violentamente, además de reforzar esta hipótesis, ha hecho con que actualmente se considere que los factores genéticos y biológicos tuviesen reducida su importancia en la identificación de los motivadores de la agresión. Por otro lado, los factores ambientales y las interacciones de los sujetos con el medio ganaran mayor protagonismo, dando lugar a algunas teorías que aún se discuten hoy, como la frustración-agresión y el modelo afectivo general de agresión (GAAM, en inglés).

Con respecto a esto último, es importante enfatizar que el considera que los actos violentos se desencadenan principalmente por la combinación de una serie de factores complejos originados por estímulos situacionales y tendencias individuales. Sería por la conjunción de variantes (activación, estados afectivos y cognición) como la frustración, agresiones previas, la exposición sucesiva a la violencia, la presencia de armas, las condiciones que causan molestias en los individuos, la irritabilidad, los valores que predisponen a la agresión (prejuicio, machismo, defensa del honor, deseo de venganza, entre otros), que los individuos cometerían actos violentos intencionalmente. De acuerdo con Baron y Byrne:

Según GAAM, estas diferentes variables situacionales e individuales pueden conducir a una agresión abierta a través de su impacto en tres procesos básicos: la activación, puede aumentar la activación o excitación fisiológica; estados afectivos, pueden activar sentimientos hostiles y sus signos externos correspondientes (por ejemplo, expresiones faciales de ira); y cogniciones, pueden inducir a las personas a tener pensamientos hostiles o traer

pensamientos hostiles a sus mentes. Dependiendo de las interpretaciones de los individuos (valoraciones) de la situación actual y los factores restrictivos (por ejemplo, la presencia de la policía o la naturaleza atenuante de lo que está destinado al objetivo personal), la agresión ocurre en el país. Las teorías modernas como GAAM son recíprocamente más complejas que las ofrecidas por Freud y Lorenz, incluida la famosa hipótesis de la frustración-agresión (BARON; BYRNE, 2008, p. 450-451).

En el libro *Human Agression*, Baron (1977) señala que los estudios de laboratorio realizados por Stanley Milgram y Arnold Buss obtuvieron como resultado la indicación que algunos factores favorecen la incidencia del comportamiento agresivo, como la provocación directa, la exposición a los medios y la violencia en los juegos, el uso de alcohol y drogas e incluso las altas temperaturas. Como facilitan la irritabilidad, los factores sociales y situacionales deben considerarse en detalle en la investigación de la violencia.

En el capítulo sobre los aspectos biopsicosociales de la agresión contenidos en el libro *Agression*, Berman et. al. (2003) enfatizan que al observar los tipos de interacción de los sujetos, es posible identificar si ellos se encajan en el patrón A (sujetos irritables, apresurados, competitivos) o en el patrón B (individuos pacientes, tranquilos y equilibrados, que evitan la confrontación). Aquellos con una mayor aproximación al tipo A tenderían a reaccionar agresivamente a los estímulos de la vida social, a diferencia del prototipo B. De hecho, los individuos del tipo A serían más hostiles; además, no es sorprendente que persigan sus objetivos de manera más agresiva que otras personas. Este estudio está en línea con las investigaciones de Bushman y Baumeister (1998), quienes señalan que los individuos típicamente narcisistas tienden a actuar agresivamente frente a las amenazas contra su imagen inflada. Por lo tanto, en una vida que amenaza su propia imagen, estos sujetos pueden ser violentos con personas que no comparten de su ego exagerado.

Además, los hombres tienen más probabilidades de tener un comportamiento agresivo que las mujeres. Según Richardson y Green (2000), esto no significa que las mujeres no sean capaces de realizar actos violentos, sino que en situaciones psicológicamente extremas, como presión, estrés, frustración y ansiedad, es el hombre el que tiende a tener arrebatos bruscos. Este predominio también continúa incluso en ausencia de provocación; sin embargo, cuando hay una amenaza o provocación, las diferencias entre los sexos se vuelven mucho más borrosas: mientras que los hombres tienden a involucrarse en agresiones directas, las mujeres practican

agresiones indirectas con mayor frecuencia, especialmente en casos en que pueden ocultar su identidad y la intencionalidad del acto. Además, es más probable que los hombres se involucren en violencia sexual y acoso a las mujeres.

Estudios de caso sobre tipos específicos de violencia: *bullying* y violencia de género

Sobre las formas modernas de violencia, Santos y Soares (2016) construyeron un importante estudio sobre el *bullying*. Las autoras lo definen como una serie de comportamientos agresivos, tanto física como emocional, intencional y sistemáticamente practicados por un individuo o un grupo sin una motivación obvia para hacerlo. Siendo el problema más común y grave que se encuentra en las relaciones intersubjetivas de los individuos en edad escolar, la consecuencia de estas agresiones sistémicas puede variar desde sentimientos de angustia y aislamiento hasta daños más graves, como el desarrollo de enfermedades psicológicas y suicidio.

Al identificar que la edad más predispuesta a la práctica del *bullying* es entre los 11 y los 12 años, el estudio de caso involucró cerca de cuatrocientos estudiantes de varias escuelas públicas y privadas de la ciudad de Río de Janeiro. Se descubrió que cuanto mayores son las dificultades psicosociales y de comportamiento de los individuos, menores son las tasas de habilidad social e interacción en el entorno escolar. Entre las dificultades interpersonales que dificultan la vida escolar se encuentran la impulsividad, la baja autoestima y un alto grado de inseguridad, estados mentales que a menudo se percibían a través de un entorno familiar que no favoreció la recepción y el desarrollo de habilidades socioemocionales. Algunos factores contribuyen a esta situación, como la dificultad para adaptarse al entorno escolar, los cambios fisiológicos, sociales y emocionales característicos de la adolescencia y las dificultades en la relación profesor-alumno.

Las habilidades sociales (HS) han sido más generalmente reconocidas para todos los niños como un componente crucial para el aprendizaje y el éxito escolar, así como para el desarrollo socioemocional y el ajuste en la escuela. Las HS designan un conjunto de capacidades comportamentales aprendidas que implican interacciones sociales asociadas al comportamiento. Se puede decir que protegen los problemas de comportamiento, incluido el *bullying*, lo que permite una articulación entre las prácticas socioeducativas apropiadas y el desarrollo del niño. Los problemas de comportamiento a menudo

expresan una necesidad, miedo o incluso un intento de evitar algo desagradable. Las actitudes hostiles que violan el derecho de un individuo a la integridad física y psicológica para causar sufrimiento caracterizan el *bullying*. Los problemas de comportamiento pueden consistir en el fato de una persona se vuelve agresiva, amenazante, apática, hiperactiva o retraída (SANTOS; SOARES, 2016, p. 54).

En el estudio de caso de Silva y Costa (2016), el *bullying* puede ser descrito como una serie de prácticas agresivas, tales como insultos, intimidación y constreñimientos, que a menudo conducen a daños físicos, psicosociales y de aprendizaje. A pesar de ser una de las muchas formas de violencia, a menudo se afirma como una forma muy específica de agresión, con sus propias características, aunque el carácter del desequilibrio de poder también está presente en otros tipos de actos agresivos. Crochik (2012) señala que las últimas investigaciones y estudios de caso sobre el *bullying* brindan direcciones importantes que pueden dilucidar los elementos psicosociales que favorecen esta práctica: ausencia del padre, sobreprotección, violencia doméstica, necesidad de reconocimiento, deseo de humillar. Los daños directos causados por los tipos más frecuentes de esta intimidación (directa y física, directa y verbal e indirecta) son depresión, baja autoestima y agresividad, así como la incidencia de desviaciones de comportamiento que permanecerán incluso en la edad adulta, como la participación en delitos, el uso de sustancias psicoactivas y agresividad.

Un tipo común de comportamiento agresivo se dirige a las mujeres. Ahora conocida como violencia de género, es un producto directo de construcciones sociales, históricas y culturales que relegaron a las mujeres una posición inferior, haciéndolas la posesión de sus padres, cónyuges e incluso hermanos. Tal sumisión naturalizada puede considerarse la génesis de la perspectiva que hace de la violencia contra las mujeres como supuestamente aceptable y, para probar esta hipótesis, Silva, Alípio y Moreira (2016) señalan que la organización familiar brasileña fue directamente influenciada por el *pater familias*, por quien su esposa estaba sometida a la autoridad matrimonial. Esta situación abrió la brecha peligrosa para que se practicaran innumerables formas de violencia dentro del hogar, y fue apoyada silenciosamente por la idea de que la agresión sería un predicado natural de estas relaciones. Solo en el siglo XXI, con los logros legales de proteger a las mujeres y el logro de una relativa igualdad de género, así como las luchas propuestas por el movimiento feminista, la

agresión contra las mujeres ya no se considera aceptable para convertirse en un delito y, como tal, ser punible.

Por otro lado, el uso mismo del término *género* ha sido debatido entre los teóricos en diversos campos, incluida la Psicología, para cuestionar si su uso propagaría aún más las relaciones de poder entre los sexos, perpetuando una inferioridad de lo femenino. En este sentido, además de señalar que tales discusiones evitan la cristalización de los conceptos fundamentales trabajados sobre la violencia contra las mujeres (hombres, mujeres, víctimas, agresores, denunciantes, denunciados), también permiten la discusión sobre los discursos que presagian la emancipación femenina (BUTLER, 2009). Además, esta despolarización de las relaciones de violencia facilitaría la superación del fenómeno en sí.

Autores como Assis (2013) señalan que el uso del término "género" para designar un tipo específico de violencia revela el carácter relacional de la agresión y las relaciones de poder y dominación implicados, así como también apuntan hacia la construcción social de lo femenino y de lo masculino. Además, el término se refiere a la formación cultural, de valor y social que constituye las relaciones entre los sexos.

Acerca de la definición de violencia de género, se puede afirmar que:

La violencia contra las mujeres es cualquier conducta destinada a amenazar, avergonzar, humillar, manipular, aislar, perseguir, insultar, chantajear, ridiculizar, explotar y limitar el derecho de las mujeres a ir y venir. Es el producto de relaciones desiguales entre hombres y mujeres; se produce debido a determinaciones históricas y la construcción social que privilegia lo masculino. En Brasil, el concepto se basa especialmente en dos documentos importantes: la Convención de Belém do Pará (Brasil, 1996) y la Ley 11.340 (Brasil, 2006). A partir de estos documentos, la violencia contra la mujer puede ser considerada como violencia psicológica, física, patrimonial, moral y/o sexual. El primero se refiere a acciones que causan daño a la salud psicológica, como el daño emocional, social, la autoestima reducida y el deterioro del desarrollo (SOUZA; SOUZA, 2015, p. 60).

Sin embargo, ¿cuál sería el principal daño psicosocial causado por la violencia contra las mujeres? Según Souza y Sousa (2015), las víctimas de agresión doméstica pueden disminuir su productividad laboral, a menudo tienen baja autoestima, un mayor grado de timidez y dificultad para relacionarse, y continuamente rompen (o disminuyen) sus lazos sociales, así como el aumento en el grado de tolerancia a las agresiones sufridas y un marcado índice de vulnerabilidad social.

Assis (2013) señala que los principales factores psicosociales de la violencia de género son: falta de diálogo, uso de alcohol y drogas, machismo, celos, infidelidad, rutina estresante y agotadora y trastornos familiares. Dias y Machado (2011) también señalan que la cultura que considera el amor y la violencia como fenómenos relacionados contribuye a la práctica contemporánea del *stalking* y para el desarrollo de las relaciones abusivas, así como para sus expresiones más violentas, causadas por los sentimientos de celos, rechazo y amor no correspondido. Por otro lado, la romantización de la violencia también ayuda a propagar la idea de sumisión y a naturalizar la agresión como un comportamiento supuestamente aceptable. Para Baron (2005), la perspectiva de que el cuerpo femenino es un instrumento de la dominación masculina, así como el machismo y el erotismo presentes en la sociedad, hacen que muchos hombres consideren aceptables los comportamientos agresivos de los agresores.

Acoso moral y violencia laboral

Otra práctica violenta hoy en día caracterizada, pero que se ha hecho hace mucho tiempo es el acoso en el lugar de trabajo. Nery (2005) lo conceptualizó como la forma de violencia psicológica practicada por los superiores o trabajadores contra otros empleados con el fin de causarles humillación y vergüenza, lo que disminuye su productividad, socava su resistencia psicológica y degrada todo el entorno laboral. Esta definición está en línea con la propuesta de Hirigoyen, que la considera una conducta abusiva que se manifiesta de varias maneras (palabras, actos y gestos) que tienen el potencial de socavar la dignidad y la salud psicosocial del trabajador (HIRIGOYEN, 2002).

Meurer y Strey (2012) señalan que es posible entender el acoso en el lugar de trabajo a partir de las relaciones de poder abusivas y desiguales que han estado presentes desde la Antigüedad. Sin embargo, con el desarrollo de las industrias y la creciente especialización de las funciones, la brecha entre empleadores y empleados, así como el crecimiento de la desigualdad social, facilita el estallido de prácticas violentas durante las jornadas de trabajo. Otros factores que también pueden contribuir a este escenario son el aumento de la competitividad, la búsqueda de

rentabilidad (incluso en detrimento del bienestar de los trabajadores), la inseguridad generada por el miedo a perder sus empleos y el individualismo.

Por otro lado, las autoras analizan que el desarrollo tecnológico que cambió la rutina de la mayoría de las organizaciones va de la mano con el mantenimiento de las formas de dominación que siempre han dividido las relaciones laborales entre empleadores y empleados. Así, “es posible reconocer, así, en la política organizacional basada en la violencia, el lugar donde se encuentran las semillas que generan las situaciones extremas de violencia psicológica, como el acoso moral” (MEURER, 2012, p. 454).

Rosa (2019) defiende la misma línea de argumentación, que afirma que esta práctica violenta tiene su origen en la larga tradición de prácticas degradantes en la relación laboral. En este sentido, el desarrollo de sociedades normativas que se desarrollaron a partir del capitalismo implicaba “gestión del miedo”, “gestión del estrés” y “gestión de lesiones”. Dado que a través de estas tácticas sería posible controlar a fondo el proceso de producción y la provisión de servicios, se puede decir, en estos términos, que la violencia en el lugar de trabajo también puede denominarse “acoso organizacional”.

Battistelli, Amazarray y Koller (2011) señalan que los últimos estudios sobre el acoso laboral han alcanzado tasas alarmantes del 26% al 38% de los trabajadores brasileños, el 28% en España y el 25% en Dinamarca y Noruega. Según Hirigoyen (2002), estos actos de hostilidad pueden ocurrir simultáneamente de cuatro maneras distintas: deterioro intencional de las condiciones del lugar de trabajo, aislamiento, ataque a la dignidad humana y violencia física, verbal y sexual.

Ejemplifican el primer grupo de comportamientos prácticos tales como: privar el acceso a las herramientas de trabajo, no transmitir la información necesaria para realizar las tareas, asignar servicios inferiores o superiores a las competencias de los trabajadores, o incompatibles con su salud e inducir errores. En el segundo grupo de conductas hostiles se encuentran conductas como ignorar a la víctima, separarla de los demás y rechazar todo contacto con ella. En el tercer modo, las insinuaciones pueden usarse para descalificar a la víctima, difundir rumores, hacer gestos de desprecio, desacreditarla frente a otros, burlarse de sus cualidades físicas, orígenes o nacionalidad, criticar su vida privada, entre otros ejemplos. Finalmente, en el cuarto grupo de comportamientos se utilizan amenazas de violencia física o incluso si la víctima es agredida físicamente, gritándole, invadiendo su privacidad, siendo acosada sexualmente y haciendo caso omiso de sus problemas de salud (BATTISTELLI; AMAZARRAY; KOLLER, 2011, p. 36).

Las consecuencias psicosociales de la violencia en el lugar de trabajo son numerosas, pero las más comunes son depresión, aislamiento, pérdida o cambio en la libido, insomnio, estrés, síndrome de pánico, trastornos digestivos, episodios de llanto, dolor generalizado, temblores y palpitaciones, sentimiento de inferioridad y deterioro de las relaciones sociales. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que las víctimas no siempre son personas de personalidad frágil; por el contrario, es igualmente común que las personas que no están dominadas por sus superiores sean perseguidas ferozmente. En este contexto, también es común que sean las situaciones de acoso repetido las que patologizan a las víctimas, y no que ellas presenten imágenes previas de estos problemas sociales y de salud (HIRIGOYEN, 2002).

Violencia autoinfligida: datos sobre suicidio

Según la Organización Mundial de la Salud, se estima que cerca de un millón de personas mueren anualmente debido a la violencia autoinfligida, y el grupo de edad con la mayor incidencia son los jóvenes y adultos, de 15 a 45 años. Para comprender los motivadores de esta agresión que culmina en una nueva muerte cada 40 segundos, es importante tener en cuenta que el 90% de los casos son causados por problemas psicológicos, incluida la depresión, mientras que otros no tienen una causa determinada. Otros motivadores para este problema de salud pública son el consumo de drogas, el alcoholismo, los problemas familiares, las dificultades financieras y la exposición directa a otras formas de violencia, como el acoso escolar, la violencia sexual y el acoso laboral (OMS, 2002).

Por mucho que el suicidio se refiera a la muerte autoinfligida, es importante tener en cuenta que la violencia autoinfligida puede desarrollarse de maneras más sutiles, como los comportamientos autodestructivos lentos y crónicos. Influenciados por muchos factores biopsicosociales, las personas con tendencias suicidas a menudo tienen una ambivalencia comportamental causada por factores de riesgo y protección: cuando los primeros superan a los segundos, aumenta su propensión al suicidio. De lo contrario, la atracción por la vida hace que sea menos probable que te hagas daño (VALLE, 2014).

De acuerdo con Gomes et. al. (2014), la tasa de suicidios en Brasil es de 4.1 por 100.000 habitantes. Sin embargo, esta práctica ha crecido aproximadamente 20% en las últimas décadas, convirtiéndolo en uno de los diez principales países con la violencia autoinfligida en el mundo. Además, los hombres se suicidan entre dos y cuatro veces más que las mujeres, y los días con las tasas de autolesiones más altas son los domingos y jueves, especialmente en verano y en los meses de marzo y agosto.

Las diferencias de género también se revelan en la diferencia en los métodos utilizados para el suicidio: los hombres tienden a usar medios de externalización más violentos, como colgamiento y armas de fuego, mientras que las mujeres tienden a recurrir a prácticas más internalizantes, como el uso excesivo de medicinas. En este horizonte, es importante mencionar la existencia de factores “suicidas” como los que provocan pensamientos suicidas, entre ellos la ruptura de los lazos sociales, lo que hace que el fortalecimiento de las relaciones libres de agresión sea un elemento que pueda ayudar en la prevención del pensamiento suicida.

Para Gomes et. al. (2014), es importante enfatizar que los medios de comunicación, especialmente la internet, tienen un grado relevante de influencia en la decisión de suicidarse. En esta situación, los jóvenes son ciertamente más vulnerables a los estímulos negativos de las redes sociales y la importancia de la estandarización de la conducta dictada por la red. Además, diversos sitios y foros de búsqueda también fornecen informaciones sobre métodos de suicidio y combinan eventos colectivos de suicidio. Sobre este tema, se destacan los estudios de Alao et. al. (2006) y por Biddle et. al. (2008).

El primer estudio se basó en las investigaciones obtenidas en nueve artículos publicados en revistas médicas internacionales que fueron mal utilizados, sirviendo como fuentes de información pro-suicidio. Entre las informaciones obtenidas a través de estos artículos se destacan formas efectivas de ingerir medicamentos, datos obtenidos a través de certificados de óbito y fotos. El segundo, que buscaba identificar el impacto de Internet en el comportamiento suicida, descubrió que en los principales sitios de búsqueda (Google, Yahoo, entre otros) era fácil encontrar descripciones detalladas del suicidio colocando las siguientes palabras clave: “suicidio”, “métodos suicidas”, “métodos más eficaces de suicidio”, “métodos suicidas fáciles”. Los criterios de búsqueda y clasificación de estos sitios se pueden dividir en las siguientes ramas:

contenido pro-suicida (involucrar, promover o facilitar), describir métodos pero no describir el acto, retratar el suicidio como un fenómeno de moda, proporcionar información médica suicida, chats sobre suicidio y sitios de prevención del acto (BIDDLE et. al., 2008).

Valle y Kovács (2014) fundamentaron un estudio similar. Al buscar en los 100 principales sitios encontrados al escribir el término suicidio, ellos fueron clasificados según la siguiente tipología: pro-suicidio, contra el suicidio, información general sobre suicidio, información de apoyo y protección, información académica, blogs y chats sobre los sitios de ayuda, recursos importantes para evitar que se materialicen los intentos de suicidio. Por lo tanto, la bienvenida y el diálogo establecidos por ellos pueden prevenir suicidios en potencial, cuando buscan ayuda, para controlar sus impulsos a través del respeto, la comprensión y la apreciación de sus relaciones sociales más importantes. Algunos de estos sitios de ayuda fueron creados por pacientes depresivos potencialmente mortales que sintieron que solo el tratamiento farmacológico sin el aparato psicosocial no tuvo el efecto esperado. Entre ellos destacan “suicide.com” y “save.org”, formados por equipos multidisciplinarios (Cf. VALLE; KOVÁCS, 2014).

Consideraciones Finales

El estallido de violencia, en sus formas más diversas, ha recorrido la historia de manera tan definitiva que a menudo ha sido imposible para filósofos, sociólogos, antropólogos y psicólogos no considerar a los individuos como malvados por naturaleza o con un impulso natural de destrucción. Sin embargo, aunque todavía es imposible confirmar o refutar esta afirmación definitivamente, lo que parece más seguro es que los factores externos a los hombres, que ocurren siempre que los sujetos conviven, pueden servir como fusibles para los actos agresivos. Debido a esto, es posible afirmar que existe una dimensión psicosocial en el fenómeno de la violencia y que la Psicología Social ofrece un marco indispensable para su estudio.

En los últimos años ha habido numerosas contribuciones de investigadores en el campo de la Psicología Social para identificar qué es la violencia, los factores que facilitan su erupción y sus tipos más frecuentes. Con respecto a esto último, vale la pena señalar que las nuevas medias sociales y el desarrollo tecnológico, al tiempo

que confieren nuevas posibilidades de comunicación entre individuos, también revelan nuevas posibilidades de comportamiento agresivo. El *bullying*, el *cyberbullying* y los sitios web suicidas son ejemplos de los desafíos que el desarrollo técnico-científico ha planteado a los hombres.

Por lo tanto, si bien la violencia es un fenómeno antiguo, su investigación psicosocial es reciente. Sin embargo, aunque ya se conocen algunos elementos relacionados con el fenómeno de la violencia y de su tipología, la novedad que siempre surge cuando los individuos viven juntos hace que el tema sea una fuente inagotable de profundización teórica. Por otro lado, incluso si este fenómeno resulta de la interacción compleja de varios factores, que a menudo hace que su identificación sea igualmente compleja, la comprensión de la agresión es imprescindible para que sea posible su entendimiento y su enfrentamiento.

Por lo tanto, no es la intención de este artículo agotar el amplio marco teórico producido por la Psicología Social sobre el fenómeno de la violencia. Sin embargo, el objetivo fue analizar las principales publicaciones de los últimos años sobre el tema, sobre los factores que más lo influyen y la tipología actual de los tipos de agresión más comunes. Sin embargo, es importante enfatizar que el desarrollo científico y las idiosincrasias contemporáneas imponen nuevos desafíos a la coexistencia armoniosa de los hombres y que estos naturalmente significan problemas de coexistencia que pueden resultar en actos agresivos. Por lo tanto, nos encontramos frente a un camino de doble sentido: por un lado, la barbarie cometida por la violencia hace que estudiarla sea un imperativo de primera magnitud. Por otro lado, dado que los individuos son naturalmente seres conducidos a el *socius*, es importante encontrar los medios ideales para esta convivencia. Es en esta intersección que se funda la importancia del enfoque de la Psicología Social.

Referencias

ALAO, A.O.; SOLDBERG, M.; POHL, E.L.; ALAO, A.L. Cybersuicide: review the role of internet on suicide. **Cyber psychology and behavior**. NY, v. 9, n. 4, p. 489-493, 2006.

ASSIS, Cleber Lizardo. “Entre tapas e beijos”: representações sociais sobre a violência de gênero para adolescentes. **Psicologia e saber social**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 229-242, 2013.

BARON, Robert A.; BYRNE, Donn. **Psicología Social**. 10ª ed. Madrid: Pearson Education, 2005.

BARON, Robert A. **Human Agression**. New York: Plenum Press, 1977.

BATTISTELLI, Bruna Moraes; AMAZARRAY, Mayte Raya; KOLLER, Silvia Helena. O assédio moral no trabalho na visão de operadores do Direito. **Psicologia e Sociedade**. Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 35-45, 2011.

BERMAN, Mitchell E.; MCCLOSKEY, Michael S.; BROMAN-FULKS, Joshua J. Biopsychosocial Approaches to Aggression. In: COCCARO, Emil F. **Agression**. New York: Bassel/Marcel Dekker, 2003.

BIDDLE, L.; DONOVAN, J.; HAWTON, K.; KAPUR, N.; GUNNEL, N. Suicide and the internet. **BMJ**. London, v. 336, n. 12, p. 800-812, 2008.

BUSHMAN, B. J.; BAUMEISTER, R. F. Threatened egotism, narcissism, self-esteem, and direct and dis-placed aggression: Does self-love or self-hate lead to violence? **Journal of Personality and Social Psychology**. Washington, n. 75, p. 219–229, 1998.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CROCHIK, José Leon. Fatores Psicológicos e Sociais Associados ao *Bullying*. **Revista Psicologia Política**. São Paulo, v. 12, n. 24, p. 211-229, 2012.

DAHLBERG, Linda L.; KRUG, Etienne G. Violência: um problema global de segurança pública. **Revista Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, n. 11, v. 1, p. 1163-1178, 2007.

DIAS, Ana Rita Conde; MACHADO, Carla. Amor e violência na intimidade: da essência à construção social. **Psicologia e Sociedade**. Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 496-505, 2011.

GOMES, J.O.; BATISTA, M.N.; CARNEIRO, A.M.; CARDOSO, H.F. Suicídio e internet: análise de resultados em ferramentas de busca. **Psicologia e Sociedade**. Florianópolis, v. 26, n. 1, p. 63-73, 2014.

GREEN, L. R.; RICHARDSON, D. R.; LAGO, T. How do friendship, indirect, and direct aggression relate? **Aggressive Behavior**. London, 22, p. 81-86, 2000.

HAYECK, Cynara Marques. Refletindo sobre a violência. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. Santa Vitória do Palmar, v. 1, n. 1, p. 1-8, 2009.

HIRIGOYEN, Marie France. **Mal-Estar no Trabalho**. Redefinindo o Assédio moral. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MAISONNEUVE, Jean. **Psicologia Social**. Tradução de Sílvia Naisberg. Buenos Aires: Paidós, 1967.

MEURER, Bruna; STREY, Marlene Neves. Problematizando as Práticas Psicológicas no Modo de Compreender o Fenômeno Assédio Moral. **Revista Psicologia: Ciência e profissão**. Brasília, v. 32, n. 2, p. 452-471, 2012.

MINAYO, M.C. A violência social sob a perspectiva da saúde pública. **Cadernos de saúde pública**. Rio de Janeiro, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, 1994.

NERY, Denise Cristina Martins dos Santos. **Trabalho Masculino, Trabalho Feminino. Representações Sociais e Assédio Moral**. 115 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2005.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Words report on violence and health**. Genebra: Word Health Organization, 2002.

REYES, Marco Eduardo Murueta; GUZMÁN, Mario Orozco. **Psicología de la violencia**. Causas, prevención y afrontamiento. 2ª ed. México: Editorial El manual moderno, 2015.

RODRIGUES, Aroldo J. **Aplicações da psicologia social: à escola, à clínica, às organizações, à ação comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1981.

ROSA, A. M. O. **Assédio moral**: comprometendo a convivência harmônica nas organizações. Disponível em: <http://www.castroalves/eventos/menuassedio.htm>. Acesso em: 06/06/2019.

SANTOS, Zeimara de Almeida; SOARES, Adriana Benevides. Habilidades sociais e bullying: um estudo entre agressores e vítimas. **Revista Psicologia Argumento**. Curitiba, v. 34, n. 84, p. 51-64, 2016.

SILVA, Cíntia Santana; COSTA, Bruno Lazzarotti Diniz. Opressão nas escolas: o bullying entre estudantes do ensino básico. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, v. 46, n. 161, p. 638-663, 2016.

SILVA, Olga Maria Alves; ALÍPIO, Mikaela Patrícia Pereira; MOREIRA, Lisandra Espíndula. Mulheres e violência doméstica: relato de experiência num juizado especializado. **Revista Polis e Psique**. Porto Alegre, v. 6, n. 3, p. 145-165, 2016.

SILVA, Rosane Neves. **A invenção da psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2005.

SOUZA, Tatiana Machiavelli Carmo; SOUSA, Yara Layne Rezende. Políticas públicas e violência contra a mulher: a realidade do sudoeste goiano. **Revista da Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo**. São Paulo, v. 16, n. 2, p. 59-74, 2015.

VALLE, Tatiana Gonçalves Ribeiro; KOVÁCS, Maria Júlia. Análise do conteúdo de sites que abordam o suicídio. **Boletim de psicologia**. São Paulo, v. LXIV, n. 140, p. 33-47, 2014.

Recebido em: 10/02/2022.
Aprovado em: 25/04/2022.

Received: 10/02/2022.
Approved: 25/04/2022.



Katarina Albuquerque de Lima*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo principal expor dois conceitos-chave para a compreensão da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer: logos, que aqui será tratado de dois modos distintos, como diálogo e enquanto linguagem em sentido amplo, e o conceito de tradição, o qual Gadamer elabora uma reabilitação. Desde sua origem, o homem é situado no interior da filosofia como uma questão, pois não há outro vivente que se iguale enquanto portador de possibilidades. Não nascemos completos e, em outras palavras, não somos, estamos sendo, somos inacabados, contingentes, finitos. Assim, a condição humana enquanto ser finito é a condição de possibilidade para que o homem se desenvolva e, assim, estabeleça valores e representações.

Palavras-chave: Logos. Linguagem. Tradição. Cultura.

Logos and culture: fundamental ontology

ABSTRACT

The main objective of this paper is to expose two key concepts for the understanding of the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer: Logos, which here will be treated fundamentally in two distinct ways, as dialogue and as language in a broad sense, and the concept of tradition, which Gadamer elaborates a rehabilitation. From its origin, man is situated within philosophy as a question, for there is no other living being that is equal to man as the bearer of possibilities, we are not born complete, in other words, we are not, we are being, we are unfinished, contingent, finite, the human condition as a finite being is the condition of possibility for man to develop and thus, consequently, to develop values and representations.

Keywords: Logos. Language. Tradition. Culture.

Introdução

A vida humana é fundamentada em valores e representações (OLIVEIRA, 1997, p. 9-10). Sua marca fundamental, aquilo que caracteriza o animal homem¹, distinguindo-o de todos os outros, é a sua própria indeterminação, ou seja, sua natureza é o *aberto*² (AGAMBEN, 2013, p. 48-49). Isto faz dele um ser sem determinação, isto é, ele tem o poder de decidir se se comporta conforme seus instintos ou não. Por outro lado, o homem é conduzido em certa medida por uma instância que consiste na condição de possibilidade para a sua *facticidade*: denominamos esta condição como história. Enquanto ser histórico, cabe ao homem responsabilizar-se por suas ações³.

É precisamente através da história e na história que o homem constitui a si mesmo. A *experiência* com o *Outro* abre a possibilidade de constituir a autocrítica, senso reflexivo necessário à filosofia e ao homem sem o qual não ele poderia colocar-se no mundo, isto é, participar da vida coletiva e se afirmar como individualidade. O ser do homem é historicamente desenvolvido a partir de sua disposição para ouvir e aprender com o *estranho*.

¹ O homem é definido como ser vivo em sentido pleno dado que somente ele, o homem, detém *Logos*. Este termo grego foi traduzido mais comumente como razão ou pensar, mas, de acordo com Gadamer, *Logos* deve ser tomado sobretudo como linguagem. Tomando uma determinada passagem da *Política* para fundamentar esse posicionamento, afirma Aristóteles: “A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e prazer e é capaz de as indicar) o discursar, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial é, por conseguinte, o justo e o injusto.” (ARISTÓTELES, 1988, 1253a 8-14).

² O termo *aberto* não pode ser definido nesse contexto, uma vez que ele é utilizado para referir-se à natureza humana compreendida como indeterminada. Conforme escreveu Cleber Ranieri Ribas de Almeida: “Pensar o político a partir do humano e entendê-lo como lugar de decisão é também uma forma de negar qualquer postulação peremptória do que seria o homem. O homem é o *Aberto*, o *Dasein*, portanto, não seria passível de definição” (ALMEIDA, 2013, p. 8). Sobre este tema defendemos que Agamben e Gadamer não discordariam: Agamben, a respeito da questão do *aberto*, concebe uma análise do tema também no espaço político. A determinação do que é humano e do que não o seja é uma produção política, constituída pelo próprio homem, a partir do modo através do qual ele pode pensar a ética, um conjunto de leis, em suma, toda a organização política. Portanto, sendo a decisão sobre o que é humano uma decisão política, ela é passível de deslocamentos e rearranjos. A decisão sobre o que é o homem pauta a construção do mundo no qual este homem deve viver, o qual ele constrói para si mesmo, e é também uma forma de reconhecer a si mesmo como ser humano.

³A *historicidade* é ontologicamente posterior em relação a *temporalidade*, dado que a é graças ao caráter temporal do *Dasein* que é possível a existência de algo como a história e por conseguinte, a *historicidade* é a concretude da *Temporalidade*, significa dizer que o homem enquanto ente finito constitui-se no tempo enquanto *historicidade*, portanto, a *historicidade* é uma marca fundamental constituinte da possibilidade de *compreensão* do mundo e de si mesmo do humano.

A vida do homem está essencialmente fundamentada em valores e representações, conceitos de justo e injusto, bom e mau, verdadeiro ou falso, que já estão dados antes mesmo de virmos ao mundo. Porém, no instante em que valores e representações que compunham a vida de um homem deixam de fazer sentido, é tarefa do indivíduo elaborar um novo significado, reformular seus juízos prévios acerca do seu meio, reelaborar sua *visão de mundo*.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) foi um filósofo alemão, cujo principal trabalho é intitulado *Verdade e Método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. O objeto de seu estudo foi principalmente a reflexão acerca da compreensão. Tomando-a como problema filosófico, Gadamer se tornou o filósofo que estabeleceu as bases para a hermenêutica filosófica, ou seja, ele foi o responsável por pensar a hermenêutica não como um simples método para interpretação de textos, mas demonstrando a sua universalidade.

A hermenêutica clássica e seus pensadores centraram suas pesquisas em busca de uma fundamentação das ciências do espírito. Com a ascensão das ciências naturais e seus métodos de verificação, os pesquisadores das ciências do espírito buscaram fundamentar seus estudos através de uma metodologia apropriada. Essa metodologia é a hermenêutica. Por muito tempo então, a hermenêutica foi vista apenas como uma série de regras para a interpretação adequada dos textos, de tal modo que o domínio da língua em que foi escrito determinado opúsculo era um deles, assim como a tentativa de investigar o significado de cada palavra era outro.

Gadamer não tem como finalidade constituir uma série de regras com o único fim de garantir alguma legitimidade aos estudos das ciências do espírito: ao contrário, sua tese principal está centrada na ideia de uma universalidade da hermenêutica. Em outros termos, para Gadamer, a compreensão é o princípio fundamental do humano. Sua tese está assentada sob dois argumentos fundamentais, o conceito de “história continuamente influente” e as condições de sua compreensão.

A virada hermenêutica na filosofia, além de abrir caminhos para possibilidades distintas de pensar a busca pelo saber, assumiu a responsabilidade de exercer a reflexão histórica em seu duplo sentido, ainda que consciente da impossibilidade da realização absoluta de um conhecimento definitivo. Uma vez que a história atua no homem, assim como o homem atua na história, a interdependência entre eles é

designada por Gadamer como *história efetual*. Dado que o homem não pode desfazer-se de sua condição fundamental de ser histórico:

A afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e se elevaria ao patamar de conceito. Ao contrário, a consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão [...] (GADAMER, 2015, p. 398).

O primeiro argumento, o conceito de “história continuamente influente”, significa dizer que a compreensão é condicionada pela história, e a história é também compreensão. O segundo argumento, a condição de cada um em relação à compreensão, significa dizer que a compreensão é a responsável pela relação do homem com o mundo e com os outros.

Em suma, a tese gadameriana da universalidade da hermenêutica parte de dois grandes pressupostos: o primeiro tem em vista a limitação da compreensão pela linguagem que é obtida no contato com a tradição histórica, e a segunda limitação consiste no diálogo com o outro e as consequências da nossa compreensão na relação com o outro, e do outro conosco.

Dado que para o filósofo o homem é fundamentalmente compreensão⁴, e esta se dá no nível da linguagem através da qual há, portanto, uma relação do homem com o mundo e com os outros, a hermenêutica da Gadamer é também ontologia. (Nisso fica claro a influência de Heidegger no pensamento de Gadamer – *Dasein*⁵ – único ente em que a essência é conjunta à existência). Portanto, há duas dimensões

⁴ “A *compreensão* é definida como um *acontecimento* cuja consequência é a apreensão de um sentido, é um grau de conhecimento distinta da explicação, pois não depende de demonstrações ou mesmo de leis. Um acontecimento histórico, uma obra de arte, ou até mesmo um diálogo não são passíveis de uma explicação, pelo menos não enquanto não houver primeiramente uma *compreensão* do acontecimento, pois primeiramente deve-se apreender o seu sentido. Enquanto os acontecimentos da natureza devem ser explicados, mas a história, os eventos históricos, os valores, e as culturas não de ser compreendidas [...] Heidegger tem razão quando estabelece a compreensão mais originariamente do que aquela dualidade e faz dela um ‘existencial na constituição ontológica do ser-aí’” (CORETH, 1973, p. 48-49).

⁵ *Dasein* é um conceito construído por Heidegger para definir um modo especial de ser do humano. É importante não confundir *Dasein* com o conceito *homem*, *Dasein* refere-se a uma manifestação do ser no ente homem, portanto, não há uma completa correspondência entre homem e *Dasein*. As duas principais características desse modo especial de ser do homem são: a existência e sua abertura, ou seja, sua capacidade de autodeterminar-se na mesma medida que lhe é impossível uma determinação total, ele está sempre aberto a novas formas de determinação a partir de sua indeterminação natural.

constituidoras da tese de Gadamer: uma ontológica, que diz respeito ao Ser e à linguagem, e uma dimensão prática, relativa ao diálogo.

Tradição – Cultura

A compreensão da condição hermenêutica de pertença à tradição reside no movimento próprio da compreensão: concebido num círculo chamado de círculo hermenêutico, denota que a compreensão do todo deve ocorrer tendo em vista a parte para, a partir daí, vislumbrar o todo. Por outro lado, dado que o todo é a união das partes e elas são determinadas pelo todo, o que deve ser feito durante este processo é a busca pelo significado de cada parte, de tal modo que elas devem estar em conformidade com o todo: se esta concordância não ocorre, significa que a compreensão não foi bem-sucedida. O que Gadamer destaca com isso é que toda subjetividade possui objetividade e é isso que precisa aparecer na compreensão.

Para Schleiermacher, um dos filósofos da hermenêutica moderna, o círculo hermenêutico possui duas partes, sendo uma objetiva e outra subjetiva. O momento objetivo seria a compreensão de que cada palavra forma o sentido de um texto, cada texto o sentido de uma obra, e a união de obras conforma um gênero literário e, num certo limite, até mesmo toda a literatura. Por outro lado, há o aspecto subjetivo, uma vez que uma obra representa um instante de criação em que, nas palavras do Gadamer (2015, p. 223), “está contido o todo da alma de seu criador”. A compreensão acontece, portanto, nestes dois níveis.

Gadamer (2015) aponta outro pensador que possui uma tese que se relaciona com o que foi dito anteriormente: Wilhelm Dilthey e sua defesa de que o texto só pode ser compreendido a partir de si mesmo. Por sua vez, Gadamer não está seguro de que esta seja a forma mais acertada de conceber o movimento circular da compreensão. Com o fim de alcançar uma resposta, o filósofo retoma suas pesquisas em Schleiermacher.

De modo bastante direto, Gadamer descarta o aspecto subjetivo, tendo em vista que quando se procura compreender um texto não estamos em busca da constituição psíquica do autor, mesmo que tenhamos a perspectiva do autor sobre determinado tema: ou seja, procuramos validade objetiva no que o texto está expondo. Inclusive, quando há um esforço verdadeiro de compreender um texto, há por parte

do intérprete o esforço intelectual de fortalecer os argumentos do autor. Neste sentido, aparece aqui uma compreensão que em nada diz respeito à subjetividade do autor, já que ela é inteiramente compreensível por si mesma.

Continuamente, o aspecto objetivo do qual nos fala Schleiermacher também é descartado como uma possibilidade de resolução do problema a que Gadamer pretende responder. Conforme foi dito anteriormente: “Já vimos que o objetivo de todo acordo e de toda compreensão é o entendimento sobre a própria coisa. A hermenêutica sempre se propôs como tarefa restabelecer o entendimento alterado ou inexistente.” (GADAMER, 2015, p. 387).

Quando Schleiermacher, assim como a ciência no século XIX, ultrapassa a particularidade da reconciliação entre a antiguidade clássica e o cristianismo, a hermenêutica ganha princípios gerais formais. É deste modo que se consegue dar a hermenêutica uma objetividade própria, característica às ciências da natureza, e a consequência disso foi o descaso com a consciência histórica.

Heidegger opera uma transformação decisiva em relação ao círculo hermenêutico, através da fundamentação existencial. A teoria anterior à dele concebendo que “a estrutura circular da compreensão possuía uma relação formal entre o individual e o todo, assim como de seu reflexo subjetivo, a antecipação intuitiva do todo e sua explicação subsequente no individual” (GADAMER, 2015, p. 490), assumia que a compreensão dos textos pode alcançar um final. Assim, Gadamer viu que a teoria da compreensão de Schleiermacher é uma teoria do ato adivinatório, no qual o intérprete toma para si a posição do autor e, a partir disto, resolve o texto por completo. Heidegger, por outro lado, assume que o círculo hermenêutico se dá de modo contínuo, “pelo movimento de concepção prévia da pré-concepção.” (GADAMER, 2015, p. 490). Não há um final na compreensão de um texto e, neste sentido, a compreensão atinge legítima realização.

Levando isto em consideração, Gadamer afirma que o círculo hermenêutico não possui uma natureza formal da compreensão. A verdade é que ele não é objetivo e nem subjetivo, mas, antes de tudo, movimento, um duplo movimento da tradição e do intérprete. O filósofo reconhece que há uma atitude de antecipação por parte do intérprete, mas isso não configura um ato de subjetividade. Há uma tradição da qual nós compartilhamos num curso de contínua formação e, sendo assim, o círculo

hermenêutico não configura um método, mas se trata de uma estrutura ontológica da compreensão.

Nesse sentido, há uma “historização” da razão. Em Gadamer, a razão não ocupa esse lugar todo-poderoso de ser capaz de nos dar respostas absolutas. O que há é compreensão, e esta se dá sempre num contexto histórico.

Partindo desta transformação operada por Heidegger, Gadamer afirma que há uma nova consequência hermenêutica, e ele a denomina como *concepção prévia da perfeição*. Isso significa dizer que somente pode ser compreendido aquilo que forma uma unidade perfeita, e quando isto não é possível, o ato adivinatório aparece numa tentativa de apreender o sentido do texto. Cito: “Não se pressupõe uma unidade imanente de sentido que possa guiar o leitor, mas que a compreensão deste esteja guiada constantemente por expectativas de sentido transcendente, que surgem de sua relação com a verdade daquilo a que o texto intenciona.” (GADAMER, 2015, p. 388-389).

Nós possuímos certas expectativas acerca do texto, originadas pelas experiências que tivemos com o assunto, e estamos abertos à possibilidade de que o que estamos lendo é dotado de uma acuidade a respeito do assunto que nossas opiniões não alcançam. É a partir desta suposição de que é verdadeiro aquilo que está contido no texto que nos esforçamos para compreendê-lo, de tal modo que o preconceito da perfeição contém, pois, não somente a formalidade que assevera que um texto deve expressar perfeitamente a sua opinião, mas também de que o que diz é uma verdade perfeita (GADAMER, 2015).

Compreender é, num primeiro momento, assumir que sabe a respeito de algo, e só então, num segundo momento, se abrir para o posicionamento do outro. Em vista disso, Gadamer (2015, p. 221) afirma que a condição primordial entre todas as condições hermenêuticas, nada mais é que “a pré-concepção que surge do ter de se haver com a coisa em questão”.

Dessa maneira, a relação estabelecida entre tradição e comportamento histórico-hermenêutico decorre da comunidade de preconceitos fundamentais. Em vista disso, a hermenêutica parte do fato que há uma relação com a tradição, mas não na forma de uma unidade natural e, por isso, inquestionável. Ao contrário, ela se dá numa relação polar entre “familiaridade e estranheza”, de modo que esta é a base da hermenêutica, e não o psicologismo de Schleiermacher, que tem em vista a

individualidade. Ao ver de Gadamer, o verdadeiro sentido hermenêutico ocorre “com a atenção posta no que foi dito: a linguagem em que nos fala a tradição, a saga que ela nos conta.” (GADAMER, 2015, p. 221). O espaço entre a tensão familiaridade-estranheza é o lugar mesmo da hermenêutica.

A tarefa hermenêutica é desvendar as condições para a compreensão, e não desenvolver um método para a compreensão. Aqui Gadamer levanta o seguinte problema: qual a relevância da distância temporal e seu significado para a compreensão? Tendo em vista que não há um método que guie o intérprete na distinção dos pré-conceitos, portanto, nota-se que ele não possui regras para diferenciar aquilo que é um pré-conceito produtivo, ou seja, aquele pré-conceito que auxilia a compreensão, daqueles que apenas prejudicam o processo de compreender. Essa distinção entre os pré-conceitos que nos impulsionam à compreensão e aqueles que nos atrapalham no processo indica que eles são distinguíveis a partir do próprio movimento de compreensão.

A compreensão romântica da hermenêutica se detinha em enquadrá-la como reprodução de uma dada produção originária. Para Gadamer, os posicionamentos em relação a uma superioridade da produção posterior em relação à produção originária não consistem, tal como pensava Schleiermacher, em uma equiparação do intérprete em relação ao autor. Ou seja, não se trata, para Gadamer, de quem consegue reproduzir melhor a “verdade” de um texto de Platão, por exemplo, mas, na verdade, é o exato oposto, ou seja, se refere a uma distinção que não é passível de superação entre o intérprete e o autor, uma vez que a tradição em que cada texto é escrito tem em vista um problema próprio de seu tempo e se reporta àqueles que dividem este tempo histórico. Portanto, há também outro aspecto que deve ser levado em consideração: a situação histórica do intérprete. (Aqui é evidente a relação de estranheza/familiaridade; ex: fé=crédito).

Para Gadamer, o sentido de um texto não é completamente reconhecido pelo autor: na verdade, o texto sempre supera seu autor e, neste sentido, a compreensão não é um processo meramente reprodutivo, mas é também produtivo. Para o filósofo não é correto falar de um “compreender melhor” como se a cada interpretação de um texto o sentido dele fosse descoberto, como se fosse possível uma evolução, uma espécie de progresso no entendimento de uma obra. Na verdade, trata-se de compreensões distintas, fruto de diferentes relações de sentido. “A distância é a única

que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há numa coisa. Entretanto, o verdadeiro sentido contido num texto ou numa obra de arte não se esgota ao chegar um determinado ponto final, pois é um processo infinito.” (GADAMER, 2015, p. 446).

É evidente que, a partir disso, Gadamer se contrapõe ao conceito de compreensão da hermenêutica romântica. Não há mais uma preocupação com a individualidade, mas o centro da hermenêutica passa a ser ocupado pela verdade da coisa. Com isso, o texto não é mais reduzido a uma expressão de vida, mas ganha o estatuto de pretensão de verdade. “Pois a distância de tempo em sua produtividade hermenêutica só pôde ser pensada a partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu à compreensão como um ‘existencial’ e a partir da interpretação temporal que aplicou ao modo de ser da pré-sença (*Dasein*)” (GADAMER, 2015, p. 393).

A partir disto, o tempo não é mais encarado como algo que devia ser superado para interpretação de um texto, como pressupunha o historicismo. Na verdade, ele passa a ser o fundamento, ou seja, a distância histórica deve ser encarada como uma oportunidade positiva e produtiva para o processo de compreensão. Dado que o que se diz é sempre mais do que se fala, e há uma condição histórica presente, tanto o autor quanto o intérprete partem de um lugar na história que não pode ser ignorado. O encontro entre presente e passado sempre produz algo novo.

A investigação histórica concluiu que só é possível alcançar um panorama completo de algo quando o objeto está em uma determinada distância daquele que investiga, pois somente deste modo a subjetividade do observador já não seria uma interferência na sua compreensão. Para Gadamer isto constitui um paradoxo, já que “é o correlato, na teoria da ciência, do velho problema moral de se saber se alguém pode ser chamado de feliz antes de sua morte.” (GADAMER, 2015). Com efeito, como você pode determinar que sua vida foi feliz se ela ainda não acabou?

A distância de tempo que não possui final, pois está sempre em expansão, em movimento, é exatamente aquilo que possibilita resolver o verdadeiro problema hermenêutico, a saber, a distinção entre os pré-conceitos que impulsionam a compreensão e aqueles que a dificultam. Por isso, uma consciência que se pretende hermenêutica terá também de ser uma consciência histórica. Assim, quando postos de frente com a tradição será possível tornar conscientes os preconceitos, pois

quando nos encontramos com o problema, cabe constatar que ele já deve ter sido levantado anteriormente. Para Gadamer, aquilo que nos incita à compreensão hoje deve já ter se apresentado em outros momentos. Esta é a condição primeira da hermenêutica: aquilo que nos interrompe, aquele estranhamento forte o suficiente para nos fazer pôr em dúvida nossos preconceitos.

Manter abertas as possibilidades é, para Gadamer, a essência da pergunta: no momento em que nossos preconceitos são postos em dúvida em face de outros, se dá o momento da compreensão, sendo esta não apenas uma compreensão histórico-objetiva como pretendia o historicismo, mas, sobretudo de nós mesmos e do mundo. Conforme descreve Gadamer, “a ingenuidade do objetivismo histórico é a admissão de que nós podemos fazer caso omissos de nós mesmos.” (GADAMER, 2015, p. 304; PEREIRA, 2012, p. 71).

Para o filósofo, o pensamento verdadeiramente histórico é aquele que leva em consideração sua própria historicidade, ou seja, sua condição é aberta à possibilidade da compreensão e, como tal, não possui um objeto, mas é ele mesmo uma unidade da história e do compreender histórico. A esse processo, o processo de compreensão histórica, Gadamer designa história efetual.

Isto fica mais claro a partir do conceito de *fusão de horizontes*⁶: para Gadamer, não é possível, como pretendia o positivismo estático histórico, obter um acesso ao passado sem qualquer mediação do presente, mas, ao contrário, acessa-se o passado a partir do presente, ou seja, há uma unidade entre eles. Parte-se sempre de um lugar, e ele não pode ser ignorado.

⁶ O conceito de *fusão de horizontes* indica o acontecimento do encontro de duas visões de mundo distintas, ou o encontro entre o passado e presente que, ao longo do esforço hermenêutico de compreensão, pôde atingir um consenso acerca da coisa sem que nenhuma das partes tenha que simplesmente ceder a argumentação do outro. Juntos concebem um novo horizonte de interpretação, um horizonte diferente e produtivo para as partes envolvidas no diálogo: “Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre um processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos”. (GADAMER, 2015, p. 404).

Logos

Sua tese sobre a compreensão humana é centrada no pressuposto de que o homem compreende por que possui em si o encontro entre história e linguagem. Para o filósofo, a linguagem se mostra como uma questão fundamental, pois não há separação entre pensamento e linguagem. Em outros termos, tudo aquilo que procuramos compreender só se torna uma questão por já ser possível dentro do horizonte da linguagem.

Isto pressupõe o entendimento de duas teses fundamentais: a primeira, de que não há pensamento sem linguagem, e a segunda, de acordo com a formulação, de que toda a nossa compreensão está sujeita à linguagem. Portanto, é correto falar de uma impossibilidade de compreensão sem seu intermédio, ou seja, a linguagem é a condição primordial para a autocompreensão, para a compreensão do mundo e de todas as coisas no mundo.

Gadamer nos fala ainda de uma “linguagem comum”. Com esta concepção, ele sustenta que a linguagem não é uma entidade estática. As palavras inseridas em cada contexto tomam uma forma distinta e o movimento de compreensão deve estar voltado para a interpretação desse contexto (histórico), para que se alcance o sentido verdadeiro daquilo que se pretende compreender. Em outros termos, a palavra por si só não possui sentido próprio, mas é uma possibilidade de expressão do pensamento apenas quando posicionada num contexto (histórico). Com base nisso podemos falar do surgimento e da legitimação de um significado. Este significado na filosofia é designado como conceito e a filosofia hermenêutica apresentará, por sua vez, a problemática em torno da formação de conceitos.

A chamada “experiência hermenêutica” pode auxiliar na compreensão fundamental do mundo e dos seres humanos, enquanto entes indissociáveis. Qual seria? É exatamente o exercício proposto com Gadamer que pode ser levado adiante e ajudar a humanidade a lidar com seus conflitos: o exercício de ouvir. E aqui se apresenta o aspecto prático da linguagem: é precisamente nesse momento, no instante do diálogo, que não necessariamente diz respeito ao diálogo na presença física do outro, mediada pela língua, mas que pode acontecer também através da leitura de um livro ou na apreciação de uma obra de arte, como uma pintura ou uma peça teatral, que nossa experiência humana de mundo é ampliada. O ato de ouvir o

outro é a atitude propriamente hermenêutica. Colocar-se na posição de ouvinte, abrir-se para o outro, implica um posicionamento diante do outro (este outro pode ser uma pessoa, um texto, uma cena de um filme, o mundo) que demanda daquele que ouve a abertura para a dúvida. Esta experiência, tão fundamental para a compreensão, pode levar os seres humanos a pôr em xeque seus preconceitos e, assim, abrir-se para outros horizontes.

Conclusão

O homem como ser de compreensão, através da qual ele se relaciona consigo, com o mundo e com os outros, e a linguagem sendo o único meio para tal revela que esta possui caráter ontológico e prático. Sendo assim, o ponto de partida e o lugar no qual a teoria gadameriana é construída é precisamente a dimensão originária da compreensão, já que nela estão veladas a totalidade da *experiência de mundo* e a *práxis* humana. Todavia, há um modo de trazer tal saber à luz, de desvelar os *acontecimentos da linguagem*: esta forma é particular à hermenêutica filosófica e ao seu projeto, que se desvela na *linguagem* por causa da *linguagem*. É pela palavra que o sentido das coisas aparece, e o que antes estava velado pode finalmente ser desvelado. O ser, então, implica uma relação essencial com a linguagem, o que manifesta a significação ontológica universal da linguagem e a universalidade da hermenêutica.

O *acontecimento da linguagem* é finito porque a cada vez em que se busca compreender, encontramos-nos em um *horizonte* diferente, e em nenhum dos *horizontes* possíveis haverá a contemplação da verdade em sua totalidade. Não cabe a hermenêutica conduzir-nos à verdade, ao conhecimento absoluto, total e perfeito, já que todo falar revela algo na mesma medida em que um não dito permanece velado. Esse jogo de vela e revela o ser da *linguagem* é o autêntico movimento da hermenêutica filosófica. Entende-se, assim, o porquê da hermenêutica de Gadamer ser conhecida como a metafísica da finitude: o ser humano, em sua condição de ser finito e historicamente formado, é capaz apenas de elaborar uma metafísica com as mesmas características, ou seja, histórica e finita.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto: o homem e o animal**. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ALMEIDA, Cleber Raniere Ribas de. O aberto: O homem e o animal de Giorgio Agamben – Uma tentativa hipertextual. **Pensando Revista de Filosofia**. Teresina, v. 4, n. 8, p. 1-30, 2013.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Revisão da tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 6ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco 2011.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A metafísica do ser primordial: L.B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre a fundamentação**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

PEREIRA, Viviane Magalhães. **Compreensão e tradição: a primazia do princípio da “história continuamente influente” na obra Verdade e Método de Gadamer**. 129f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará (UFC), Programa de Pós-graduação em Filosofia Dissertação, Fortaleza, 2012.

Recebido em: 31/10/2021.
Aprovado em: 08/01/2022.

Received: 31/10/2021.
Approved: 08/01/2022.



Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar, na perspectiva nietzschiana, alguns aspectos da teoria da *décadence*, limitando-se ao seu embate com a arte do século XIX. Para realizar tal empreitada, nos detemos na terceira fase do filósofo e nos escritos do último ano de produção de Nietzsche. Com efeito, no período o autor faz uma investigação minuciosa de Richard Wagner, em *O caso Wagner*, de 1888. Diante disso, no primeiro momento, a fim de introduzirmo-nos no procedimento genealógico-fisiológico por meio do qual o filósofo investiga a arte da *décadence*, destacamos alguns aspectos específicos do contexto histórico do conceito de '*décadence*' no movimento literário francês da segunda metade do século XIX. Em seguida, a análise e os efeitos fisiopsicológicos causados pela música de Wagner, ilustrados por Nietzsche, forneceram a matéria prima para comparar a '*melodia infinita*' de Wagner com a '*música mediterrânea*' de Bizet, assim como, os sintomas e efeitos que repercutem na vida do indivíduo.

Palavras-chave: *Décadence*. Wagner. Modernidade. Vida. Arte.

Nietzsche and Decadence: the anarchy of instincts in Culture and Wagner

ABSTRACT

The present work aims to present, from a Nietzschean perspective, some aspects of the theory of *decadence*, limiting itself to its clash with nineteenth-century art. To carry out such an undertaking, we focus on the philosopher's third phase and on the writings of Nietzsche's last year of production. In fact, during the period, the author makes a detailed investigation of Richard Wagner, in *The Wagner Case*, from 1888. In view of this, at first, in order to introduce ourselves to the genealogical-physiological procedure through which the philosopher investigates art from the *decadence*, we highlight some specific aspects of the historical context of the concept of '*décadence*' in the French literary movement of the second half of the nineteenth century. Then, the analysis and physiopsychological effects caused by Wagner's music, illustrated by Nietzsche, provided the raw material to compare Wagner's '*infinite melody*' with Bizet's '*Mediterranean music*', as well as the symptoms and effects that reverberate in the individual's life.

Keywords: *Decadence*. Wagner. Modernity. Life. Art.

Nietzsche e a Decadência: a anarquia dos instintos na Cultura e em Wagner

Introdução

Durante o inverno francês de 1883, o filósofo Friedrich Nietzsche viaja para Nice, cidade situada na Riviera francesa. A partir daí, o filósofo terá contato mais íntimo com os escritores, intelectuais, psicólogos e fisiólogos franceses de sua época. A relação de Nietzsche com a cultura francesa foi de suma importância para a elaboração da sua filosofia da *décadence*. O espírito francês pulsava pela Europa. Diante desse contexto, assim escreveu Nietzsche em *Para além do bem e do mal* (1886):

Ainda agora a França é a matriz da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa, e elevada escola do gosto: mas é preciso encontrar essa “França do gosto”. Quem a ela pertence, permanece oculto – deve ser pequeno o número daqueles nos quais ela vive e vivifica, entre eles homens que não teriam muita robustez, em parte fatalistas, sombrios, doentes, em parte melindrosos e artificiais, homens tais que tem a *ambição* de se ocultar. Uma coisa é comum a todos eles: eles mantem os ouvidos fechados à delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática (NIETZSCHE, 2017, p. 254).

Os escritores franceses sempre fizeram parte das leituras do jovem Nietzsche. Mas foi a partir do fim do século XIX que os frutos da literatura francesa tiveram maior influência sobre sua filosofia da maturidade. Sendo assim, a porta de entrada para o desenvolvimento da sua teoria da *décadence* foram os ensaios de Paul Bourget¹, especialmente os *Ensaio de Psicologia Contemporânea* e *Novos ensaios de Psicologia Contemporânea*². Através desses textos, Nietzsche se depara com um novo mundo que lhe é revelado, o da *décadence*. Sendo assim, a capital francesa, a

¹ “Paul Bourget se tornou conhecido como crítico literário, mas acabou por se consolidar na história da literatura francesa como romancista e novelista. [...] No início de sua produção, enquanto crítico literário, Bourget se destacou pela publicação de uma série de artigos que tratavam de importantes aspectos da literatura do final do século XIX, publicados de 1881 a 1885 sob o título ‘Psicologia Contemporânea – notas e retratos’. Em 1883, os artigos sobre Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal foram compilados e publicados nos Ensaio de Psicologia Contemporânea. Em 1885, segue-se a publicação de mais seis artigos em um novo volume: *Novos Ensaio de Psicologia Contemporânea - sobre Dumas Filho, Leconte de Lisle, os irmãos Goncourt, Turgueniev e Amiel*” (ROMÃO, 2011, p. 73-74).

² Marton (2014) assinala que “o primeiro volume se compõe dos cinco primeiros estudos que aparecem na *Novuelle revue*, publicação bimestral dirigida Juliette Adam, e o segundo, dos cinco últimos. Em 1889, quando da edição de suas *Obras Completas* pela editora Plon, Bourget reúne num único volume os dez estudos, revendo-os e complementando-os com apêndices para essa nova edição por ele considerada ‘definitiva’. Além dos *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (1886), Nietzsche possuía em sua biblioteca dois outros trabalhos de Paul Bourget: *André Cornelis* (1887) e *Études et portraits* (1889)” (MARTON, 2014, p. 219).

literatura do século XIX e a palavra *décadence* serão suas companheiras até seus últimos escritos.

Como os textos de Bourget contribuíram para apresentar escritores e poetas que foram essenciais na formulação da teoria da *décadence* do filósofo alemão, uma breve abordagem da teoria da *décadence* de Bourget será elaborada como uma introdução para a teoria da *décadence* de Nietzsche. Com efeito, alguns aspectos da teoria da *décadence* de Bourget serão assimilados pelo filósofo alemão dentro do contexto de sua teoria da *décadence* fisiológica da arte.

O crítico literário e romancista Paul Bourget era um estudioso da Psicologia. Analisava a desordem da alma do homem e a desestrutura social de sua época por meio da literatura do fim século XIX. Em seus romances, analisava com rigor as paixões humanas, o que fez com que Bourget buscasse compreender como as obras literárias influenciavam no comportamento das pessoas e nas transformações da sociedade francesa do seu tempo. Nessa época, na Europa, segundo Bourget, existia uma náusea universal, pois uma certa melancolia e neurose pairavam pelo continente dos poetas e romancistas da *décadence*. Tais poetas e romancistas, como já exposto em nota, foram escolhidos como exemplos por Bourget para evidenciar a multiplicidade de idiosincrasias literárias e os diferentes sintomas que se manifestavam por meio dessas obras por todo o continente.

A prova disso é que, de um canto a outro da Europa, a sociedade contemporânea apresenta os mesmos sintomas, nuançadas segundo raças, dessa melancolia e desse desacordo. Uma náusea universal diante das insuficiências desse mundo revolta o coração dos Eslavos, dos Germanos e dos Latinos. Ela se manifesta nos primeiros pelo niilismo, nos segundos pelos pessimismos, em nós mesmos pelas solitárias e bizarras neuroses (BOURGET, 1993, p. 13).

Nos dois ensaios de Bourget, os problemas característicos do cotidiano cosmopolita e da juventude parisiense da época eram o reflexo do desacordo entre os desejos humanos e a vida real que não o satisfazia. O tédio diante da vida causado pela crise na ciência (positivismo), pela filosofia pessimista de Schopenhauer, que era consumida na época pelos franceses, e, sobretudo, pela poesia de Baudelaire que, segundo Bourget, causa alterações de vocabulário para as gerações futuras, foram o gatilho para a formulação da teoria da *décadence* do crítico literário francês. Segundo Bourget (1993), ele foi um dos primeiros a enxergar o retorno do mal do século, isto

é, uma crise existencial que afetou os jovens franceses de 1830. Para ele, o romantismo foi fundamental para causar sentimentos de *décadence* coletivos, como melancolia, tédio e o vazio que rodeava os jovens da época. “Eu creio ter sido um dos primeiros a assinalar esta retomada inesperada que chamávamos, 1830, o mal do século” (BOURGET, 1993, p. 21).

Com isso, Paul Bourget legou uma teoria da *décadence* como herança para a sociedade moderna. Com o objetivo de fazer uma análise a partir do estudo social da literatura do fim do século XIX, Bourget tinha o intuito de diagnosticar os efeitos nocivos que a literatura causava na sociedade de sua época. Os ensaios que tratavam da *décadence*, da sociedade e da literatura foram muitos, mas os *Ensaio de Psicologia Contemporânea* serão, sobretudo, um verdadeiro manifesto sobre a estética *décadent* moderna.

A *décadence* fisiológica da música de Wagner e seus efeitos no corpo

Que Nietzsche e seus contemporâneos vivenciaram o fenômeno social e literário da *décadence* europeia do século XIX já está evidente. Mas a partir do inverno de 1887 e 1888, Nietzsche direciona a teoria da *décadence* de Bourget para uma nova perspectiva. O niilismo, o pessimismo, a anarquia e a falta de unidade que pairavam no cenário artístico da França do fim do século XIX serão diagnosticados por Nietzsche por meio da fisiologia da arte. O conceito de *décadence* será utilizado pelo filósofo alemão como a causa que engendrou muitos males para o indivíduo e, por outro lado, como sinônimo de modernidade.

É importante ressaltar que o pano de fundo da teoria da *décadence* nietzschiana se encontra no terreno da degeneração fisiológica, pois é a partir dessa época que ocorre o processo de patologização da filosofia de Nietzsche. Sendo assim, os questionamentos sobre a *décadence* no âmbito fisiológico contribuirão para desvendar os efeitos e os males que estes causam no homem. Em 1888, nas primeiras páginas de *O Caso Wagner* (1888), Nietzsche escreve: “O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (NIETZSCHE, 2016, p. 9).

Nietzsche reitera a reflexão de Bourget sobre a *décadence*. Sendo assim, torna-se claro que, para ambos, o todo da obra deve ser colocado em evidência, em detrimento da palavra ou da frase particular. Entretanto, na literatura da época

vigorava exatamente o oposto, isto é, o livro em detrimento da página, a página em detrimento da frase e a frase em detrimento da palavra. Com essa interpretação desagregadora e desarmoniosa na literatura, o filósofo alemão conduzirá sua análise para as composições de Richard Wagner. Em uma carta para Carl Fuchs, escrita em 1886, ele expressa a influência de Paul Bourget em suas reflexões:

A expressão wagneriana “melodia infinita” manifesta, da maneira mais charmosa, o perigo, a ruína do instinto e da boa-fé, da boa consciência. A ambigüidade rítmica, mediante a qual já não se sabe e nem se deve saber onde começa o rosto e termina o pescoço, consiste, sem dúvida alguma, num expediente artístico com o qual efeitos maravilhosos podem ser alcançados – o Tristão, por exemplo, é pródigo nisso -, mas, como sintoma de toda uma arte, ela é e continua a ser, apesar disso, o sinal de dissolução. A parte assenhora-se do todo, a frase da melodia, o instante do tempo (e também do tempo musical), o pathos do ethos ... Mas, isso é *décadence*, um termo que, tal como nos parece ser evidente, não deve rechaçar, mas apenas descrever algo. O seu Riemann é um sinal disso, assim como seu Hans von Bülow e vós mesmos (NIETZSCHE *apud* BARROS, 2012, p. 139-140).

O compositor alemão deu destaque à frase em detrimento da melodia, deu ênfase às pequenas unidades. Deixou o todo obscuro por completo, ou quase sem nenhuma tonalidade. Seguindo esse mesmo movimento e aprofundando a crítica de Bourget, Nietzsche apresenta o compositor como um perfeito caso de análise da *décadence* fisiológica da arte e de toda uma época: a modernidade³. Através de manifestações de sintomas nocivos e doentios que reverberam no corpo, Wagner foi tomado como um caso, como referência para as interpretações nietzschianas. Mas o filósofo não pretendeu valer-se de sua relação pessoal com o compositor. Ele foi além. Utilizou-se, sim, do tipo psicológico e fisiológico de Wagner para designar o declínio da arte e da cultura ocidental da sua época. Para fins de estudo, abordar-se-á apenas o aspecto fisiológico do artista que se revela nas suas obras, como também os efeitos que sua arte engendra no corpo.

Os processos fisiológicos que já se encontravam na teoria da *décadence* de Bourget serão potencializados e supervalorizados na elaboração da teoria da *décadence* fisiológica da arte de Nietzsche. “Que no estilo da *décadence* a parte se

³ “Nietzsche critica a modernidade ao longo de sua obra, desde os seus escritos de juventude, como ocorre com O Nascimento da Tragédia, mas sobretudo em seus últimos textos [...] nos tempos modernos, aponta Richard Wagner como a figura que encarna a decadência fisiológica. Ele mesmo vê na trilha wagneriana, mas, ao contrário do que se passa com o compositor, conforme afirma em *Ecce Homo*, utiliza os remédios mais adequados contra essa decadência” (SILVA JÚNIOR, 2016, p. 307).

torna independente em relação ao todo, que se torna ‘soberana’, manifesta a falta de força organizadora. A censura da ‘incapacidade para as formas orgânicas’ constitui assim a principal objeção de Nietzsche contra a arte de Wagner” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 14). Sendo assim, a estética em si será reduzida apenas às aplicações fisiológicas. Com isso, a *décadence*, a degeneração de uma obra de arte, neste sentido, é uma manifestação da *décadence* fisiológica no corpo, no organismo do indivíduo. Portanto, a patologia fisiológica abala o gosto do artista, repercutindo e transparecendo seu estado de *décadence* na sua obra.

Dessa forma, embora Nietzsche tenha direcionado seu ataque a Wagner no âmbito estético, ele não se ateve somente a isso. Com efeito, o filósofo alemão se apropriou do recurso da fisiologia para retirar o véu que encobria o feitiço de Wagner. O encanto proporcionado pelos elementos da música do compositor alemão dominava toda a cultura da época no continente europeu. Na verdade, Richard Wagner pretendia dominar, e utilizava a música exatamente para este fim. “Também como músico ele foi apenas o que foi absolutamente: ele *tornou-se* músico, tornou-se poeta porque o tirano dentro dele, seu gênio de ator, a isso o obrigou. Nada se percebe de Wagner, enquanto não se percebe seu instinto dominante” (NIETZSCHE, 2016, p. 25).

Sendo assim, o fenômeno estético estaria imbricado a fatores biológicos. “A estética se acha indissoluvelmente ligada a esses pressupostos biológicos: há uma estética da *décadence*, há uma estética clássica” (NIETZSCHE, 2016, p. 42). Com isso, pode-se, com todas as notas e cores, expandir os pressupostos fisiológicos e biológicos na moral, na filosofia, em um povo ou somente no indivíduo singular. A *décadence* fisiológica poderá, sem dúvida, revelar-se com toda sua força em diferentes facetas. E as condições fundamentais para que isso se efetive será a falta de unidade e a incapacidade de selecionar o que é favorável para a vida.

De acordo com Nietzsche, Wagner não tem uma unidade interna na sua obra, pois existe nela um desregramento e uma falta de coesão e consistência. Nesses termos, haveria a presença de uma anarquia de estilo que o caracteriza como tendo uma instabilidade ótica, fazendo-o a todo momento mudar de estilo diante de suas óperas. “E como varia seu *leitmotiv*!⁴ Que digressões raras e profundas” (NIETZSCHE, 2016, p. 14).

⁴ Coelho assinala sobre apropriação de Wagner pelo *leitmotiv*: “seus motivos passam por processos extremamente sutis e variados de desenvolvimento, decomposição e recomposição, combinação e

Diante disso, em que consiste a *décadence* na arte e no artista? Toda expressão artística é fruto de impulsos *décadents* ou de acréscimo de potência. Esse aforismo esclarece o pensamento do filósofo:

Basta! Basta! Receio que terão claramente reconhecido, sob esses traços alegres, a sinistra realidade – um quadro de um declínio da arte, um declínio também do artista. Esse último um declínio de caráter, poderia talvez ser expresso provisoriamente com esta fórmula: o músico agora se faz ator, sua arte se transforma cada vez mais num talento para *mentir*. Terei a oportunidade (num capítulo da minha obra principal que levará o título de “Fisiologia da estética”) de mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente, uma forma de histerismo), tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner: por exemplo, a instabilidade da sua ótica, que obriga (a todo instante) a mudar de posição diante dela. Nada se compreende de Wagner, ao distinguir nele somente um arbitrário jogo da natureza, um capricho e um acaso. Ele não era um gênio “incompleto”, “desafortunado”, “contraditório”, como já foi dito. Wagner era algo *perfeito*, um típico *décadent*, no qual não há “livre-arbítrio”, cada feição tem sua necessidade. Se algo é interessante em Wagner, é a lógica com que um defeito fisiológico progride passo a passo, de conclusão em conclusão (NIETZSCHE, 2016, p. 22-23).

O *tipo*⁵ de Wagner não se esgota em meros fenômenos estéticos pois, como já foi destacado, ele exalta e exala um instinto niilista passivo⁶ e o transforma em música, fazendo o mesmo com todas as demais reverberações da *décadence*. Sua música, encrustada no declínio fisiológico, contribui para a patologia de outros modos de atividades da existência, promovendo um quadro clínico degradante que atinge todo o continente e, por conseguinte, toda uma era. É o caso da Europa e da modernidade.

Que na Alemanha as pessoas se enganem a respeito de Wagner não me surpreende. O contrário me surpreenderia. Os alemães prepararam para si

transformação, visando a dar ao ouvinte uma compreensão mais profundas das motivações psicológicas e das estruturas narrativas. Já que as divisões dos atos em números ou cenas deixaram de existir, Wagner utiliza, para balizar as diversas etapas da ação e organizar o conjunto das ideias discutidas no drama. O que antes se referia apenas a um personagem ou situação, passa a ter ligações em diversos níveis, com todas as camadas do drama” (COELHO, 2011, p. 233-234).

⁵ “No último ano de produção filosófica, Nietzsche ressaltou a polaridade entre os ‘tipos’, notadamente entre o tipo superior e o ‘último homem’. O tipo superior não tem de lutar apenas contra as resistências externas e contra a decadência, mas tem de triunfar na luta por hierarquizar seus impulsos” (FREZZATTI JÚNIOR., 2016, p. 396).

⁶ “O niilismo passivo, ‘sensação profunda do nada’ (FP XIII, 11[228]), exprime o declínio da vontade de poder. Na sua forma extrema traduz um sentimento de angústia: percebemos que o mundo não corresponde aos esquemas mediante os quais o interpretávamos, que o mundo não vale o que pensávamos que valia, donde o desânimo, a paralisia, a sensação generalizada de “para quê” e da inutilidade de todos os objetivos que tínhamos propostos para nós mesmos. Trata-se, pois, de um niilismo do declínio, do esgotamento, de uma forma de imersão no pessimismo e no sentimento inibidor da vacuidade de tudo: nada tem valor, nada vale a pena” (WOTLING, 2011, p. 49-50).

um Wagner que podem venerar: eles jamais foram psicólogos, são gratos por compreender mal. Mas que também em Paris as pessoas se enganem a respeito de Wagner! Lá, onde são psicólogos mais que tudo! E em São Petersburgo, onde suspeitam coisas de que nem mesmo em Paris se tem ideia! Como Wagner deve ter afinidade com a *décadence* europeia em geral, para não ser percebido por ela como *décadent*! Ele pertence a ela: é seu protagonista, seu maior nome... (NIETZSCHE, 2016, p. 22-23).

Portanto, isso é válido para toda expressão de *décadence* (artística, filosófica, social ou política). O compositor alemão corrompe e, ao mesmo tempo, atrai para si uma legião de exaustos. Segundo o filósofo alemão: “Colocá-lo nas nuvens é honrar a si mesmo. – Pois o fato de não lhe oporem resistência já é, em si, um sinal de *décadence*. O instinto está debilitado. O que se deveria evitar, atrai. Leva-se aos lábios o que conduz rapidamente ao abismo” (NIETZSCHE, 2016, p. 18).

Nota-se como Nietzsche expressa, ao máximo, sua atenção aos estados fisiológicos do artista. Wagner, com suas idiossincrasias fisiológicas nocivas para qualquer cultura, transfere sua exaustão para seus ouvintes. Ao levar sua música para seus espectadores ele está, automaticamente, contaminando-os. É por meio da própria experiência que Nietzsche manifesta os efeitos causados pela música wagneriana.

O ator Wagner é um tirano, seu *pathos* derruba qualquer gosto, qualquer resistência. - Quem possui tal força persuasiva nos gestos, quem, senão ele, vê os gestos tão seguramente antes de tudo? A maneira como *pathos* wagneriano retém seu fôlego, o não-querer-livrar-se (*sic*) de um sentimento extremo, a aterradora *demora* em estados em que já instantes já sufoca! (NIETZSCHE, 2016, p. 22-23).

Nesta medida, o filósofo alemão sente os estímulos degradantes da música oferecida por Wagner. Especificamente nos textos sobre a fisiologia da arte, Nietzsche enfatiza sua interpretação da obra wagneriana como extremamente nociva para a saúde. O compositor é apresentado não como um homem, mas como um símbolo da degenerescência da arte, sobretudo, uma degeneração fisiológica. “Eis o ponto de vista que destaco: a arte de Wagner é doente. Os problemas que ele põe no palco – todos problemas de histéricos -, a natureza convulsiva dos seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto que sempre exigia temperos sempre mais picantes” (NIETZSCHE, 2016, p. 19).

A música mediterrânea de Bizet e a melodia infinita de Wagner

Dito isso, em 27 de outubro de 1881, em Gênova, Nietzsche assistiu pela primeira vez *Carmen*. A partir desse momento, o filósofo alemão encontra uma música antagônica à música wagneriana. O entusiasmo sentido por Nietzsche foi tão arrebatador que o fez redigir uma carta ao seu amigo, o músico Peter Gast:

Urra! Amigo! Novamente conheci uma coisa boa, uma ópera de François Bizet (quem é?): *Carmén* (sic). Ouvi-a como a uma novela de Meremée, brilhante, forte, aqui e ali emocionante. Um verdadeiro talento francês da *ópera cômica*, em nenhum momento desorientado por Wagner, ao contrário, um verdadeiro discípulo de Hector Berlioz. *Algo assim*, eu não considerava possível! Parece-me que os franceses estão num caminho bem melhor em termos de música dramática; e deram um passo adiante dos alemães em um aspecto fundamental: a paixão não é, para eles, algo *a ser buscado além* (como, por exemplo, em todas as paixões na obra de Wagner) (eKGWB/BVN – 1881, 172 *apud* IORIO, 2012, p. 215).

Com a forte contribuição de Bizet, Nietzsche teve mais elementos para reagir contra a *décadence* da música de Wagner. Sendo assim, Bizet torna-se a antinomia de Wagner, de modo que é com a obra-prima *Carmen* que o tipo antagônico da *décadence* se apresentará como estratégia do filósofo dionisíaco contra a música de Wagner. A música de Bizet, para os ouvidos do filósofo, soará leve, polida e refinada, uma obra que expressa uma cultura aperfeiçoada pelo seu estilo inteligente e sofisticado. Logo no início de *O Caso Wagner*, Nietzsche avulta a importância daquilo que considera ser uma música perfeita: “Como uma obra assim aperfeiçoa! Tornamo-nos nós mesmos ‘obra prima’. – Realmente, a cada vez que ouvi *Carmen*, eu parecia ser mais filósofo, melhor filósofo do que normalmente creio” (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

Fazendo de Bizet o oposto de Wagner, Nietzsche utiliza-se da música do compositor francês para se contrapor à do alemão pela carência de coesão e de unidade interna que caracterizam suas composições. Então, ele expõe seus dois personagens colocando uma lente de aumento em tipos antagônicos:

Cinco horas sentado: primeira etapa da santidade! - Posso acrescentar que a orquestração de Bizet é quase a única que ainda suporto? Essa *outra* orquestração atualmente em voga, a wagneriana, brutal, artificial e “inocente” ao mesmo tempo, e que assim fala simultaneamente aos três sentidos da alma moderna – como é prejudicial essa orquestração wagneriana! Eu a

denomino “siroco”. Um suor desagradável me cobre de repente. O meu tempo bom vai embora (NIETZSCHE, 2016, p. 11).

Nesse mesmo sentido, Nietzsche direciona sua atenção aos dois compositores na obra *O Caso Wagner*. Mas, como filósofo e músico, ele mesmo registra sua devoção pela música de Bizet. Valendo-se de imagens metafóricas para se referir às obras do compositor de *Carmen*, o pensador alemão destaca a sensibilidade de uma obra que condiciona mais poder para o ouvinte. Para ele, este é um sintoma de uma arte em ascendência que exprime uma beleza e uma alegria meridional.

Essa música é alegre, mas não uma alegria francesa ou alemã. Sua alegria é africana; ela tem a fatalidade sobre si, sua felicidade é curta, repentina, sem perdão. Invejo Bizet por isso, por haver tido a coragem para esta sensibilidade, que até agora não teve idioma na música cultivada na Europa – essa sensibilidade mais meridional, mais morena, mais queimada... Como nos fazem bem as tardes brônzeas da sua felicidade [...]. Finalmente o amor, o amor traduzido em natureza! (NIETZSCHE, 2016, p. 12-13).

O que Nietzsche exige de uma obra é seu poder de criação, de leveza e de persuasão. Essa exigência ele encontra na música do compositor francês por diagnosticar que ela causa um sentimento de acréscimo e de saúde, tornando o espírito livre, mais filosófico, radicalmente oposta à opera de Wagner, que é anti-filosófica. Os impulsos humanos são atrofiados pela música wagneriana, seus estímulos são *décadents* e impossibilitam os pensamentos mais livres, que são os que promovem a criação. “De *que* sofro, quando sofro do destino da música? Do fato de que a música foi despojada de seu caráter afirmativo, transfigurador do mundo, de que é música de *décadence* e não mais a flauta de Dioniso...” (NIETZSCHE, 2017, p. 96).

“A flauta de Dioniso” é, para Nietzsche, um instrumento contra o esgotamento dos sentidos proporcionados pela música de Wagner. Esta é demasiadamente antagônica à música libertadora e transfiguradora de Bizet. Esse outro tipo de música (de Bizet) é digna de um filósofo, pois é nela que o amor se encontra no seu momento mais sublime. “Não o amor de uma “virgem sublime”! [...]. Mas o amor como fado, como fatalidade, inocente – e precisamente nisso natureza”! (NIETZSCHE, 2016, p. 13).

Esse amor é filosófico e o seu modelo será a condição para uma criação que unifique as diferenças. Uma obra de arte que nasceu sob estas condições, segundo a

concepção nietzschiana, é única, e sua magnitude, diante das outras, causará um impacto no seu receptor que promoverá sua educação e seu desenvolvimento⁷ cultural, seja como indivíduo, seja como cidadão.

- Uma tal concepção do amor (a única digna de um filósofo) é rara: ela distingue uma obra de arte entre mil. Pois na média os artistas fazem como todos, ou mesmo pior – eles *entendem* mal o amor. Também Wagner o entendeu mal. Eles acreditam ser desinteressados do amor, por querer o benefício de outro ser, às vezes contra o benefício próprio. Mas em troca desejam *possuir* o outro ser (NIETZSCHE, 2016, p. 13).

O sentido, em particular, para aprendizagem e desenvolvimento do ser humano, segundo Nietzsche, é a audição. Ouvir uma música refinada e excelente é, sobretudo, muito custoso, pois “é mais fácil fazer música ruim do que música boa” (NIETZSCHE, 2016, p. 20). Portanto, aprender é laborioso. Não é a proporção, a quantidade que Nietzsche pretende para o desenvolvimento humano, mas a beleza. “[O belo pertence a poucos]. [...] O belo tem seus espinhos: nós o sabemos. Logo, para que beleza? Por que não o grandioso, o elevado, o gigantesco, o que move as massas? – Repito: é mais fácil ser gigantesco do que belo; nós o sabemos” (NIETZSCHE, 2016, p. 20).

Logo, amar e ouvir fazem parte de um todo. Por meio da escuta musical, essa união íntima proporcionará o desenvolvimento contínuo que implica na manutenção do crescimento cultural do indivíduo. Em quase toda história da humanidade, com exceção da época trágica dos gregos, a música era somente uma experiência estética direcionada para o entretenimento. Assim, o filósofo trágico expõe: “eu vi no conhecimento *trágico* o mais belo luxo de nossa cultura, sua mais preciosa, mais nobre, mais perigosa espécie de esbanjamento, mas ainda seu luxo *permitido*, graças à sua opulência” (NIETZSCHE, 2016, p. 20).

Dito isso, a música tem um lugar de destaque, de modo que, mesmo posta de lado para o crescimento e para a beleza de uma civilização, ela foi o apêndice da vida. Em *Nietzsche contra Wagner*, ele escreve:

⁷ “O desenvolvimento pode ser considerado o próprio vir-a-ser: tornar-se algo a definir e assim sucessivamente. O ser humano, como todo ser vivo, não tem uma meta, mas tem desenvolvimento, ou seja, sua pretensa finalidade, seu pretense ponto final, não é mais importante que qualquer ponto de sua trajetória de desenvolvimento. Ele se dá sem razão ou *télos*, até mesmo de uma forma antagonista, regressiva ou circular em torno de um ponto” (FREZZATTI JÚNIOR., 2016, p. 183-184).

Em todas as artes que crescem no solo de determinada cultura, a música aparece como a última planta, talvez porque é a mais interior e, portanto, a que chega mais tarde – no outono, no fenecer da cultura que lhe é própria. Somente na arte dos mestres holandeses a alma da Idade Média achou sua ressonância derradeira – sua arquitetura sonora é a irmã póstuma, porém legítima do gótico. Somente na música de Händel ressoou o melhor na alma de Lutero e dos que lhe eram aparentados, o traço judaico-heróico que deu a Reforma um traço de grandeza – o Velho Testamento tornado música. (NIETZSCHE, 2016, p. 54).

Considerações Finais

Segundo o autor de *A Gaia Ciência* (1882), é fundamental que amemos a música, a melodia. Amar uma música implica, primeiro, aprender a ouvi-la. Então, isto supõe que tenhamos paciência e boa vontade para o que é inicialmente estranho. Temos que tratá-la como uma amante que nos faz falta se for embora. Não podemos nos distanciar completamente das coisas amadas, e assim também ocorre com a música. Para Nietzsche, uma música que tenha o desejo de dominar tem um período muito curto de vida, pois ela tem raiz em solo pantanoso, onde sua cultura se encontra *décadent*. Nas palavras do filósofo: “Talvez a nossa música recente, embora domine e anseie dominar, tenha tão só um breve período à sua frente: pois ele se originou de uma cultura cujo solo afunda rapidamente – uma cultura dentro em pouco *afundada*” (NIETZSCHE, 2016, p. 54).

Assim, para que tenhamos uma cultura semeada em solo fértil e com sintomas de força mais elevada, rica de uma abundância de vida que transborda, o aforismo 334 de *A Gaia Ciência*, que reproduziremos na íntegra, por sua beleza, será necessário não somente para a música, mas para que o indivíduo se torne o que ele é.

É preciso aprender a amar. – Eis o que sucede conosco na música: primeiro temos que *aprender a ouvir* uma figura, uma melodia, a detectá-la, distingui-la, isolando-a e demarcando-a como uma vida em si; então é necessário empenho e boa vontade para *suportá-la*, não obstante sua estranheza, usar de paciência com seu olhar e sua expressão, de brandura com o que nela é singular: enfim chega o momento em que estamos *habitados* a ela, em que a esperamos, em que sentimos que ela nos faria falta, se ela faltasse; e ela continua a exercer sua coação e sua magia, incessantemente, até que nos tornamos seus humildes e extasiados amantes, que nada mais querem do mundo se não ela e novamente ela. – Mas eis que isso não nos sucede apenas na música: foi exatamente assim que *aprendemos a amar* todas as coisas que agora amamos. Afinal sempre somos recompensados pela nossa boa vontade, nossa paciência, equidade, ternura para com que é estranho,

na medida em que a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza: - é a sua *gratidão* por nossa hospitalidade. Também quem ama a si mesmo aprendeu por esse caminho: não há outro caminho. Também o amor há que ser aprendido (NIETZSCHE, 2019, p. 196).

Referências

BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. A wagneriana. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. 38, n. 1, p. 26-57, 2017.

BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. Música epistolar: Nietzsche e Carl Fuchs. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 30, p. 135-158, 2012.

BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. Nietzsche Contra Wagner. In: MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas 2016). p. 93-96.

BOURGET, Paul. **Essais de psychologie contemporaine**. Paris: Gallimard, 1993.

COELHO, Laura Machado. **A ópera alemã**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FREZZATTI JÚNIOR., Wilson Antonio. Cultura. Crepúsculo dos ídolos. Décadence. Desenvolvimento. Fisiopsicologia. Sintoma. Socratismo. Tipologia. In: MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & veredas). p. 183-185;396-399.

MARTON, Scarlett (Ed.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & veredas).

MARTON, Scarlett. Espírito de Peso. Moral dos senhores, moral dos escravos. Prazer. Psicologia. Valor. Vida. In: MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 202-203;342.

MARTON, Scarlett; BRANCO, Maria João Mayer. CONSTÂNCIO, João (Coords.). **Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade**. Lisboa: Tinta-da-China, 2014.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Décadence artística enquanto decadence fisiológica: o propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 6, p. 11-30, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Uma Polêmica. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Caso Wagner: Um problema para músicos.** Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. Modernidade. Sentido Histórico. *In*: MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 307-309; 377-378.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche.** Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

Recebido em: 04.10.2021.
Aprovado em: 20.01.2022.

Received: 04.10.2021.
Approved: 20.01.2022.



Bruno Alonso*

Os cirenaicos e Epicuro: o hedonismo na Filosofia Helenística

RESUMO

O cirenaísmo é uma filosofia multifacetada e a transmissão das suas ideias se sucedeu em meio a impossibilidade de conciliar as contradições inerentes aos projetos de Aristipo, Hegésias, Anicéris e Teodoro. O desafio de harmonizar o hedonismo no seio de uma doutrina ética perdurou até Epicuro introduzir uma nova visão filosófica. A moção de maximizar as experiências efêmeras de prazer, cultuada pelos cirenaicos, é revista pela ética epicurista, que professa uma maneira de viver destinada aos deleites frugais e ao alívio das dores.

Palavras-chave: Epicuro. Cirenaísmo. Ética. Hedonismo.

The cyrenaics and Epicurus: the hedonism in Hellenistic Philosophy

ABSTRACT

Cyrenaicism is a multifaceted philosophy and the transmission of its ideas took place amid the impossibility of reconciling the contradictions among Aristippus', Hegesias', Anniceris' and Theodorus' projects. The challenge of harmonizing hedonism within an ethical doctrine continued until Epicurus introduced a new philosophical vision. The motion to maximize ephemeral experiences of pleasure, worshipped by Cyrenaics, is reviewed by epicurean ethics, which professes a new way of living destined to frugal pleasures and relief of pain.

Keywords: Epicurus. Cyrenaicism. Ethics. Hedonism.

A frugalidade do hedonismo de Epicuro

Epicuro (341-271 a.C.) seguiu um estilo de vida distanciado do ambiente conturbado de Atenas, longe do centro urbano e político da cidade. Viveu com seus discípulos em uma propriedade rural isolada que ficou conhecida como o Jardim de Epicuro. A escolha de não participar da vida política na cidade e de cultivar a liberdade propiciou uma experiência filosófica centrada na individualidade. Epicuro não pensa nas relações sociais como algo determinado por interesses políticos, mas como uma expressão espontânea de laços fraternos. No Jardim não havia a instituição de um poder coercitivo e pouco importavam a riqueza e a fama. Assim viviam Epicuro e seus discípulos, colhendo os frutos da própria terra, apreciando os prazeres frugais e praticando os ensinamentos filosóficos da seita.¹

ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν.

Então, quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma (DIÓGENES LAÉRCIO, X, 131).

¹ Diógenes Laércio relata alguns detalhes de como viviam os epicuristas no seio do Jardim: ὑπερβολὴ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἦψατο. καὶ χαλεπωτάτων δὲ καιρῶν κατασχόντων τηρικᾶδε τὴν Ἑλλάδα, αὐτόθι καταβιώναι, δις ἢ τρις εἰς τοὺς περὶ τὴν Ἰωνίαν τόπους πρὸς τοὺς φίλους διαδραμόντα. οἱ καὶ πανταχόθεν πρὸς αὐτὸν ἀφικνοῦντο καὶ συνεβίουν αὐτῷ ἐν τῷ κήπῳ καθά φησι καὶ Ἀπολλόδωρος (ὃν καὶ ὀγδοήκοντα μνῶν πρίασθαι Διοκλῆς {δὲ} ἐν τῇ τρίτῃ τῆς ἐπιδρομῆς φησιν) εὐτελέστατα καὶ λιτότατα διαιτώμενοι: 'κοτύλη γοῦν,' φησίν, 'οἴνιδιου ἠρκοῦντο, τὸ δὲ πᾶν ὕδωρ ἦν αὐτοῖς ποτόν.' τὸν τε Ἐπίκουρον μὴ ἀξιοῦν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς οὐσίας, καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ φίλων λέγοντα: ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων οὐδὲ φίλων. αὐτὸς τέ φησιν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ. καί, 'πέμψον μοι τυροῦ,' φησί, 'κυθρίδιον, ἵν' ὅταν βούλωμαι πολυτε- λεύσασθαι δύνωμαι, "Por excesso de moderação, Epicuros não participou da vida política. Apesar das terríveis calamidades que se abatiam sobre a Hélade em sua época, ele passou toda a sua vida lá, à exceção de duas ou três viagens a certas regiões da Iônia com o objetivo de visitar amigos. Os amigos vinham de todas as partes para vê-lo, e viviam juntamente com ele no Jardim, [...] numa convivência muito simples e modesta; 'contentavam-se', diz Dioclés, 'com um copo de vinho ordinário, mas geralmente bebiam apenas água'. O mesmo autor acrescenta que Epicuros não admitia a comunhão dos bens e não aceitava, portanto, a máxima de Pitágoras. 'Os bens dos amigos são comuns', pois a comunhão traria desconfiança, e sem confiança não pode haver amizade. O próprio Epicuros diz em suas cartas que se contentava apenas com água e um simples pão. E diz: 'Manda-me um pequeno pote de queijo, para que eu possa banquetear-me quando tiver vontade'" (DIÓGENES LAÉRCIO, X, 10-11).

Na *Carta a Meneceu*, Epicuro parece confrontar algumas repreensões vulgares atribuídas à sua filosofia. Seria ela um hedonismo prosaico que proclama uma caçada sedenta ao prazer? Compreender a ética epicurista nesses termos significa fechar os olhos para o seu conteúdo vital. Epicuro se defende das más interpretações que deturpam o verdadeiro teor da doutrina alegando que o estilo de vida epicurista nada tem a ver com um hedonismo dissoluto.

Para Epicuro há uma fronteira precisa que separa o prazer e a dor, duas experiências absolutas, mutuamente excludentes, que jamais se confundem entre si. Prazer e dor são extremos opostos, o bem e o mal por natureza. Como consequência, é inerente à natureza humana orientar-se pela busca do prazer e pela fuga da dor. Muito embora os impulsos que incitam o desejo de satisfação do prazer ou de alívio da dor provoquem efeitos que ultrapassam os estímulos momentâneos, cada experiência tomada em si mesma não possui valor autônomo, mas se insere em uma análise extensa sobre a vida. Nesse sentido podemos afirmar que Epicuro, de certa maneira, relativiza os valores atribuídos ao prazer e à dor, quando englobados no contexto amplo da vida.

Epicuro compreende duas formas distintas de prazer: um estático e outro em movimento. O prazer estático equivale a um estado de plenitude na alma, diferente do prazer movente que dispõe a alma a um deleite frágil e oscilante, propício a despertar perturbações e de diversas maneiras ser nocivo à saúde psíquica do filósofo. O melhor dos prazeres decorre da supressão do movimento na alma, um prazer inerte que consiste na suspensão dos sofrimentos e na eliminação dos anseios relativos aos desejos. O prazer estático (κατάστημα) é o estado da alma que conduz à tranquilidade (ἀταραξία), o princípio vigorante pelo qual o filósofo epicurista frui a felicidade (εὐδαιμονία).

O prazer em Aristipo e Epicuro

A ética cirenaica preconiza o anseio pelos prazeres e o alijamento das dores. Aristipo (435-350 a.C.), o precursor da doutrina, pensa em uma forma única de prazer e não reconhece a distinção epicurista entre dois tipos de prazer.

Οἱ μὲν οὖν ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου μείναντες καὶ Κυρηναῖκοι προσαγορευθέντες δόξαις ἐχρῶντο τοιαύταις: δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν. μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἡδὶόν τι εἶναι: καὶ τὴν μὲν εὐδοκητὴν πᾶσι ζώοις, τὸν δ' ἀποκρουστικόν. ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος εἶναι, καθά φησι καὶ Παναίπιος ἐν τῷ Περὶ τῶν αἰρέσεων, οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν, ἣν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται καὶ τέλος εἶναι φησι. δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρωχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι.

Estes, então, que permaneceram fiéis aos ensinamentos de Aristipos e ficaram conhecidos como cirenaicos, sustentavam as seguintes opiniões: admitiam dois estados de alma – o prazer e a dor –, sendo o prazer um movimento suave, e a dor um movimento brusco. Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que outro; todos os seres animados aspiram ao prazer e repelem a dor. Entretanto, o prazer é o físico, que é também o fim supremo, [...] e não o prazer estático, resultante da eliminação das dores, nem a ausência de perturbação aceita por Epicuros como o bem supremo. Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade. O bem supremo é na realidade o prazer isolado, enquanto a felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os prazeres passados e futuros (DIÓGENES LAÉRCIO, II, 86-87).

A doutrina de Aristipo se fundamenta em três preceitos éticos. Primeiramente é preciso reconhecer que a alma é movida por dois princípios antagônicos, o prazer, um movimento sutil, e a dor, um movimento lancinante na alma. Em segundo lugar, compreender que a sensação do prazer é sempre a mesma, ou seja, a experiência do prazer é idêntica em quaisquer circunstâncias. E, por último, admitir que é peculiar à natureza dos homens procurar o prazer e evitar a dor.

Diferente dos cirenaicos, Epicuro não somente distingue duas espécies de prazer, mas acredita que os prazeres oscilam conforme as variações das percepções sensíveis e que a perseguição do prazer esconde armadilhas que incitam os piores tormentos.

Εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονή, καὶ χρόνῳ καὶ περὶ ὅλον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἢ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἄν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί, “Se todo prazer pudesse ter se acumulado, não só persistindo no tempo, mas também percorrendo a inteira composição do nosso corpo, ou pelo menos as principais partes de nossa natureza, então os prazeres não difeririam entre si” (*Máximas Principais*, IX). Os prazeres nascem das sensações e essas, por sua vez, variam infinitamente entre si. Na nona máxima de Epicuro há a nítida preocupação em rejeitar a proposição cirenaica que considera o prazer como uma experiência única. Os sentidos interagem

com o mundo físico na mesma proporção que as experiências sensíveis estão em relação frontal com as infinitas possibilidades de interações entre os átomos.² Os prazeres não são mensurados por um único paradigma, porque as sensações jamais são as mesmas, já que não duram o mesmo tempo e afetam o corpo com intensidades variáveis.

A virtude enquanto saber prático (φρόνησις) é cultivada mediante o exercício (ἄσκησις) de descontração (ἄνεσις). O objetivo é enfrentar a condição de desequilíbrio entre as experiências de prazer para livrar-se de opiniões levianas e, então, evitar o sofrimento causado pelo dispendioso esforço de obtê-lo a qualquer custo.³

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελῆς τράπεζα, τὸν ἠδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

Não é uma sucessão ininterrupta de banquetes e festas, nem o prazer sexual com meninos e mulheres, nem a degustação de peixes e outras iguarias oferecidas por uma mesa suntuosa que proporciona a vida agradável, e sim um cálculo sóbrio que investigue as causas de toda escolha e toda rejeição e elimine as opiniões vãs por obra das quais um intenso tumulto se apossa das almas (DIÓGENES LAÉRCIO, X, 132).

² Epicuro é herdeiro de Demócrito e absorve a teoria física atomística que descreve o universo como um todo composto por dois elementos fundamentais: os átomos e o vazio. Segundo a canônica de Epicuro, o pensamento (διάνοια) provém das impressões do mundo exterior (πρόληψις). Impressões derivadas do contato com os átomos que perpassam o filtro das sensações (αἴσθησις). Átomos que, em última análise, são a chave para o conhecimento da natureza.

³ Hadot confronta as formas de exercício espiritual do epicurismo e do estoicismo. Os estoicos praticam a tensão no espírito (τόνος), práticas de pensamento que visam trazer à memória os inevitáveis infortúnios da vida, para antecipar-se ao sofrimento. Além da memorização (μνήμη) e da meditação (μελέτη) sobre os preceitos da escola (que estão igualmente presentes no estoicismo), os epicuristas promovem uma prática específica, a descontração no espírito (ἄνεσις), que equivale a uma postura aprazível em relação à vida, de esquivar o pensamento dos virtuais sofrimentos e volver a atenção aos prazeres: “Para curar a alma, é preciso, não como querem os estoicos, exercitá-la para manter-se tensa, mas, ao contrário, exercitá-la para se descontraír. Em vez de conceber os males de antemão para se preparar para sofrê-los, é preciso, ao contrário, descolar nossos pensamentos da visão das coisas dolorosas e fixar nossos olhares sobre os prazeres. É preciso fazer reviver a lembrança dos prazeres do passado e desfrutar os prazeres do presente, reconhecendo o quanto os prazeres do presente são grandes e agradáveis. Há aqui um exercício espiritual bem específico: não mais a vigilância contínua do estoico, esforçando-se para estar sempre pronto para salvaguardar a cada instante sua liberdade moral, mas a escolha deliberada, sempre renovada, da descontração e da serenidade, e uma gratidão profunda com relação à natureza e a vida porque, se sabemos encontrá-las, oferecem-nos sem cessar o prazer e a alegria. Do mesmo modo, o exercício espiritual que consiste em se esforçar para viver no momento presente é muito diferente nos estoicos e nos epicuristas. Nos primeiros, ele é tensão do espírito, despertar constante da consciência moral; nos segundos, é mais uma vez convite à descontração e à serenidade” (HADOT, 2014, p. 34).

O cálculo hedonístico é um componente essencial para a ética epicurista. Toda escolha ou renúncia deve ser embasada em uma avaliação rigorosa sobre as implicações que os prazeres terão sobre a vida. A *Carta a Meneceu* concentra os principais ensinamentos éticos de Epicuro. O τετραφάρμακον, os quatro remédios para a alma, aliás, são apresentados na íntegra.⁴

Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ <καὶ ἀναγκαῖαι: αἱ δὲ φυσικαὶ> καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι: αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτ' ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. [φυσικὰς καὶ ἀναγκαῖας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀλγηδόνος ἀπολυούσας, ὡς ποτὸν ἐπὶ δίψου: φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαῖας δὲ τὰς ποικιλοῦσας μόνον τὴν ἡδονὴν, μὴ ὑπεξαιρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὡς πολυτελεῆ σίτια: οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ' ἀναγκαῖας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.]

Entre os desejos, há os que são naturais [e necessários, outros que são naturais] mas não necessários, outros que não são nem naturais nem necessários, mas originam-se de uma vã opinião. [Epicuro considera naturais e necessários os desejos que suprimem o padecimento, por exemplo, de beber quando temos sede, ao passo que por naturais e não necessários ele entende aqueles que apenas diversificam o prazer sem remover o padecimento, por exemplo de viandas caras, e por nem naturais, nem necessários (entende o desejo de) coroas ou estátuas em homenagem a si próprio] (*Máximas Principais*, XXIX).

O cálculo dos prazeres se ampara na distinção entre os três tipos de desejo, o que é evidenciado na vigésima nona máxima de Epicuro. Desejos naturais e necessários são cruciais para garantir a subsistência, tais como saciar a sede e a

⁴ Próximo ao fim da *Carta a Meneceu*, Epicuro sintetiza o τετραφάρμακον em uma fórmula única e precisa: ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρασ ὡς ἔστιν εὐσυνπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς, “Crê, então, Meneceu, que ninguém é superior a tal homem. Sua opinião em relação aos deuses é piedosa e ele se mostra sempre destemeroso diante da morte. Ele reflete intensamente sobre a finalidade da natureza e tem uma concepção clara de que o bem supremo pode ser facilmente atingido e facilmente conquistado, e que o mal supremo dura pouco e causa sofrimentos passageiros” (DIÓGENES LAÉRCIO, X, 133). O τετραφάρμακον é o conjunto dos quatro preceitos éticos que constituem o caminho para uma vivência tranquila e feliz. Embora possuam um conteúdo de caráter ético, são denominados com base em um termo médico (fármaco). O que demonstra que Epicuro atribui à filosofia um propósito terapêutico. O primeiro deles diz respeito à religião e à crença na influência dos deuses sobre a vida humana. Para Epicuro devemos nos libertar da ideia de que os deuses tomam parte da nossa vida, pois os deuses são seres perfeitos que não tomam parte da vida humana. Superar o temor relativo aos deuses é o primeiro passo. O segundo deles está relacionado ao medo da morte, um sentimento humano genuíno, gerador de paixões doentias. Reconhecer a verdadeira natureza da morte que nada é para os homens, não há um depois, mas apenas o fim de todas as coisas, inclusive do sofrimento, pois a morte é apenas a desintegração dos átomos. O terceiro deles tem o objetivo de eliminar o receio de sentir dor. Toda dor física é passível de ser suportada e o sofrimento é uma enfermidade da alma que pode ser superada pela supressão dos pensamentos frívolos e das crenças infundadas. O quarto e último deles é a noção de que o prazer é fácil de ser alcançado. As ilusões provocadas pelo desejo de realização dos falsos prazeres é uma fonte aguda de sofrimento, e a tranquilidade (ἀταραξία) subsiste apenas em uma vida devotada aos prazeres naturais e necessários.

fome. Naturais e desnecessários são desejos relativos a certos bens prescindíveis, tal como se deliciar com alguma iguaria. Artificiais e desnecessários são desejos que nascem da vaidade, pelo engano de que certos bens exteriores são relevantes para a vida, bem como a obsessão pela fama. Os desejos naturais e necessários são indispensáveis para a vida, possuem um lugar cativo no cálculo dos prazeres, na qualidade de bens inalienáveis. Aqueles que são naturais e desnecessários devem ser equalizados e usufruídos com prudência, uma vez que por não serem necessários, o próprio limite para a satisfação desses desejos é bastante incerto. Os mais perigosos são os artificiais e desnecessários, desejos vãos que buscam o prazer para além de si mesmo.⁵

O cirenaísmo não propõe que a felicidade sobrevenha aos deleites corporais isolados, mas à rede tecida pelo somatório dessas experiências. O que define a vida boa e bela é a realização do maior número de prazeres possíveis. Os cirenaicos não formulam um cânone tão bem elaborado quanto o cálculo dos prazeres epicurista. Porém, a ética cirenaica se embasa em uma ideia semelhante, que parece ter inspirado Epicuro tempos depois.

ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ὡς εἴρηται παρ’ Ἐπικούρω, δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή: οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀληθῶν. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφοτέρω, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἶονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις. [...] ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονὴν φασὶν ἀποτελεῖσθαι: ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρω.

A remoção da dor, entretanto, defendida por Epicuros, parece-lhes que não é um prazer, nem tampouco a ausência de prazer é dor. Com efeito, prazer e dor são movimentos, ao passo que nem a ausência da dor nem a ausência do prazer são movimentos (a ausência da dor é como se fosse a condição da pessoa adormecida) [...] Negam, todavia, que o prazer possa decorrer da recordação ou da expectativa de bens (essa é a teoria de Epicuro) (DIÓGENES LAÉRCIO, II, 89).

⁵ Markus Figueira comenta sobre a influência do pressuposto de Platão – com referência ao diálogo *Filebo* – de qualificar determinados prazeres como falsos, ideia adotada pela ética de Epicuro, que contribuiu decisivamente para o surgimento de uma nova vertente filosófica, distanciada do hedonismo de seu antecessor Aristipo: “Epicuro refuta essa tese cirenaica, impondo uma medida para o prazer, segundo a natureza, aceitando a tese de Platão e de Aristóteles de que existem prazeres falsos, que são escolhidos em virtude da opinião falsa que se tem acerca deles. Nota-se que a tematização do prazer no período que separa Aristipo de Epicuro foi fundamental para que este adotasse o procedimento de mensurar os prazeres, tendo em vista o efeito da ação, que pode ser a dor. Os pressupostos para a arte de medir, nesse caso, são a *phronesis* e o *logismós* (cálculo medidor), termos utilizados por Platão no diálogo *Philèbo*” (FIGUEIRA, 2017, p. 84).

Não padecer de dores no corpo nem de tormentos na alma é um estado anímico de outra ordem, que difere da natureza dinâmica do prazer em movimento (κίνησις). Para Epicuro, a memória de antigos prazeres vividos (ἀνάμνησις) e a perspectiva de prazeres vindouros (φανταστική ἐπιβολή) são experiências na alma que despertam sentimentos análogos aos prazeres presentes. Os cirenaicos creem que o prazer se manifesta no instante efêmero e se opõem à tese epicurista que compreende na possibilidade da relação com o tempo, tanto na lembrança do passado como na projeção do futuro, estímulos reais que provocam dor ou prazer. Essa divergência ocorre por que os prazeres dessa natureza – oriundos da memória e da esperança augura – são estáticos, conforme a concepção de Epicuro. Para Aristipo, o prazer subsiste apenas durante o movimento, um bem fugaz, despertado e exaurido no presente. Apoiado nesse princípio, ele concebe uma ética norteada pela disposição de apreciar os prazeres oportunos concedidos pelo tempo presente (καιρός).⁶

μέσας τε καταστάσεις ὠνόμαζον ἀηδονίαν καὶ ἀπονίαν. πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικὰς. ὅθεν καὶ ταύταις κολάζεσθαι μᾶλλον τοὺς ἀμαρτάνοντας. χαλεπώτερον γὰρ τὸ πονεῖν, οἰκειότερον δὲ τὸ ἡδεσθαι ὑπελάμβανον. ὅθεν καὶ πλείονα οἰκονομίαν περὶ θάτερον ἐποιοῦντο. διὸ καὶ καθ' αὐτὴν αἰρετῆς οὐσῆς τῆς ἡδονῆς τὰ ποιητικὰ ἐνίων ἡδονῶν ὀχληρὰ πολλάκις ἐναντιοῦσθαι: ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιοῦντων.

Os cirenaicos chamaram a ausência de prazer e a ausência de dor de condições intermediárias; em sua opinião os prazeres somáticos são muito melhores que os psíquicos, e as dores somáticas são muito piores que as dores psíquicas, e essa é a razão de os culpados serem punidos com as primeiras. Presumiam que a dor é mais penosa, e o prazer é mais conforme à natureza, e por isso davam maior atenção ao corpo que à alma. Mais ainda: embora o prazer seja desejável por si mesmo, esses filósofos sustentam que as causas geradoras de certos prazeres são de natureza dolorosa e

⁶ Onfray explica qual é o sentido atribuído pelos cirenaicos ao termo *kairós*: “Lo esencial consiste en gozar del instante, pedir al presente lo que puede dar, y nada más. Saber vivir, por decirlo así. Además, ser capaz de disfrutar del instante propicio, el famoso *kairós*, este punto del tiempo, esta densidad en la duración, este momento único y sin esperanza de regreso, en cuyo transcurso es menester captar lo que se debe captar y coger lo que se há de coger, sin lo cual, antes es demasiado pronto y después demasiado tarde. El hedonismo celebra el instante y excluye el pasado o el futuro: el error está en ir a buscar ocasiones de alegría fuera de esta dimensión puntual del tiempo. De la misma manera, sería engañoso ir a buscar ocasiones de placer fuera del lugar en el que se encuentran: basta con contentarse con las que lleguen. Uno aliena su independencia de espíritu y su libertad cuando parte a la caza de algo que tal vez no encuentre. Volver con las manos vacías da lugar a demasiadas ocasiones de frustración para la lógica hedonista, pues el tiempo es absolutamente irrecuperable. Aristipo lamenta que sean tan pocos quienes saben hallar la alegría allí donde se encuentra, esto es, en la adhesión al instante, en la expansión personal limitada al presente, que hay que aprovechar como una oportunidad que no vuelve a presentarse. El pecado pagano consiste en dejar escapar el presente” (ONFRAY, 2007, pp. 121-122).

frequentemente são o contrário do prazer, de tal maneira que o acúmulo de prazeres que não produz felicidade lhes parece muito difícil (DIÓGENES LAÉRCIO, II, 90).

Aristipo confere maior importância à dimensão física do prazer. O pior transtorno não é a perturbação psíquica, mas a dor que acomete o corpo. Para Epicuro é exatamente o inverso. A dor no corpo é incapaz de ultrapassar um limite físico natural. É menos nociva e, por esse motivo, tolerável, enquanto a afecção na alma ocasiona efeitos mais devastadores.

Alguns prazeres escondem o risco sempre existente de que buscá-los envolve um enorme esforço que acaba em transtornos maiores do que os próprios prazeres desejados. Embora a felicidade, na visão cirenaica, resulte do somatório dos prazeres, as dores exercem um impacto negativo nessa relação. Se o filósofo dedica sua vida a tentar realizar prazeres que demandem um alto custo, o resultado da equação será desfavorável. Apesar das controvérsias aqui elencadas, como não interpretar esse valioso princípio filosófico como um prenúncio do cálculo hedonístico de Epicuro?

Historicamente, Epicuro deve ser compreendido como um sucessor do hedonismo cirenaico. Sua obra é resultado da articulação de duas grandes influências: o atomismo de Demócrito como o grande pilar da física (e da canônica) e o hedonismo de Aristipo renovado sob um novo horizonte ético. Ao estudar os filósofos cirenaicos nas suas especificidades, ficará evidente que, além de contradições, existe uma série de indícios que revelam uma acentuada influência do cirenaísmo no pensamento de Epicuro.⁷

⁷ Pablo Alonso argumenta que a ressonância das ideias dos pensadores cirenaicos, sobretudo Anicéris, são visíveis nas nuances da filosofia de Epicuro: “Es a partir de los cambios de la escuela de Cirene que podemos decir que Epicuro es heredero de ella. Por lo general, se dice que Epicuro mezcla el hedonismo de Aristipo con el atomismo de Demócrito (Onfray incluido), pero, si nos detenemos en el epicureismo, enseguida nos damos cuenta de que el hedonismo epicúreo podría considerar antagónico al hedonismo de Aristipo. Incluso podríamos llegar a plantearnos que el epicureismo tuviese un vínculo más fuerte con el cinismo que con el pensamiento cirenaico. Pues el cinismo y el epicureismo parece que buscan satisfacer, exclusivamente, los deseos naturales. No obstante, es siguiendo la estela cirenaica de Anicéris que podemos vincular ambas escuelas hedonistas. Según Diógenes Laercio, Anicéris fue el cirenaico que liberó a Platón de la esclavitud, pero otras fuentes sugieren que fue contemporáneo de Alejandro Magno. Dejando de lado esta cuestión biográfica, Anicéris defendió un hedonismo mucho más próximo al que reconocemos a Epicuro. Identificó el soberano bien con el placer, y distinguió entre placeres materiales y espirituales. Recomendaba la búsqueda de los segundos, pues los placeres del cuerpo son efímeros, mientras que los placeres del alma perduran y proporcionan solución a los dolores del cuerpo. Así, promovió los placeres de la amistad o la prudencia que serían de gran importancia en el pensamiento epicúreo” (ALONSO, 2017, p. 251).

O hedonismo cirenaico

Os filósofos cirenaicos seguidores de Aristipo apresentam inúmeras divergências com relação aos preceitos originais da escola, o que dificulta a construção de um discurso uníssono sobre a doutrina.⁸ No entanto, é certo que a essência da filosofia de Aristipo permaneceu de alguma maneira viva nos seus discípulos. O cirenaísmo perseverou na figura de três pensadores, que propagaram tendências discordantes e emancipadas da doutrina inicial de Aristipo.

Hegésias é uma figura excêntrica, um pensador nada convencional. Sua filosofia gerou consequências desastrosas. Relatos históricos indicam que alguns dos seus seguidores foram persuadidos a se suicidarem.⁹

Οἱ δὲ Ἠγησιακοὶ λεγόμενοι σκοποῦς μὲν εἶχον τοὺς αὐτούς, ἡδονὴν καὶ πόνον. μήτε δὲ χάριν τι εἶναι μήτε φιλίαν μήτε εὐεργεσίαν, διὰ τὸ μὴ δι' αὐτὰ ταῦτα αἰρεῖσθαι ἡμᾶς αὐτά, ἀλλὰ διὰ τὰς χρείας αὐτάς, ὧν ἀπόντων μὴδ' ἐκεῖνα ὑμάρχειν. τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι: τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλησθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταραττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν, ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι.

Os chamados seguidores de Hegesias adotam os mesmos fins, isto é, o prazer e a dor; não existe gratidão, nem amizade, nem beneficência, porquanto não escolhemos esses sentimentos por si mesmos, e sim por motivos interesseiros; quando estes não existem, também não se encontram aqueles. A felicidade é totalmente impossível, pois o corpo é afetado por muitos sofrimentos, e a alma padece juntamente com o corpo e se perturba com ele, e a sorte impede a concretização de muitas esperanças; consequentemente a felicidade é inatingível (DIÓGENES LAÉRCIO, II, 93-94).

Hegésias contraria a crença de Aristipo de que os laços fraternos constituem uma fonte legítima de prazer, livre de fatores extrínsecos à própria relação. Todas as relações humanas são movidas pelo interesse individual, sem o qual o prazer se esvai, de modo que a própria amizade só possui sentido dentro da lógica da vantagem para ambos.¹⁰ Independente da sorte ou da virtude, na vida predomina o sofrimento.

⁸ Muito diferente do epicurismo que se manteve íntegro ao longo da história, como uma corrente filosófica fiel às ideias de Epicuro.

⁹ Cícero narra, nas *Tusculanas*, os efeitos trágicos provocados pelos ensinamentos de Hegésias, o persuasor da morte: “Si tratamos de la verdad, la muerte nos aleja del mal, no del bien. Este tema es discutido ampliamente por Hegesias el cirenaico, al que se disse que el rey Ptolomeo le prohibió hablar en las escuelas, porque muchos de su audiencia se daban muerte a sí mismos” (CICERÓN. *Cuestiones tusculanas*, I. 34. 83 apud MARSICO, 2013, p 427).

¹⁰ O prazer na amizade exerce um papel relevante no Jardim de Epicuro, apreciada como uma relação livre e abstraída de quaisquer interesses.

Manifesta uma desilusão em relação ao prazer, por ser uma experiência breve, esporádica e sempre relativa à conveniência do momento.

Na linha de Aristipo, Hegésias também pensa que a felicidade é gozada em uma vida repleta de prazeres. Contudo, a sua filosofia culmina em um pessimismo em relação à existência humana, ao concluir que uma vida plena de prazer é infactível. Ele acredita que a morte deve ser almejada por ser o único meio de se livrar dos sofrimentos inesgotáveis que se perpetuam durante a vida. A felicidade é um bem inalcançável, a vida é desprezível em si mesma e qualquer esforço para reverter tal condição será fracassado. Hegésias, então, instaura uma grave crise que afunda o cirenaísmo em um profundo niilismo.

Anicéris resgata as raízes do hedonismo de Aristipo e rompe com o pessimismo entorpecedor de Hegésias.

Οἱ δ' Ἀνικέριοι τὰ μὲν ἄλλα κατὰ ταῦτα τοῦτοις: ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν. ὅθεν διὰ ταῦτα, κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξηται ὁ σοφός, οὐδὲν ἤτιον εὐδαιμονήσειν, κἂν ὀλίγα ἢ δὲ ἀ περιγένηται αὐτῷ. [...] τὸν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὡν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγонуίαν εὔνοϊαν, ἧς ἔνεκα καὶ πόνους ὑπομενεῖν.

Os seguidores de Anicéris concordavam no resto com estes, porém admitiam a existência da amizade, da gratidão e do respeito aos pais na vida real, e que às vezes é necessário agir por amor à pátria. Por isso, se sofrer constrangimento, o sábio não será menos feliz, ainda que lhe restem poucos prazeres. [...] Não devemos ser amigos pensando somente na utilidade (se ficarmos frustrados a esse respeito, teremos de afastar-nos), e sim por um sentimento de benevolência que nos dê disposição para afrontar até dificuldades. Com efeito, embora tendo como finalidade o prazer e sentindo aflição se nos vemos privados dele, devemos, apesar disso, suportar essa privação por amor do amigo (DIÓGENES LAÉRCIO, II, 96-97).

Diante do estrago causado pelo implacável niilismo de Hegésias, Anicéris precisou superar as suas ideias, que persistiam como um embaraço para o hedonismo cirenaico. Anicéris recuperou a moderação de Aristipo e deu uma feição mais atraente ao cirenaísmo. Pensa que a vida boa e justa é aquela vivida com simplicidade, pois a felicidade acompanha os pequenos prazeres. Valoriza a relação do cidadão com a cidade e considera o sacrifício em nome da pátria um feito louvável em si mesmo. Retoma a discussão em torno da amizade, antes menosprezada por Hegésias. O prazer da amizade possui um alto valor e se situa na ordem dos maiores bens proporcionados pela vida. Para Anicéris, a amizade é um bem concreto, cuja

importância não depende dos favores angariados. Portanto, é sadio se dedicar a uma amizade, apesar dos desgostos e dos inevitáveis contratempos. Anicéris acredita em uma espécie de hedonismo modesto, marcado pela prudência e pela sobriedade. Todavia, assim como os demais cirenaicos, é alheio ao prazer estático dos epicuristas, por presumir que o prazer nasce da ação realizada e existe somente enquanto estiver em movimento.¹¹

Teodoro, o último grande expoente do cirenaísmo, retoma alguns dos princípios estabelecidos por Hegésias e rompe com os ensinamentos de Anicéris. A sua filosofia não tem em si um poder tão assombroso, perto da cruza de Hegésias, mas ressurge a crise latente que atordoava o cirenaísmo.

ἦν δ' ὁ Θεόδωρος παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας: καὶ αὐτοῦ περιετύχομεν βιβλίῳ ἐπιγεγραμμένῳ Περὶ θεῶν, οὐκ εὐκαταφρονήτῳ: ἐξ οὗ φασιν Ἐπίκουρον λαβόντα τὰ πλεῖστα εἰπεῖν. [...] τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην: τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ' ἐπὶ ἀφροσύνῃ: ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην, κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις, μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον. ἀνήρει δὲ καὶ φιλίαν, διὰ τὸ μὴτ' ἐν ἀφροσιν αὐτὴν εἶναι, μὴτ' ἐν σοφοῖς. τοῖς μὲν γὰρ τῆς χρείας ἀναιρεθείσης καὶ τὴν φιλίαν ἐκποδῶν εἶναι: τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων. ἔλεγε δὲ καὶ εὐλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον ὑπὲρ τῆς πατρίδος μὴ ἐξαγαγεῖν αὐτόν: οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὠφελείας.

Teodoros eliminou radicalmente a crença generalizada nos deuses, e tivemos oportunidade de ler um livro seu, *Dos Deuses*, que não deve ser desprezado. Consta que Epícuro tirou desse livro a maior parte do que disse. [...] Ele considerava a alegria e a tristeza o bem e o mal supremos: um deriva da sabedoria, e a outra da estultícia; a prudência e a justiça são bens, e seus contrários são males, ficando o prazer e a dor numa posição intermediária entre o bem e o mal. Teodoros rejeitava a amizade porque ela não existe nem entre os estultos nem entre os sábios; no caso dos primeiros, eliminada a necessidade a amizade desaparece, e os sábios são autossuficientes e não têm necessidade de amigos. Em sua opinião também é razoável que o homem bom não arrisque a vida em defesa de sua pátria, pois ele jamais deve renegar sua sabedoria para beneficiar os estultos (DIÓGENES LAÉRCIO, II, 97-98).

Teodoro é reconhecido pela tradição filosófica como o Ateu, por professar a descrença nos deuses e propor um modo de vida alheio às religiões. Sua filosofia

¹¹ Clemente de Alexandria compara as concepções acerca do prazer em Anicéris e em Epicuro: “Los llamados anicerianos, de la sucesión de los cirenaicos, no postulaban ningún fin determinado de la vida entera, sino que existía un fin específico de cada acción: el placer que surge de la acción. Estos cirenaicos rechazan la definición de placer de Epicuro, es decir la remoción del dolor, llamándola condición del muerto, porque gozamos no sólo con los placeres, sino también con las compañías y los reconocimientos, mientras que Epicuro piensa que toda alegría del alma surge de afecciones previas de la carne” (Clemente de Alexandria. *Miscelâneas*, II, 21, 130, 7-8 apud Claudia Marsico, 2013, p. 429).

conserva o ingrediente central do cirenaísmo de Aristipo, a dicotomia que associa o prazer ao bem e a dor ao mal. No que concerne à amizade e à dedicação à pátria, Teodoro rompe com Anicéris e se aproxima de Hegésias. Entre ignorantes a amizade não passa de uma relação promíscua de interesses. Entre sábios é insignificante, por serem autossuficientes e bastarem a si mesmos. O sacrifício pela pátria é uma insensatez, de acordo com a mentalidade cosmopolita de Teodoro. O filósofo não deve desperdiçar a sua virtude em prol de estultos designados por propósitos espúrios.

Epicuro apresenta soluções para alguns dos problemas apontados por Hegésias e cria alternativas efetivas para superá-los. A introdução da noção de prazer estático parece uma tentativa de suplantar a dicotomia fundamental entre dor e prazer, para, dessa forma, ultrapassar os eventos mundanos sujeitos a essa contraposição. Epicuro parece se inspirar no enaltecimento da amizade manifesto por Anicéris, o que é deduzido pelos valores pregados no Jardim, onde a amizade é exaltada como um sentimento sincero, livre de pretextos interesseiros e da busca por favorecimento. O ateísmo de Teodoro se afigura como uma fonte de inspiração para o primeiro princípio do τετραφάρμακον.¹² Epicuro se apropria do ateísmo de Teodoro, mas não sustenta uma descrença generalizada nos deuses. Apenas reconhece o abismo que há entre os homens e o mundo divino, para, enfim, libertar a mente das superstições religiosas.

Considerações Finais

Ao pensar em uma ética orientada pelo prazer, os cirenaicos encontram uma série de adversidades. Esbarram em um impasse que obscurece a perspectiva de que a felicidade provém do somatório dos prazeres desfrutados durante a vida. Epicuro aparece nesse contexto como o filósofo que reformula o hedonismo cirenaico e desenvolve uma ética mais apurada. Afinal, o epicurismo foi acolhido pela tradição

¹² Epifânio discorre sobre o ateísmo radical do cirenaico Teodoro: “Teodoro, llamado el Ateo, dijo que los tratados sobre la divinidad eran una tontería, porque creía que no existe lo divino y a causa de eso impulsaba a todos a robar, saquear, arrebatar y no morir por la pátria, ya que decía que la única pátria es el universo y decía que el único bueno es el feliz, y que es evitable el desgraciado, aunque sea sábio, y preferible el insensato y odioso, si es rico” (Epifanio, *Contra las herejías*, III, 2, 9 apud Claudia Marsico, 2013, p. 445).

ocidental como o arauto do hedonismo, a única seita com força assaz para rivalizar com as ilustres filosofias do passado.

Referências

ALONSO, Pablo. **Una revisión del pensamiento cirenaico: rasgos generales del hedonismo antiguo.** Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Madrid, v. 34, n. 1, p. 247-254, 2017.

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of eminent philosophers.** Translation by Robert Hicks. London: The Loeb Classical Library, 1925.

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of eminent philosophers.** Edition by Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

EPICURO. **Máximas principais.** Tradução de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

FIGUEIRA, Markus. O hedonismo na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio: os cirenaicos e Epicuro. **Revista Phoênix.** Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 80-93, 2017.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** Tradução de Flavio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

MARSICO, Claudia. **Los filósofos socráticos, testimonios y fragmentos I.** Megáricos y cirenaicos. Buenos Aires: Losada, 2013.

ONFRAY, Michel. **Las sabidurías de la antigüedad: contrahistoria de la filosofía I.** Barcelona: Editorial Anagrama, 2007.

Recebido em: 08/03/2022.

Aprovado em: 13/06/2022.

Received: 08/03/2022.

Approved: 13/06/2022.



Matheus Silva Freitas*

RESUMO

Nosso objeto é a relação, expressa particularmente na fase da juventude de uma pessoa, entre beleza e esperança, e nós o abordaremos segundo a perspectiva de um “pessimismo filosófico”. A nossa principal fonte para reconstruir uma filosofia pessimista é o pensamento de Schopenhauer (1788-1960), tomado aqui como ponto de partida da investigação. Precisamente sobre o objeto, ele sustenta que a acentuada sensibilidade das crianças para a beleza fomenta a esperança de que o futuro será belo, e que tal esperança fatalmente vira desilusão com a chegada da juventude e a crescente percepção de que a vida, no espaço e no tempo, na verdade é vã. Algumas correntes interpretativas acusam uma tal conclusão de subjetivista: ela derivaria de um estado de espírito melancólico do autor, que só se difundiria em uma sociedade abatida por um ânimo semelhante ao dele, mas que não se sustentaria fora dos conceitos da sua doutrina da Vontade. Complementaremos a nossa abordagem com a análise das premissas que o filósofo brasileiro Matias Aires (1705-1763) elenca ao sustentar praticamente a mesma conclusão de Schopenhauer; assim, levando em conta que tais autores escreveram em contextos e linguagens conceituais completamente distintas, e que um jamais conheceu o pensamento do outro, adotaremos um ponto de vista pessimista e filosófico que é objetivo, independente de uma disposição de espírito, individual ou coletiva, ou de qualquer doutrina específica.

Palavras-chave: Beleza. Esperança. Juventude. Pessimismo. Schopenhauer. Matias Aires.

Does time deceive us with the ask of space?

Beauty and hope in youth according to a “philosophical pessimism”

ABSTRACT

Our object is the relationship, expressed particularly in a person's youth, between beauty and hope, and we will approach it from a perspective that we try to articulate here as that of a “philosophical pessimism”. Our main source for reconstructing a pessimistic philosophy is the thought of Schopenhauer (1788-1960), taken here as the starting point of our investigation. Precisely about our object, he maintains that children's heightened sensitivity to beauty fosters the hope that the future will be beautiful, and that such hope inevitably turns to disillusionment with the arrival of youth and the growing realization that life in space and time is actually vain. Some interpretive currents accuse such a conclusion of being subjectivist: it would derive from the melancholic state of mind of this author, it would only spread in a society depressed by a mood similar to his, and would not sustain itself outside the concepts of his doctrine of the Will. We will complement our approach with the analysis of the premises that the Brazilian philosopher Matias Aires (1705-1763) lists when sustaining practically the same conclusion as Schopenhauer; thus, taking into account that these authors wrote in completely different contexts and conceptual languages, and that one never knew the other's thinking, we will adopt a pessimistic and philosophical point of view that is objective, detached of an individual or collective mood, or of any specific doctrine.

Keywords: Beauty. Hope. Youth. Pessimism. Schopenhauer. Mathias Aires.

*Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe e especialização em Educação em Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia da História e Modernidade, com ênfase em pesquisas na área do Idealismo Alemão. É membro do Grupo de Trabalho Schopenhauer da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). E-mail: silvafreitasmatheus@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5260-4688>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5724428146765207>.

O tempo ilude-nos com a máscara do espaço?
Beleza e esperança na juventude segundo um
“pessimismo filosófico”

Em um ensaio que trata *Da diferença das idades da vida*, o filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860) traça uma notável relação entre beleza e esperança na juventude. De acordo com seus cálculos etários, essa fase abrangeria cerca de vinte anos da vida de uma pessoa e iniciaria por volta dos quinze anos de idade (SCHOPENHAUER, 2009a, p. 262-263). Com a aproximação desse marco da puberdade, a representação “estética” que a criança tem do mundo, sua disposição contemplativa para conhecer, antes de qualquer outro, o aspecto belo de cada coisa que lhe rodeia, embota-se gradativamente; e a esperança de que o mundo se lhe afiguraria sempre tão belo transforma-se em dolorosa e inquieta desilusão, até que o jovem alcance, segundo Schopenhauer (2009a, p. 250-251), um conhecimento mais maduro acerca da índole da existência humana, ou seja, da sua “vacuidade” e “indigência”.

Essa visão de que as esperanças infantis são vãs, de que a desilusão na juventude é praticamente incontornável e de que a regra nos negócios da vida é, enfim, a de que eles não valem nosso esforço, ajuda na bem conhecida, quase vulgarizada, classificação da filosofia de Schopenhauer como pessimista. Entretanto, o emprego mais descuidado desse rótulo é aqui duplamente prejudicial: em geral, priva-nos de um conhecimento mais preciso acerca do que é o pessimismo em filosofia; e para o propósito desse texto, de explorar mais cuidadosamente as contribuições do “pessimismo filosófico” sobre certa frustração com a vida comum entre os jovens, atribuída por Schopenhauer a uma relação peculiar que eles experimentam entre beleza e esperança.

Até há algum consenso de que Schopenhauer é uma espécie de filósofo “arqui-pessimista” por conta de sua tese de que “o nada é melhor do que o ser” (SHAPSHAY, 2019, p. 37; JANAWAY, 1999, p. 319; BEISER, 2016, p. 47; SCHOPENHauer, 2015, p. 684 [II 656]; p. 690 [II 691]; p. 692 [II 664]), ou seja, de que seria melhor para nós se sequer tivéssemos nascido; todavia, já não é tão simples definir por quais razões ele chega a essa conclusão. Kuno Fischer (apud BEISER, 2016, p. 46), célebre neokantiano contemporâneo de Schopenhauer, sustenta que tal posição repousaria em um comportamento patológico do autor, preconizando uma leitura que, mais atualmente, vincula tal comportamento à relação conflituosa entre ele e a sua mãe (MAGEE, 1997, p. 11-13). Em todo caso, interpretações como essa atribuem a

fundamentação do pessimismo a “razões subjetivas”, baseadas em certos humores ou preferências pessoais.

O problema com essas interpretações baseadas em razões subjetivas é que elas fazem do “pessimismo” legado por Schopenhauer menos uma filosofia e mais um pensamento expressionista. E além disso, fazem parecer que as razões do pessimismo se aplicam apenas a Schopenhauer e a ninguém mais. Por outro lado, há os que consideram que aquela conclusão, de que a vida não vale a pena ser vivida, é inferida dos conceitos e argumentos que compõem a doutrina schopenhaueriana da Vontade (INVERNIZZI, 1994, p. 24-32; JANAWAY 1999, p. 323-333; BEISER, 2016, p. 47-52; SHAPSHAY, 2019, p. 13). Esses conceitos e argumentos funcionariam como “razões objetivas” a sustentar o seu pessimismo, e elas trazem a vantagem de apontar uma tese que, se compartilhada por outros pensadores, também os tornaria filósofos pessimistas; ou seja, dariam ao pessimismo cidadania filosófica, para além de Schopenhauer.

Por isso, nos interessam precisamente, no ensaio *Da diferença das idades da vida*, as razões objetivas que explicam a visão “pessimista” de Schopenhauer sobre a relação entre beleza e esperança na juventude; visão cuja conclusão, segundo assumiremos aqui experimentalmente, é a de que é totalmente vã, como o é a própria existência, a esperança juvenil de que viver a vida pode ser algo belo. Entretanto, tais razões schopenhauerianas para essa conclusão são apenas o ponto de partida, o mais sólido de que dispomos (INVERNIZZI, 1994; JANAWAY, 1999; BEISER, 2016), para tratar do nosso problema do ponto de vista de um “pessimismo filosófico”.

Com efeito, na esteira dos conceitos de sua doutrina da Vontade, Schopenhauer (2009a, p. 248-249) explica que na infância, uma vez que teríamos “menos estimulação para a vontade” e “necessidades limitadas”, percebemos o mundo de maneira mais pura, “objetiva” ou “verdadeira”, do mesmo modo que para ele se conhece o belo na contemplação estética; assim, o mundo ao nosso redor apareceria “como uma poesia ininterrupta”. E um tipo de desilusão rebelde surgiria posteriormente, quando, movida pelo ímpeto crescente de suas vontades, a juventude perceberia que as coisas não são tão belas de “ser” quanto eram de “ver”. Na ânsia por reviver aquele “tempo” passado, tenta-se a todo custo encontrar no futuro um “lugar” para as esperanças malogradas que ele suscitara: “o tempo ilude-nos com a máscara do espaço” (SCHOPENHAUER, 2009a, p. 250-251; p. 258).

Podemos apontar aqui, por trás desses raciocínios compostos na esteira da doutrina da Vontade, algumas razões que talvez não sejam estritamente dependentes dela. Ora, Schopenhauer (2009b, p. 430) entende que na infância nossa atividade cognoscitiva funciona de uma maneira muito mais vigorosa, e menos interessada em finalidades práticas, do que em idades mais avançadas; e que essa seria a razão para a vida parecer bela e “digna de ver-se” nos nossos primeiros anos. O autor também assume que os interesses mais pessoais são perseguidos com muito maior energia na juventude por duas razões: uma delas se deve a uma espécie de egoísmo naturalmente predominante nessa fase, a outra à exigência convencionada de se engajar nos negócios da sociedade (SCHOPENHAUER, 2009a, pp. 268-269). E por fim, toma como razão para a rebelde desilusão com as dificuldades que a vida passa a lhe impor certa imaturidade, mesmo ignorância, acerca da natureza do espaço e do tempo; o espaço é apenas uma espécie de quadro em que estávamos acostumados a ver coisas belas, mas cuja tela embota-se com o passar do tempo de nossa existência; tempo que em sua natureza mesma, ao contrário do que costuma sugerir a pouca experiência de vida de uma pessoa, concorre justamente para impedir-nos de fixar a beleza das coisas, e para nos revelar justamente, em cada uma delas, seu aspecto transitório, ilusório, enfim, vão – e tal vaidade seria, de fato, a única propriedade imutável de tais coisas, e de nós mesmos, enquanto existimos nesse mundo e as percebemos por nossos sentidos (SCHOPENHAUER, 2009a, pp. 271-272).

Em todo caso, nós nos comprometemos a fazer esse texto científico a partir da posição de um “pessimismo filosófico”, e não de um pessimismo schopenhaueriano ou exclusivamente dependente de suas premissas. Poderíamos até complementar nossa abordagem recorrendo a um contexto filosófico que seria rico em contribuições para ela, a saber, a filosofia alemã a partir de Schopenhauer e até o final do XIX, no período reconhecido como *Pessimismus Frage* (BEISER, 2016; INVERNIZZI, 1994). Entretanto, ainda pesa sobre esse período a acusação de que ele existe apenas na esteira do pessimismo schopenhaueriano; e de que as inúmeras discussões sobre os mais variados aspectos possíveis do pessimismo só teriam aí vigorado por tanto tempo devido ao estado de ânimo germânico sombrio suscitado pelo fracasso da revolução de 1848 (BEISER, 2016, p. 2). Ou seja, seguir essa trilha comprometeria a “objetividade” que pretendemos atribuir a uma perspectiva pessimista.

Propomos, então, investigar as razões que o filósofo brasileiro Matias Aires (1705-1763) aponta para concluir, acerca do que temos tomado com uma relação entre beleza e esperança na juventude, que nossos primeiros anos são de “pura alegria” pelo encanto que as coisas nos despertam; e que, com o passar dos anos, certa esperança gestada nessa idade se transforma em desilusão face a uma vida que não passa de “ vaidade” (AIRES, 2004, p. 51-52). Ora, Matias Aires, enfaticamente classificado por estudiosos como um filósofo pessimista (LIMA, 2004, p. XVIII; MARGUTTI, 2013, p. 288), não conheceu o pensamento de Schopenhauer, morreu antes que este tivesse nascido, e tampouco sua filosofia chegou ao conhecimento dele. Assim, se podemos entender por quais razões Matias Aires sustenta que a esperança juvenil é apenas uma ilusão fomentada durante a infância, e por que a desilusão é inevitável em uma existência que é completamente vã; se entendermos as razões dessas conclusões, então talvez comecemos a tratar com mais seriedade, e não meramente como o resultado de um humor doentio, individual ou coletivo, visões que podemos classificar como pessimistas acerca de uma fase tão delicada da vida de uma pessoa, como o é a juventude.

Sendo assim, cuidaremos de separar os argumentos filosóficos de Matias Aires das descrições que temos de sua personalidade. Sobre essa personalidade nos é dito, por exemplo, que depois de receber o grau de “licenciado em Artes” em 1723, pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, o pensador brasileiro

[...] não voltou [...] a frequentar a Faculdade, a despeito de se ter sucessivamente matriculado, por vários anos. Já então provavelmente seu temperamento solitário e suas preferências culturais lhe não consentiram fazer um curso normal. Não era um rapaz como os demais. [...] Já era, provavelmente – pois não temos notícias seguras dessa fase de sua vida –, um inadaptável, como o iria ser por toda a sua vida (LIMA, 2004, p. VIII).

Nos é reportado ainda que seu temperamento era, acima de tudo, o de um “solitário incomunicável e intratável”, e que suas *Reflexões sobre a vaidade entre os homens* podem ser lidas como “um texto em que o nosso patrício de há dois séculos parece conversar conosco e contar-nos alguma grande decepção de seu coração aparentemente frio e analítico”; e mais uma vez, sobre o impacto do caráter de Matias em sua vida, interpreta-se que ela teria sido

[...] solitária e triste, a despeito de tudo o que a fortuna, a cultura, o gênio lhe teriam permitido obter. Caráter misantropo e rebelde, que viveu sempre em oposição ao seu século e ao seu meio, sem ter, entretanto, a disposição de intervir nos acontecimentos e participar ativamente da luta dos partidos ou mesmo das ideias [...] Com os anos, foi crescendo a sua misantropia” (LIMA, 2004, p. XIX).

A despeito das descrições de seu caráter e mesmo dessa última acusação de quietismo diante de questões sociais, em termos conceituais, registro em que nos detemos aqui, podemos indicar para o pessimismo de Matias Aires acerca da relação entre beleza e esperança já na juventude um ponto de partida bastante claro. Com efeito, ele entende que o modo como as crianças percebem o mundo é, afinal, inteiramente peculiar em relação ao que se tem nas idades mais avançadas da vida:

Nos primeiros anos da vida toda a variedade nos atrai; entramos neste grande teatro cheios de gosto e contentamento, sem experiência das impressões da dor, e ignorando os efeitos da vaidade [...] Os campos, as flores, as aves, os rios, tudo nos serve de jogo inocente e de festiva ocupação: estes são os ensaios e prelúdios com que o tempo dispõe a nossa dócil inocência [...] (AIRES, 2004, p. 102-103).

Ou seja, esse modo distinto de conhecimento da natureza ao nosso redor se deve, primeiramente, ao fato de nos ocuparmos dos objetos dela de maneira “pura”, por assim dizer; ou seja, sem remetê-los a afecções ou paixões que podem turvar a maneira como essas coisas se nos apresentam, como as afecções de dor, por exemplo, ou, em geral, a paixão da nossa vaidade. O que predomina na infância é um modo de conhecimento realmente mais “puro”, em que, segundo Matias Aires (2004, p. 86), “nada distinguimos por discurso, mas por instinto; e em que nada considera a razão, mas sim a natureza”.

Esse modo de conhecimento explicaria por que “esses primeiros anos todos se compõem de amor, e de esperança” (AIRES, 2004, p. 103). Mas para entender por que essa fase é ilusória, algumas coisas precisam ser ditas sobre o modo como nos relacionamos com as paixões com o passar dos nossos anos, e sobre a natureza de tal esperança. Primeiramente, Matias Aires argumenta que há uma idade específica para que cada paixão seja desenvolvida em nós, embora ele não especifique quais faixas etárias são as mais predispostas a cada uma delas:

Todas as paixões têm um tempo certo em que começam, e em que acabam [...]. O ódio e o amor nascem conosco [...]. A liberdade, a ambição e a avareza [...] manifestam-se em certa idade, ou ao menos então adquirem maior força.

Não sei se diga que as paixões são uma espécie de viventes, que moram em nós, cuja vida, e existência, semelhantes à nossa, também têm um tempo certo [...]; e assim vivem, e acabam em nós, da mesma forma que nós vivemos no mundo, e acabamos nele (AIRES, 2004, p. 20).

E o autor acrescenta a essas considerações sobre as paixões que algumas “nos desamparam em um certo tempo, e só nos acompanham em lugares certos”; mas que uma delas em especial, a vaidade, “em todo tempo, e em todo o lugar, nos acompanha [...]” (AIRES, 2004, p. 22). Ora, ele ainda define a vaidade como uma “espécie de concupiscência”, “[...] que leva o homem a cuidar mais das aparências que das substâncias, e a viver de mentiras e não de verdades” (AIRES, 2004, p. 58; LIMA, 2004, p. XIV).

Assim, parece inevitável que nossa capacidade, predominante na infância, de ver o mundo como algo agradável será fatalmente perdida com o passar dos anos, pois a respeito da nossa vaidade, essa paixão que, diferentemente das outras, nunca nos abandona, há ainda outro agravante: “Há vários termos no progresso da nossa vaidade: esta no primeiro estado da inocência vive em nós como oculta, e escondida: o tempo faz que ela se mova, e se **dilata**: semelhante às aves, que nascem todas sem penas, ainda que todas em si trazem a matéria delas” (AIRES, 2004, p. 29, destaque nosso). Ora, atrelado ao crescimento, à “dilatação” da paixão da vaidade em nosso espírito, cresce também a nossa exposição ao sofrimento, pois, para Matias Aires (2004, p. 86-87), além do mal a que estamos sujeitos pelas dores ou desprazeres do corpo, a vaidade nos impõe as dores ou desprazeres da “opinião”. E com esses males da opinião todos precisam lidar, caso não sejam misantropos ou eremitas.

Significa que, para Matias Aires, o natural crescimento da força da vaidade com o avanço da idade, bem como a necessidade convencional do jovem de reverter os ímpetus dela aos seus negócios na vida em comunidade, são consideráveis razões para que ele se perca daquele mundo encantado da infância. Já a sua “desilusão”, a frustração com a vida, que ele agora encara sob uma ótica forçosamente interessada, ou, pode-se dizer, egoísta, se torna mais compreensível a partir da noção de “esperança” pensada pelo filósofo brasileiro. Ora, Matias Aires pensa a esperança em uma acepção muito mais próxima a de um “desejo” ou “ambição” por algo que vemos na posse de outro e que projetamos em um tempo futuro sob o nosso domínio: “A maior parte da vida passamos em buscar a fortuna, e a que vemos nos outros é a que

nos engana a nós [...]; e que maior ventura que a esperança com que a buscamos!” (AIRES, 2004, p. 48-49).

Sim, Matias Aires parece entender que essa esperança, que ele também chama de “enganosa”, essa busca ansiosa pelos bens que apreciamos, quando eles estão nas mãos de terceiros, é ainda preferível ao quietismo: “feliz o engano que nos anima sempre. Que maior desgraça que o viver indiferente, e sem ação [...]” (AIRES, 2004, p. 48-49). Entretanto, não estamos autorizados a supor que esse tipo de esperança seja algo positivo para nós. Até porque, na sequência de seu texto, em uma passagem um pouco mais longa que citaremos a seguir, Matias Aires deixa ver as consequências dessa aproximação entre “esperança” e mero “desejo”:

As coisas parecem que se espiritualizam para se entregarem a nós assim que as imaginamos; ou ao menos para que a eficácia delas se incorpore em nós, muito antes que elas cheguem; e deste modo as coisas, antes que as tenhamos, já são nossas; e quando a causa se apresenta, já temos sentido os seus efeitos; por isso desconhecemos tudo o que vimos a alcançar, e nos parece que há falta naquilo que vimos a conseguir: as coisas quando chegam, já nos acham saciados; porque o desejo é uma espécie de gozar mais ativa, e mais durável, mais forte e mais contínua; daqui procede o ser tão deleitável a esperança, porque é uma espécie de possessão daquilo que se espera. Quem imagina o que deseja, tudo pinta com cores lisonjeiras, e mais vivas; por isso a verdade é grosseira e mal polida; tudo o que descobre, é sem adorno; antes faz desvanecer aquela aparência feliz, com que os objetos primeiro se deixam ver na ideia [...]. Todas estas propensões e inclinações se encontram em cada um de nós [...] (AIRES, 2004, p. 76).

De acordo com essas palavras, parece claro que a decepção com as conquistas de objetos tão ansiados pelo nosso desejo reside não nesses objetos, mas, antes, deve-se ao funcionamento de nosso próprio aparato cognitivo enquanto lida com eles; deve-se à nossa disposição natural para imaginá-los em uma forma de tal modo bela e excitável, e que não apraz ou excita tanto quando os temos já conosco. E dessa tensão, dessa inconsistência entre expectativa e realidade surge uma sensação de certa vacuidade, uma sensação de que, nas já referidas palavras Matias Aires, “parece que há falta naquilo que vimos a conseguir”.

Para concluir, até admitimos que há certa razão em afirmar, a respeito de um jovem, que ele é rebelde sem causa; mas isso ocorre, precisamente, por causa, primeiro, de uma alteração crucial no modo como ele, à princípio, percebe a natureza; junto a isso, segundo, por ser afetado, de uma maneira completamente nova para ele, pelos movimentos cada vez mais impetuosos do seu interior; e também, em terceiro

lugar, pela falta de instrução acerca do real valor das coisas que ele é exortado a perseguir em sociedade e que o permitiria ajustar as suas esperanças a uma visão de mundo mais madura: tal instrução pretenderia alertá-lo, de alguma maneira, de que não são as coisas que se nos apresentam no espaço, e cujo tempo da chegada esperamos com fervorosa ansiedade, aquelas a perfazer nossa existência.

Toda essa cadeia raciocínios não é apenas reconstruída a partir do pessimismo de Schopenhauer, nem somente a partir do pessimismo de Matias Aires; mas a partir das razões objetivas comuns às reflexões de ambos, retiradas dos seus textos aqui analisados e independentemente das respectivas especificidades de suas linguagens conceituais. São essas razões que levam à objetividade que almejamos para a perspectiva de um “pessimismo filosófico”. E no caso do diagnóstico pessimista delineado, sobre a relação entre beleza e esperança na juventude, tal razão só se sustenta, por sua vez, subsumida a uma premissa mais universalizante, que é a seguinte: nossa constituição psíquica não é naturalmente configurada para locupletar-se com bens espaço-temporais, o que se deve à ubiquidade, nas nossas relações humanas, de certo impulso inerente, que a todo instante deseja e que nada pode satisfazer; chamemos esse impulso de “vontade”, como o filósofo alemão, ou “vaidade”, como nosso conterrâneo brasileiro.

Referências

AIRES, M. **Reflexão sobre a vaidade dos homens**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BEISER, F. C. **Weltschmerz**. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900. New York: Oxford University Press, 2016.

INVERNIZZI, G. **Il pessimismo tedesco dell’ottocento**. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen E Mainlander e i loro Avversari. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

JANAWAY, C. Pessimismo de Schopenhauer. *In*: JANAWAY, C. (Org.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. England: Cambridge University Press, 1999. p. 318- 343.

LIMA, A. A. Introdução. *In*: AIRES, M. **Reflexão sobre a vaidade dos homens**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MAGEE, B. **The Philosophy of Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 1997.

MARGUTTI, P. **História da filosofia do Brasil**. O período colonial (1500-1822). São Paulo: Loyola, 2013.

SCHOPENHAUER, A. Da diferença das idades da vida. *In*: SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para sabedoria de vida**. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga y Paralipómene II**. Tradução de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009b.

SHAPSHAY, S. **Reconstructing Schopenhauer's Ethics**. Hope, Compassion, and Animal Welfare. New York: Oxford University Press, 2019.

Recebido em: 20/12/2021.
Aprovado em: 11/02/2022.

Received: 20/12/2021.
Approved: 11/02/2022.



Itasuan Antonio*

RESUMO

Nosso ponto de partida começa com o livro XI das Confissões, onde Santo Agostinho trata a respeito do tempo. Uma das dificuldades empreendidas por Agostinho diz respeito a precisar o conceito de tempo e, por conseguinte, equalizar as aporias emergentes dessa definição. Em relação às aporias, a primeira questiona se o tempo existe ou não, enquanto a segunda indaga se o tempo pode ser mensurado. Nesse sentido, Paul Ricoeur, na obra Tempo e Narrativa Tomo I, observou em seus estudos que a definição de tempo em Santo Agostinho possibilitaria sua elaboração da teoria da concordância para a discordância da narrativa (um estudo realizado pelo autor em relação à Poética de Aristóteles), claro, com certas modificações da colocação de tempo dada por Agostinho. Assim sendo, este artigo surge a partir da busca por compreender como o tempo pode ser entendido a partir do diálogo estabelecido entre Santo Agostinho e Paul Ricoeur.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Paul Ricoeur. Tempo. Aporias. Concordância.

San Agustín y Paul Ricoeur: un diálogo sobre el concepto de tiempo

RESUMEN

Nuestro punto de partida comienza con el libro XI de las Confesiones, donde San Agustín trata del tiempo. Una de las dificultades acometidas por Agustín se refiere a precisar el concepto de tiempo, por tanto, a igualar las aporías que surgen de esta definición. En cuanto a las aporías, la primera se refiere a si el tiempo existe o no; mientras que el segunda trata de si el tiempo se puede medir. En este sentido, Paul Ricoeur, en su obra Tiempo y narración Volumen I, observa en sus estudios que la definición del tiempo en San Agustín le permitiría elaborar la teoría del acuerdo para el desacuerdo de la narración (estudio realizado por el autor en relación con la Poética de Aristóteles), claro está, con ciertas modificaciones de la ubicación temporal dada por Agustín. Por tanto, este artículo surge de la búsqueda de comprender cómo se puede comprender el tiempo a partir del diálogo establecido entre San Agustín y Paul Ricoeur.

Palabras-clave: San Agustín. Paul Ricoeur. Tiempo. Aporías. Concordancia.

Santo Agostinho e Paul Ricoeur: um diálogo sobre o conceito de tempo

Introdução

A respeito do tempo, Ricoeur evoca Agostinho e a sua teoria do tríplice presente, que aborda o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. É por meio dessa leitura em Agostinho que este trabalho pretende destacar a discordância, um apontamento que Ricoeur fez sobre o tempo em Agostinho.

Neste sentido, tendo em vista que a preocupação de Ricoeur está relacionada com a narração, tanto a de ficção como a de história real, nota-se que o tempo é de basilar importância para essa fundamentação. Por outro lado, o conceito de tempo em Agostinho é também de suma importância para a compreensão da hermenêutica em Ricoeur. Por isso, esta pesquisa possui como objetivo destacar o tempo em Agostinho a partir da análise empreendida por Paul Ricoeur.

A obra que utilizamos como base para tratar sobre o tempo é as *Confissões*, de Santo Agostinho. De maneira geral, a obra trata de uma autobiografia do autor. Ricoeur, ao fazer a sua análise sobre o tempo em Agostinho, nos adverte que seu compromisso é apenas com o livro XI, momento em que o medievalista aborda a questão do tempo.

Destarte, o que instiga Ricoeur a buscar o conceito de tempo em Agostinho é justamente “um caráter altamente interrogativo e mesmo aporético” (RICOEUR, 1994, p. 20). Sendo assim, emerge a pergunta de por que Ricoeur se utilizou do tempo empregado nas *Confissões*, e não em qualquer outro filósofo? É porque quando se fala a respeito do tempo, algumas categorias devem ser mencionadas, as quais Nunes enuncia da seguinte maneira:

Alinhamos cinco conceitos deferentes — tempo físico, tempo psicológico, tempo cronológico, tempo histórico e tempo linguístico — que diversificam uma mesma categoria, combinada à quantidade (tempo psicológico) ou a ambas (tempo cronológico), esse último aproximando-se do primeiro pela objetividade e opondo-se à subjetividade do segundo, cuja escala humana difere do tempo histórico e da do tempo linguístico, ambos de teor cultural (NUNES, 1995, p. 23).

A partir dessas categorias do tempo, como bem salientou Nunes, é necessário pontuar que, para Agostinho, o tempo é um tempo psicológico. Neste sentido, é a partir da tese do tempo psicológico que devemos olhar para o conceito agostiniano. Por conseguinte, o tempo pode ser caracterizado da seguinte maneira:

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das coisas presentes e presentes das futuras. Existe, pois estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras (AGOSTINHO, 1984, LIVRO XI, p. 222).

Portanto, observa-se que o conceito de tempo trabalhado por Agostinho remete a um tempo que se dá na alma, que é de onde surge a teoria do tríplice presente. Isso ocorre porque a alma, enquanto centro das capacidades intelectuais e sensíveis do homem, é o lugar em que podemos situar o tempo. Desta forma, é nela que percebemos o tríplice presente: o presente do pretérito, o presente do presente e o presente do futuro. Com a posse da informação de que o tempo em Agostinho está situado na alma, destacamos que a teoria do tríplice presente nasce com o intuito de resolver o problema da aporia do tempo. E é por isso que

Agostinho toma uma via acessória e desloca o centro de investigação para a realidade interior do homem, a alma (anima). É na alma que o bispo de Hipona pretende encontrar respostas para essa realidade temporal. Os elementos que captam a realidade temporal são a memória, a atenção e a espera (GUIMARÃES, 2014, p. 75).

Com isso, queremos dizer que o percurso de interiorizar o tempo na alma é o caminho pelo que Agostinho utilizou para discutir os problemas pertinentes às aporias do tempo, tema que trataremos em seguida.

Distinção entre eternidade e tempo

Antes de abordarmos as colocações em relação às aporias I e II, destacamos que, em Agostinho, os conceitos de tempo e de eternidade ocupam posições diferentes devido à preocupação de Agostinho em refutar a argumentação dos Maniqueus. Disso resulta a conclusão que Agostinho alcançou com relação à eternidade e o tempo:

Enalteçam-vos as vossas obras, para que vos amemos! Que nos Vos amemos, para que as vossas obras Vos enalteçam! Elas têm princípio e fim no tempo, nascimento e morte, progresso e decadência, beleza e imperfeição. Portanto, todas elas têm sucessivamente manhã e tarde, ora

oculta ora manifestamente. Foram feitas por Vós do nada, não porém da vossa substancia ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas da matéria concriada, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo que elas, e que, sem passar da informidade à forma. É certo que a matéria do céu é diferente da terra e a beleza de um diferente da beleza de outro, pois a matéria do mundo a tirastes do nada, e a beleza do mundo, da matéria informe. Vós as criastes, contudo, ao mesmo tempo, a matéria e a forma, porque entre a criação da matéria e a da forma não mediou nenhum espaço de tempo (AGOSTINHO, 1984, LIVRO XIII, p. 286).

Como podemos observar, antes de Deus criar o universo a partir do nada, não existia o tempo, apenas a eternidade. Nesse sentido, o tempo foi criado por Deus. Esse destaque é feito com a finalidade de demonstrar o contraste entre a criatura e o Criador, isto é, Deus não possui um início e nem um fim, ele é eterno. Por outro lado, todas as coisas criadas pela palavra de Deus possuem um início e um fim. E é por isso que:

Se a sucessão do tempo não está no Criador, estará na criatura, sendo assim, se quisermos saber a seu respeito, devemos nos remeter ao tempo psicológico, isto é, procurá-lo dentro de nós, ou seja, em nossa própria consciência. Dessa maneira, o tempo pode ser compreendido como a percepção que temos do passado, do presente e do futuro. A dimensão do tempo é humana e não divina. O tempo assim compreendido passa a ser o resultado de como apreendemos a sucessão contínua de eventos, que nos causam a sensação de sua transitoriedade (NASCIMENTO, 2019, p. 158-159).

Ressaltamos que as interpretações de Ricoeur sobre as *Confissões*, ao diferenciarem eternidade e tempo, não ficaram isentas de críticas. Como, por exemplo, a de que:

Ricoeur acha que se devem separar a reflexão sobre a eternidade e a reflexão sobre o tempo porque o encadeamento entre a análise do tempo com a meditação sobre a eternidade dá à busca agostiniana um tom de gemido esperançado, que retira acuidade dramática à questão do tempo (ROSA, 2009, p. 24).

Neste sentido, vale pontuar que o autor, ao se apropriar de determinados elementos no tocante a definição de tempo, tinha conhecimento da relação entre este e a eternidade. Por isso, “não é uma violência sem alguma justificativa, pois Ricoeur percebe a potencialidade e centralidade que o exemplo do hino tem na compreensão sobre o tempo” (RICHTER, 2018, p. 66).

Sendo assim, nos interessa a parte em que Agostinho trabalha o conceito de tempo. Isso porque pretendemos fazer uma análise a partir da aceção de Ricoeur sobre as *Confissões*, especificamente sobre o livro XI, onde o tempo é usado para fundamentar sua teoria. Sobre isso, Ricoeur pontua da seguinte maneira:

Na própria argumentação de Agostinho que, tratando do tempo, não se refere mais à eternidade senão para marcar mais fortemente a deficiência ontológica característica do tempo humano, e mede-se diretamente pelas aporias que afligem a concepção do tempo enquanto tal (RICOEUR, 1994, p. 20).

Do que foi dito até aqui, entendemos que a temporalidade se sobrepõe a eternidade para os fins que Ricoeur almeja e, por isso, buscaremos em seguida elencar os elementos basilares da compreensão de Ricoeur sobre o tempo em Agostinho.

Aporia I

A exposição do primeiro problema apontado nas *Confissões* emerge quando Agostinho questiona: “o que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 1984, LIVRO XI, p. 218).

Essa pergunta acarreta a asserção de que o tempo é, na verdade, uma aporia ontológica, quero dizer, aponta para a questão se o tempo possui existência ou não. A resposta de Agostinho em relação a essa pergunta é essencial para o objetivo que Ricoeur almeja, isto é, “colocar em pauta a concepção de tempo psicológico proposta por Agostinho” (VIANA, 2012, p. 6). Deste modo, quem se habilitar a fazer uma leitura sobre o tempo em Agostinho, nos adverte Ricoeur, não encontrará ali uma fenomenologia pura do tempo. E é por isso que o autor, ao escrever sobre o tempo em relação às *Confissões* de Santo Agostinho, apresenta-nos a seguinte tese:

Esse estilo aporético assume ademais uma significação particular na estratégia de conjunto da seguinte obra. Será uma tese permanente deste livro que a especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusiva, à qual só replica a atividade narrativa. Não que esta resolva, por substituição, as aporias. Se as resolve, é num sentido poético e não teórico do tempo (RICOEUR 1994, p. 21).

O que Agostinho quis dizer quando afirmou que sabe o que é o tempo se ninguém o perguntar? Essa pergunta é o caminho para a argumentação de que o tempo é uma tese psicológica, visto que, ao tentar explicar o conceito, logo se depara com outro problema, o da linguagem. Assim, qual foi a via que Agostinho utilizou para responder essa questão? A resposta a essa pergunta pode ser elaborada da seguinte maneira:

Em agostinho o tempo é mais um enigma onde a linguagem não consegue explicar o “ser” do tempo. O tempo é impossibilitado de ser dito, falado, entretanto, não é impossibilitado de ser compreendido. Como solução para o paradoxo do ser e não-ser do tempo, Agostinho elaborou a noção de tempo como *distensão da alma*, porque o não-ser do tempo remete ao argumento cético de que o tempo não é mais e o presente não permanece (OLIVEIRA, 2013, p. 77).

De forma complementar, a maneira que Agostinho encontrou para responder à pergunta sobre o que é o tempo também é entendida quando sabemos a quem ou a que ele está se referindo. Dessa maneira, parece até que estamos diante do argumento de Parmênides do ser e do não-ser, entretanto, neste caso, é um ser e não-ser do tempo e, portanto, trata-se de um argumento cético. Ricoeur fez a seguinte descrição desse argumento:

O argumento cético é bem conhecido: o tempo não tem ser, posto que o futuro ainda não é, que o passado não é mais e que o presente não permanece. E, contudo, falamos do tempo como tendo ser: dizemos que as coisas por vir serão, que as coisas passadas foram e que as presentes passam” (RICOEUR, 1994, p. 22).

Do que já foi exposto até aqui acerca da primeira aporia, é o suficiente para destacar que embora Agostinho não tenha alcançado êxito em exprimir a definição de tempo, por outro lado, admite a existência de fatos futuros e passados. Com isso, pretendemos agora pontuar como é processada a relação entre entres esses três tempos, pois, do contrário, não seria a teoria do tríplice presente. Agostinho nos diz que foi ensinado pela tradição que o tempo são três, passado, presente e futuro. Todavia, como já demonstramos anteriormente, esse discurso se torna insustentável visto que o passado não é mais, que o futuro ainda não é e que o presente sempre está em constante mudança. Deste modo, esse problema precisa ser superado porque, do contrário, não poderemos dar continuidade a temática, visto que, para falar

da medida do tempo é preciso que esses tempos existam. Sendo assim, para corroborar com a existência e a relação entre esses tempos, nos apropriamos da seguinte afirmação de Agostinho:

Onde é que os adivinhos viram as coisas futuras que vaticinaram, se elas ainda não os poderiam veridicamente contar, se os não vissem com a alma. Ora, se esses fatos passados não existissem, de modo nenhum poderiam ser vistos. Existem, portanto fatos futuros e fatos pretéritos (AGOSTINHO, LIVRO XI, 1984, p. 220).

Do aduzido até aqui, destacamos que a teoria do tríplice presente diz respeito a uma tese psicológica que, embora não seja essa a terminologia empregada por Agostinho, é assim que Ricoeur fez a leitura do conceito de tempo empregada no livro XI das *Confissões*. Devemos, porém, tomar o cuidado de não afirmar categoricamente que Agostinho resolveu os problemas inerentes ao conceito do tempo. Diante disso, Ricoeur toma o seguinte posicionamento com relação a essa teoria: a “‘solução psicológica’ atribuída a Agostinho não é talvez nem uma ‘psicologia’ que possa isolar da retórica do argumento, nem mesmo uma ‘solução’ que se possa subtrair definitivamente do regime aporético” (RICOEUR, 1994, p. 21).

Em relação a teoria do tempo em Agostinho, como já citamos no início deste trabalho acerca da definição da teoria do tríplice presente, devemos agora fazer as intercalações com os três elementos, isto é, com relação ao presente do passado (memória), ao presente do presente (visão) e ao presente do futuro (espera).

Iniciaremos a exposição dos elementos do tríplice presente a partir de um exemplo que Agostinho apresenta, que é o exemplo dos cem anos. Se não podemos medir o passado porque ele já não é mais, e o futuro porque ainda será, nos resta apenas o presente. O presente é uma peça fulcral para essa teoria porque diferente dos outros dois elementos, ele não possui extensão. Dessa maneira, ao invés de falar em tríplice presente, observamos a característica que surgiu como um conceito novo nessa acepção, isto é, a substituição do termo presente por passagem. Nesse sentido, Ricoeur diz que “acreditamos dar um passo decisivo substituindo a noção de presente pela de passagem, de transição, na esteira da asserção anterior” (RICOEUR, 1994, p. 25).

Nossa tarefa nesse momento é demonstrar como os três elementos da teoria do tríplice presente estão relacionados entre si. É nessa perspectiva que recorreremos ao exemplo que Agostinho propõe dos cem anos, anunciado da seguinte maneira:

Se o primeiro ano está decorrendo, este é presente, mas os outros noventa e nove são futuros, e portanto ainda não existem. Se está decorrendo o segundo ano, um é passado, outro presente e os restantes futuros. Se apresentarmos como presente qualquer dos cem anos intermediários da série centenária, notamos que os que estão antes dele são passados e os que estão depois são futuros. Pelo que cem anos não podem ser presentes (AGOSTINHO, LIVRO XI, 1984, p. 219).

Essa passagem deixa explícito qual é o papel que cada elemento desempenha na acepção de tempo. Devemos nos precaver em afirmar que embora tomemos como ponto inicial o conceito de tempo empregado nas *Confissões*, isso não implica dizer que nosso compromisso seja com o trabalho realizado por Agostinho, mas sim com a leitura, ou melhor, com a análise que Paul Ricoeur efetivou sobre o conceito de tempo em Agostinho. Isto também não significa dizer que a leitura sobre ambos tenha como resultado conclusões totalmente distintas em relação ao tempo. Na verdade, é provável chegar à conclusão de uma reciprocidade entre os dois. Nesse sentido, em relação ao exemplo que Agostinho apresentou a respeito dos cem anos, Ricoeur chegou à seguinte conclusão:

Essa declaração não é a simples repetição da afirmação rejeitada desde as primeiras páginas, a saber, que o futuro e o passado são. Os termos futuro e passado figuram doravante como adjetivos: futura e praeterita. Esse deslizar imperceptível abre, na realidade, caminho ao deslindamento do paradoxo inicial sobre o ser e o não-ser e, por via de consequência, do paradoxo central sobre a medida. Estamos, com efeito, prontos a considerar como seres não o passado e o futuro como tais, mas qualidades temporais que podem existir no presente sem que as coisas de que falamos quando as narramos ou as predizemos ainda existam ou já existiam (RICOEUR, 1994, p. 26).

Chegamos, portanto, a certeza de que a existência do passado e do futuro só pode ser concebida por meio do presente, através de uma passagem.

Nosso compromisso nesse momento é realizar uma análise sobre cada um dos três elementos da teoria do tríplice presente, começando pela questão do presente, tendo em vista sua sobreposição sobre os demais tempos. Desse modo, tal análise só é possível porque os três tempos existem e devido à sobreposição do presente em relação aos outros dois, assim como nos diz Correia:

Agostinho chega até admitir três modalidades de tempo — passado, presente e futuro —, mas impõe uma condição: para se falar no tempo de forma tríplice, necessário se faz eleger o presente como uma espécie de âncora, de centro gravitacional, onde girarão, em torno de sua órbita, as outras duas modalidades de tempo — passado, presente e futuro —, sob pena de organizar a existência apenas do presente (CORREIA, 2006, p. 55).

Presente

O presente, como já afirmamos anteriormente, é o único dos três elementos que não possui extensão. Nesse sentido, “a categoria do presente é importante, no pensamento de Agostinho, porque além de dar essa abertura para uma visão da eternidade, ela equaciona em si mesma as duas outras categorias, de passado e futuro, o que as torna inseparáveis e independentes” (REINALDO, 2003, p. 105).

O percurso que o futuro faz em direção ao passado depende inteiramente do presente, porque é ele o responsável pela ponte entre esses dois elementos, como demonstrado no exemplo dos cem anos. Se estamos no primeiro ano, o presente, ainda não poderemos falar de um passado, haja visto ainda não existir passado. Porém, se estamos no segundo ano, agora poderemos falar de um passado enquanto presente do passado. Deste modo, o passado só existe no presente enquanto memória do que já passou. Com relação ao futuro, ele também não existe sem o presente, já que sua existência é explicada enquanto sua extensão retrocede em direção ao presente até chegar na memória, sendo do passado. A expectativa do futuro é corroborada quando de fato sua realização é atestada pela memória que testifica no presente e, portanto, é nessa perspectiva que falamos de uma existência do presente do futuro.

É, de certa forma, complexo entender esse processo, ainda mais admitindo que dos três tempos só o presente existe, ainda que de forma enigmática, enquanto o passado e futuro existem apenas nas formas de qualidades do presente. É nesse caminho que podemos dizer que Ricoeur é levado a pensar sobre o presente. Contudo, para ele o passado e o futuro produzem no presente uma espécie de imagem. Assim, “o que constitui enigma é a própria estrutura de uma imagem que vale ora como impressão do passado, ora como signo do futuro. Parece que para Agostinho essa estrutura é pura e simplesmente vista como se mostra” (RICOEUR, 1994, p. 29).

Passado

Na busca pelo material bibliográfico para a presente pesquisa foi possível perceber que no Brasil as obras de Paul Ricoeur têm uma forte ênfase no tocante a produção de textos na área da História.

Sem dúvida, sua maneira de fazer filosofia não se restringe apenas ao âmbito da própria Filosofia, mas perpassa vários saberes. Nesse sentido, nosso compromisso é analisar qual é o seu procedimento em relação ao passado, motivo pelo qual optamos por fazer uma abordagem mais do viés da área da Filosofia.

Durante todo o percurso que estamos fazendo a partir da análise de Ricoeur sobre o livro XI das *Confissões*, notamos que o filósofo chegou à seguinte conclusão acerca da memória:

Confiando à memória o destino das coisas passadas e à espera coisas futuras, pode-se incluir memória e espera num presente ampliado e dialetizado que não é nenhum dos termos anteriormente rejeitados: nem o passado, nem o presente pontual, nem mesmo a passagem do presente (RICOEUR, 1994, p. 28).

Sendo assim, podemos afirmar que a memória é a garantia do passado, visto que ele não existe mais. Então, se o passado não existe, por que continuamos falando dele? É por causa da memória, pois ela é “a memória do passado do passado e faz com que o tempo se revele através da narrativa porque esta exprime a originalidade de existência humana” (OLIVEIRA, 2009, p. 57).

Em relação ao passado (sendo da memória) e ao futuro, a memória é uma via de mão dupla, como nos explica Ricoeur:

É a memória que está vinculado o sentido da orientação na passagem do tempo, orientação em mão dupla, do passado para o futuro, de trás para frente, por assim dizer; segundo a flecha do futuro da mudança, mas também do futuro para o passado, segundo o movimento inverso de trânsito da expectativa à lembrança, através do presente vivo (RICOEUR, 1913, p. 108).

Futuro

Como só podemos falar da existência do futuro em relação ao presente, é no presente que observamos o futuro gerar uma certa expectativa, e isso é o que Ricoeur chama de imagem. Enquanto afirmamos que o futuro regride do presente em direção ao passado, é nessa passagem que afirmamos categoricamente que “esta ação só existirá quando a mesma for realizada, deixando de ser futura e tornando-se presente” (NOARA, 2017, p. 37).

Deste modo, esse processo pode ser exemplificado de duas maneiras: 1) podemos falar de uma atenção que o futuro provoca no presente; 2) também devemos dizer que no presente se pode elaborar uma imagem antecipada, que deve ser entendida como um vaticínio.

É nesse sentido que Ricoeur aborda o conceito de espera em relação ao futuro, como ele bem coloca:

Consiste numa imagem que já existe no sentido de que precede o evento que ainda não é (*nondum*); mas essa imagem não é uma impressão deixada pelas coisas passadas, mas um “sinal” e uma “causa” das coisas futuras que assim são antecipadas, pré-concebidas, anunciadas, preditas, proclamadas antecipadamente (nota-se a riqueza do vocabulário comum da espera)” (RICOEUR, 1994, p. 27).

Aporia II

Lembramos que nossa intenção não é fazer uma investigação minuciosa acerca do tempo em Agostinho. Contudo, devido à amplitude que o tema nos pode proporcionar, decidimos nessa última parte do texto apontar porque se desenrolou a solução da medida do tempo nas *Confissões* e também quais foram suas implicações no pensamento de Paul Ricoeur.

Agostinho se distancia de todos os filósofos que o antecederam e que, ao abordarem o tema do tempo, o colocaram como algo exterior ao sujeito. Dentre esses nomes destacamos os antigos, como Aristóteles e Platão, como também um que é mais próximo de Agostinho, Plotino. Assim, mesmo que não tenhamos realizado uma abordagem direta sobre o tempo objetivo, vale destacar que se trata de uma acepção que procura sustentar que a medida do tempo seja dada através de algo exterior ao

sujeito. Para uma melhor compreensão a respeito desse tempo podemos citar o que Nunes propõe:

A experiência do movimento exterior das coisas prepondera na elaboração do conceito de tempo físico, natural ou cósmico: tanto pode ser a medida do movimento como relação entre o anterior e o posterior, conforme Aristóteles escreveu em sua física dois, independente de consciência do sujeito, além de quantitativo, porque expresso mediante grandezas (NUNES, 1995, p. 18).

Como podemos observar, a definição dada ao tempo pelos pensadores que antecederam Agostinho o situava fora da alma. Com Agostinho, o conceito de tempo passa a ser interiorizado, um tempo da alma.

Neste sentido, essa discussão nos conduz ao que Ricoeur diz após comentar sobre os quatro argumentos apresentados por Agostinho acerca da medida do tempo extrínseco, fazendo a seguinte síntese a respeito: “é, com efeito, essencial notar que no final do argumento, o qual dissocia totalmente a noção de “dia” daquela de movimento celeste, que Agostinho introduz, pela primeira vez, a noção de *distentio* [...]” (RICOEUR, 1994, p. 32). Desta forma, queremos destacar o que é essa *distentio* em Agostinho e por intermédio dela atingir nosso objetivo, que é apresentar a ideia de discordância que Ricoeur astuciosamente pontuou.

Em relação a *distentio*, podemos dizer que por meio dela Agostinho chegou à conclusão de que não é possível mensurar um tempo objetivo, mas um tempo interior, subjetivo. Neste sentido, podemos concluir que a medida do tempo é de certa forma uma distensão da alma, assim como Agostinho colocou: “pelo que, parece-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma” (AGOSTINHO, 1984, LIVRO XI, p. 226).

Essa foi a forma teórica que o autor usou para falar sobre a medida do tempo. Por outro lado, no que diz respeito a parte prática que ele utilizou para exemplificar a teoria, destaca-se o seguinte raciocínio:

“*Deus criator omnium*”: este verso de oito sílabas alterna sílabas breves e longas: as quatro breves (primeira, terceira, quinta e sétima) são simples em relação às quatro longas (segunda, quarta, sexta e oitava). Cada uma destas, em relação a cada uma daquelas, vale um tempo duplo. Declamo e confirmo que é assim, pelo que se manifesta ao sentido. Pelo que é manifesto ao sentido, meço a sílaba longa pela breve e sinto que vale duas vezes tanto (AGOSTINHO, 2017, p. 331).

No tocante ao campo teórico possuímos a impressão de termos conseguido destacar o conceito de distensão. Nos resta operacionalizar como de fato essa distensão se efetiva. Ninguém melhor do que o próprio Ricoeur para elucidar como isso se processa. Sendo assim, diz ele:

Mas o paradoxo inicial do tríplice presente é exaltado antes que resolvido: a alma, com efeito, é dispersa e distendida na proporção de sua atração e de sua intenção que a reporta ao poema tomado na totalidade, tal como é antecipado no começo da experiência. A dialética da lembrança, da espera e da atenção, no interior do tríplice presente, é desde então duplicada pela dialética entre intenção e distensão que torna o presente “humano, demasiado humano”, por comparação com o eterno presente de Deus, que é o Agora absoluto em *simultota*, simultâneo a tudo (RICOEUR, 2012, p. 302).

A maneira teórica que Agostinho encontrou para se referir a distensão com a exemplificação do poema de Santo Ambrósio é, sem dúvida, o caminho para falar em um tempo que se manifesta na linguagem, isto é, um anúncio para a solução da medida do tempo. Isso ocorre porque a recitação desse poema é o percurso pelo qual a teoria do tríplice presente se manifesta e que a atividade narrativa supre a necessidade que essa teoria possui de discordância, como bem destacou Ricoeur:

O achado inestimável de Santo Agostinho, reduzido a distensão à falha que não cessa de se insinuar no coração do tríplice presente: entre o presente do futuro, o presente do passado e o presente do presente. Assim, ele vê a discordância nascer e renascer da própria concordância entre os desígnios da expectativa, da atenção e da memória (RICOEUR, 1994, p. 41).

Conclusão

Com a intenção de demonstrar de que forma Agostinho trabalhou o conceito de tempo e seus respectivos problemas, buscamos apontar em nossa análise os elementos que foram essenciais para a compreensão da interpretação de Ricoeur sobre o livro XI das *Confissões*. Fizemos isso visando destacar que, para Ricoeur, o tempo da forma que Agostinho pensou, visto de forma isolada, não é suficiente para resolver o problema do tempo, e que, portanto, necessita da concordância.

No que lhe concerne, devemos conservar as contribuições que Agostinho nos deixou até aqui e nos voltarmos agora para o outro filósofo. Nosso foco a partir de então é buscar aquilo que Agostinho não nos pode oferecer, isto é, a concordância.

Com isso, queremos rematar afirmando que o tempo, e ulteriormente a narrativa, são termos fulcrais para as bases de uma hermenêutica em Ricoeur, conforme a seguinte asserção:

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como será frequentemente repetido nesta obra: o tempo torna-se humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal (RICOEUR, 1994, p. 15).

Referências

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, v. 3, 1984. (Coleção Os Pensadores).

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammi. 2ª ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2017.

CORREIA, F. J. B. **O problema do tempo no pensamento de Agostinho de Hipona e Henri Bergson**. 118f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

GUIMARÃES, P. H. C. **O tempo da palavra: um estudo sobre as Confissões de Santo Agostinho (sec. IV d.C.)**. 105 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

NASCIMENTO, S. F. Eternidade e tempo: Plotino e Agostinho. **Argumentos Revista de Filosofia**. Fortaleza, v. 11, n. 22, p. 152-161, jul./dez 2019.

NOARA, A. R. B. Expectações do espírito: Agostinho e o tempo. **Diaphonía**. Toledo, v. 3, n. II, p. 2446-7413, 2017.

NUNES, B. **O Tempo na Narrativa**. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1995.

OLIVEIRA, R. D. C. **O poema O guesa, de Sousândrade, à luz da hermenêutica de Paul Ricoeur**. 180 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, R. D. C. A legitimação da Hemenêutica Fenomenológica da Paul Ricoeur. **Ekstasis: Revista de Fenomenologia e Hermenêutica**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 69-83, 2013.

RICHTER, B. N. **Tempo e eternidade**: a leitura do Livro XI das Confissões de Agostinho por Paul Ricoeur. 92f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Santa Maria, 2018.

RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa - Tomo I**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Unicamp, 2007.

RICOEUR, P. Entre tempo e narrativa: concordância e discordância. **Kriterion: Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, n. 53, p. 299-310, 2012.

ROSA, J. M. D. S. **Da identidade narrativa**: Paul Ricoeur leitor de Santo Agostinho. Covilhã: LusoSofia press, 2009.

RUFINO, J. R. **Passado, presente e futuro**: o tempo da consciência e a consciência do tempo no pensamento de Santo Agostinho. 180f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

VIANA, C. A. Tempo e sujeito em Paul Ricoeur: uma introdução a partir da leitura do Livro XI das Confissões de Santo Agostinho. **Revista Contemplação**. Passo Fundo, v. 1, p. 1-19, 2012.

Recebido em: 18/03/2022.
Aprovado em: 02/05/2022.

Received: 18/03/2022.
Approved: 02/05/2022.

Resenha

La Política e la Storia – Machiavelli e Vico

José Valdir Teixeira Braga Filho¹

ESPOSITO, Roberto. **La Política e la Storia – Machiavelli e Vico**. Napoli: Liguori Editore, 1980. p. 297.

“Toda a aproximação é um conflito. O outro é sempre o obstáculo para quem procura”

Fernando Pessoa

Roberto Esposito (1950)² apresenta no seu livro *La Política e la Storia – Machiavelli e Vico* (1980) – inédito em língua portuguesa – um estudo que traça os limites teóricos entre renascimento e modernidade em Nicolau Maquiavel e Giambattista Vico, respectivamente. A relação que esses períodos possuem no livro de Esposito não é de continuidade, mas de ruptura, cisão. Para Esposito, há um conflito entre o pensamento de Maquiavel e o pensamento de Vico que confere a unidade temática com a qual o professor italiano concebeu sua investigação. Embora cada um dos quatro capítulos possua autonomia, há uma relação em vista da problemática do presente do livro, que é a reflexão a um só tempo sobre história, política e epistemologia.

¹ Doutorando em Ética e Filosofia Política pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista CAPES. Integrante do grupo de estudos da Filosofia de Giambattista Vico da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), vinculado à CNPQ. E-mail: valdirdrummer@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3606-3655>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2034368895205414>.

² Pensador italiano cuja obra trata amplamente sobre a problemática da comunidade, da democracia e da política. Como se nota no seu livro *Categorias do Impolítico* (1999). Esposito se situa na tradição da filosofia italiana que, segundo ele próprio, refletiu sobre categoria *vida* na sua complexa relação com as categorias de *história* e *política* desde Maquiavel até a contemporaneidade com Gramsci (ESPOSITO, 2010, p.109).

Aqui, Esposito ensaia um empreendimento parecido com aquele que faria anos mais tarde em *L'Origine della Política: Hannah Arendt o Simone Weil?* (1996)³. Nas duas obras há – numa execução ligeiramente distinta – a mesma estratégia, que consiste em identificar distanciamentos e aproximações entre autores radicalmente opostos, mas que refletiram sobre o mesmo eixo temático. O livro de Esposito se situa, dessa maneira, num horizonte conceitual que está presente em *Origens da Filosofia Burguesa da História* (1931) de Max Horkheimer que, inclusive, possui capítulos sobre Vico e Maquiavel.

A premissa pela qual Horkheimer abrange os autores que escreveram após o período medieval é que, no seu entender, os problemas filosóficos desses autores surgem “da sociedade burguesa que se consolida se liberta das correntes do sistema feudal. E relacionam-se também necessariamente com as faltas, desejos, carências, e contradições específicas dessa sociedade” (HORKHEIMER, 1984, p. 14). Contudo, o trabalho de Esposito não se insere na tradição da teoria crítica e parece aproximar-se mais da tradição foucaultiana que viria a se consolidar alguns anos depois com autores como Giorgio Agamben e Antonio Negri.⁴

Na Introdução, Esposito revela a importância que a concepção de *crise* possui para a sua investigação, porquanto a *crise* é aqui adotada como categoria hermenêutica fundamental. Segundo o filósofo italiano, são nos períodos de crise que surgem o conflito “entre centro (do poder, do saber, do intelecto social) e entre periferia, entre unidade da decisão e pluralidade da participação, entre síntese política e articulação particular das necessidades sociais” (ESPOSITO, 1980, p.13).⁵ A *crise* seria igualmente um dos pontos de convergência entre a contemporaneidade e o período dos filósofos que são objeto de estudo de Esposito.

³ A problemática da história e da política ressurgem no estudo sobre Weil e Arendt, mas com suas especificidades em relação aos filósofos italianos no livro em questão. Nota-se que assim como Vico e Maquiavel, os conceitos e desdobramentos teóricos das duas filósofas derivam da história. Mas a principal distinção entre elas é que partem dos fatos de importância social e política da primeira metade do século XX (ESPOSITO, 2017, p. ix).

⁴ Esses autores – inclusive Esposito – fazem parte da denominada *Italian Theory*. Ambos partiram de perspectivas comuns, como é o caso das concepções foucaultianas de “biopoder” e “biopolítica” e se apropriaram do pensamento do filósofo francês e fizeram novas elaborações ao partirem de suas ideias iniciais sobre o período clássico e parte da modernidade (CAMPA, 2015, p.169).

⁵ Tradução de “tra centro (del potere, del sapere, dell'intellecto sociale) e tra periferia, tra unità della decisione e pluralità della partecipazione, tra sintesi politica e articolazione particolare dei bisogni sociali”.

Para nosso autor, a contraposição ente Maquiavel e Vico também configura uma mudança de paradigma da filosofia política. Nesse caso, a mudança consiste na passagem do *quê* para o *como*, sobretudo no que concerne ao agir humano ou, em outros termos, a práxis social. É ela que define a racionalidade do poder e sua subjetividade que, por seu turno, se define a partir das diversas transformações da política e da cultura. Em resumo, política, ética e ciência não existem autonomamente:

É como se a ciência, ou seja, a razão, nascida de uma práxis social em formação e em fermento (o mundo do sentido e da fantasia), fosse reunida, e quase se mensurando, numa fase de consolidação epistêmica e, portanto, necessariamente especializada, para reinserir e retraduzir-se no grande quadro social da história do mundo (ESPOSITO, 1980, p.41-42)⁶

A política, a ética e a ciência, portanto, são consideradas sob a unidade da civilidade. Esses saberes especializados, podem (e devem) ser abordados segundo a universalidade da civilidade porque ela oferece como fundamento a razão da formação dos Estados, dos Governos e de outras instituições e práticas coletivas. Por essa via, é possível analisar a gênese histórica da formação e estabelecimento da política e da cultura. Assim, Esposito considera a relação entre Vico e Maquiavel na especificidade epistêmica de cada um, no que concerne a relação entre história e política, considerando, a um só tempo, a mudança paradigmática dos saberes, também considerada historicamente.

O livro está em diálogo com muitos pesquisadores e filósofos que se debruçaram sobre os autores em questão, como é o caso de Nicola Badaloni, Leo Strauss, Massimo Cacciari, Reinhart Koselleck para citar alguns. Há uma pesada carga conceitual e bibliográfica nos argumentos que Esposito apresenta em sua obra, e é essa característica marcante torna a sua interpretação de difícil compreensão. Pelo mesmo motivo, é difícil resumir os argumentos de Esposito, mas ainda é possível esboçar a ideia central de cada capítulo, a começar por Maquiavel.

No capítulo primeiro *I Discorsi di Machiavelli e la genesi della forma moderna della politica*, Esposito analisa os *Discursos* e *A arte da guerra* a fim de identificar como Maquiavel formulou uma teoria política ao considerar as experiências históricas

⁶ Tradução de “É come si la scienza, e cioè la ragione, nata da una prassi sociale in formazione ed in fermento (il mondo del senso e della fantasia), si racuogliesse, e quase si misuasse, in una fase di consolidamento epistemico, e dunque necessariamente specialistico, per por reimmettersi e ritradursi nel grande quadro sociale della storia del mondo”

passadas. O que distingue Maquiavel dos seus contemporâneos no Renascimento e dos seus antecessores no Medieval, é que ele entende a política não como *harmonia*, mas como *conflito*. A guerra faz com que a ordem seja perpetuada por meio da expansão e, assim, faz com que o Estado permaneça *vivo* ao incorporar o antagonismo entre as classes. Numa palavra, o que constitui a unidade do Estado não é outra coisa senão o conflito (ESPOSITO, 1980, p. 73).

O capítulo segundo, *La politica nella crisi: Il Principe*, toma como ponto de partida a ideia de conflito que Maquiavel extraiu da história e que passa a examinar a partir da figura do príncipe. Segundo Esposito, Maquiavel já estaria advertido sobre o papel que a ideologia exerce na construção de sentido na realidade e na manutenção do poder. O príncipe, defende Esposito, não possui apenas relevância na condução da política do conflito entre as classes antagônicas por ser o soberano, como também possui uma função estrutural. Ele explica que “o poder unifica, portanto, substitui a própria diferença, na própria forma de imaginação; mas em favor de uma nova, e dessa vez radical divisão” (ESPOSITO, 1989, p.148).⁷ Segundo Esposito, Maquiavel é responsável pela funcionalidade do saber no poder político e, assim, o poder político não é mais emancipado das ciências, como também age sobre elas. Esposito encerra essa primeira parte do seu estudo com uma tese sobre a filosofia de Maquiavel: o conflito não faz parte apenas da vida política, mas ele é ontológico e se aplica ao real em sua totalidade. Mas o poder só se efetiva quando há *virtù* contra a *fortuna*: a ideologia se faz presente quando o príncipe faz uso de sua *virtù* para agir sobre o conflito.

O terceiro capítulo *Giambattista Vico: dalla filosofia della differenza alla teoria della storia* começa com uma avaliação à interpretação de Hans-Georg Gadamer sobre Vico. O que Esposito questiona no Vico de Gadamer é que, para o filósofo alemão, uma ciência da história só é realizável numa perspectiva hermenêutica que exclui a história da dimensão da ciência: Gadamer, dessa forma, inseriu Vico na tradição do *historicismo alemão*⁸ (ESPOSITO, 1980, p. 172-173). Convencido de que

⁷ Tradução de “il potere unifica dunque: rimpie la propria differenza, nella forma dell’immaginario; mas al prego di una nuova, e questa volta radicale divisione”

⁸ O termo “historicismo” possui muitas dificuldades em relação a sua definição, pois sua gênese e sua história remetem a diferentes usos, teorias e posicionamentos. Não há unanimidade no que historicismo significa e, por essa razão, é possível distinguir o significado que ele em culturas distintas, como é o caso da alemã e da italiana, para citar apenas dois exemplos. Segundo Pietro Rossi, na cultura alemã o historicismo indica uma atitude relativista em relação aos valores do ponto de vista cultural e histórico.

esses pressupostos fomentaram a interpretação gadameriana de Vico, Esposito propõe reexaminar as obras do filósofo italiano a fim de apresentar uma outra compreensão da relação história-ciência em Vico. Esposito analisa a distinção entre as *Orationes* e o *De Ratione* com o intuito de defender a tese de que, de uma obra para outra há uma mudança na orientação do pensamento de Vico: “a passagem de uma leitura ético-psicológica à leitura histórico-metodológica do saber” (ESPOSITO, 1980, p. 186).⁹ Assim, a dimensão social assume uma importância não apenas pedagógica, mas também epistemológica na teoria viquiana, pois a histórica e a civilidade passam a ser categorias fundamentais na construção do saber já não limitado apenas à mente.

No quarto e último capítulo, *La storia come scienza*, Esposito identifica e interpreta as polêmicas de Vico em relação a autores como Hobbes e Maquiavel em relação ao problema epistêmico da história e, por consequência, ao problema ético da perspectiva de um humanismo-cívico que já não é aquele do período renascentista, pois deve enfrentar o *cartesianismo* culturalmente predominante. Assim, o estudo se aprofunda nas obras tardias de Vico, como o *De Uno* e a *Scienza Nuova*. De nossa parte, julgamos que esse pode ser considerado o capítulo mais complexo do livro – nesse momento, o escritor retoma todas as estratégias analíticas e argumentativas presentes nos momentos anteriores, tornando difícil a assimilação por parte do leitor, algo que reafirma o caráter de estudo avançado que a obra possui.

Passados quarenta anos da obra de Esposito é preciso reconhecer que ela possui um lugar de relevância entre os estudos viquianos e maquiavelianos que surgiram no curso do tempo, o que torna curioso o fato de que o livro ainda não tenha sido vertido para outros idiomas, assim como outros títulos de autoria de Esposito já citados nessa resenha. Pode-se concluir que o livro de Esposito constitui uma leitura importante para aquele que se interessa não apenas pela história da filosofia política italiana, mas pelo problema da relação política-ciência-história em sentido amplo. Embora o livro não seja um manual, ele possui uma variedade de momentos

Enquanto na cultura italiana, trata-se de uma concepção da história que afirma a historicidade de todo real, abrangendo, assim, cada conhecimento, até o histórico (ROSSI, 1977, p.7). Uma tentativa de apresentar as diferentes formas de historicismo tanto na modernidade quanto na modernidade pode ser conferida em (TESSITORE, 1991).

⁹ Tradução de “il passaggio da una lettura etico-psicologica ad una lettura storico-metodologica del sapere”.

elucidativos que facilitam a compreensão de aspectos importantes dos filósofos em questão. O mérito da interpretação de Esposito – longe de querer dar a última palavra sobre o tema – está na sua possibilidade de abrir outros caminhos de pesquisa possíveis.

Referências

CAMPA, Ricardo. Biopolítica e biopotere: Da Foucault all'italian theory e oltre. **Orbis Idearum**. Krakow. v. 3, n. 1, p. 125.170, 2015.

ESPOSITO, Roberto. **Categorias do Impolítico**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

ESPOSITO, Roberto. **La Política e la Storia – Machiavelli e Vico**. Napoli: Liguori Editore, 1980.

ESPOSITO, Roberto. **On Contemporary French and Italian Political Philosophy: An Interview with Roberto Esposito**. Entrevista cedida a Timothy Campbell e Federico Luisetti. *Minnesota Review*, n. 75. 2010. Disponível em: https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/04/Esposito_Campbell_Luisetti.pdf. Acesso em: 13.mar.2022.

ESPOSITO, Roberto. **The Origin of the Political: Hannah Arendt or Simone Weil?** Tradução em inglês de Vincenzo Binetti e Gareth Williams. New York: Fordham University Press, 2017.

HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Tradução de Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

PESSOA, Fernando. **Livro do Desassossego por Bernardo Soares**. Vol. I. Lisboa: Ática, 1982.

ROSSI, Pietro. Introduzione. In: ROSSI, Pietro (Ed.). **Lo Storicismo Tedesco**. Torino: Unione Tipografico; Editrice Torinese, 1977.

Recebido em: 09/05/2022.
Aprovado em: 05/06/2022.

Received: 09/05/2022.
Approved: 05/06/2022.



Cooperatores Veritatis